Estudios

Otoño del humanismo y erudición ejemplar

José Aragüés Aldaz
Universidad de Zaragoza

1. «Exemplum» y fuentes de la invención

Caminos de la elocuencia

Algo más de un siglo separa la aparición de la *Copia* de Erasmo (1512) y la primera edición, en las prensas de Sebastián Chappelet, de la *Eloquentia* de Caussin. Algo más de cien años, y todo aquel itinerario, literario y escolar, que conduce del penúltimo «sueño del humanismo» a los primeros desengaños de la erudición barroca: de la fe en la palabra oratoria como soporte y símbolo de una «civilización renacida», si así se quiere, a la realidad de un *ars rhetorica* crecientemente limitada, a la altura de 1619, al ejercicio académico y profesional de la disciplina. La erudición jesuítica no ignoraba los beneficios y las servidumbres de ese ambiguo juego de elevación y confinamiento de la elocuencia; de su dignificación social y académica, de su definitiva sacralización incluso —casi inaugurada, por lo demás, por el *Ecclesiastes* de Erasmo—, pero también de su frecuente lectura como mero catálogo de normas para el diseño de cualquier oración al uso[1].

[1] Al respecto de esa «instrumentalización» de la retórica en el Barroco, ver Anselmi, 1981, y Battistini, 1981, especialmente, pp. 78-80. En este último estudio se hallará un útil panorama sobre el itinerario de la preceptiva oratoria de la Compañía de Jesús desde sus orígenes hasta los inicios del siglo XVIII —centrado en los textos de Suárez, Pomey y Domingo de Colonia—, con especial atención a la importancia de la disciplina en la *Ratio Studiorum* (pp. 81-82). Para una contextualización de esas aportaciones de la Orden en el conjunto de la elocuencia del Seiscientos, resulta todavía imprescindible la monografía de Fumaroli, 1994. También allí (pp. 116-61) se aludía al papel de la retórica postridentina —y antes, de la propia obra de Erasmo— en el diseño del nuevo sermón cristiano. Ver

Cuando Nicolás Caussin amparaba una sección del cuarto libro de su *Eloquentia* bajo un epígrafe como el de «fuentes de la invención», sin ir más lejos, estaba traicionando un tanto toda la ambición, toda la amplitud, que aquel concepto de *inventio* había ostentado en la obra de Cicerón y en la de Quintiliano, en la de Nebrija y en la de Erasmo. Un concepto que el academicismo barroco no supo o no quiso entender al margen de un problema —el de los riesgos o las ventajas de la ostentación erudita, según se desee— quizá latente en toda reflexión oratoria, pero definitivamente alejado de aquellas tesis clásicas y humanísticas que Caussin aspiraba a perpetuar[2]. El autor de la *Eloquentia* conocía bien la historia de esa «traslación teórica», de esa frecuente reducción de aquellas doctrinas a la puntual oferta de un elenco de formas (del jeroglífico al enigma, de la sentencia al emblema, del adagio al apotegma) sobre las que la estética barroca edificó su propia idea de un discurso erudito. Un discurso consciente de su propia adecuación a los nuevos usos de la corte y el púlpito de la Contrarreforma, pero también, sin duda, de todos los recelos que aquella misma novedad había de despertar en los sectores más rancios de su academicismo.

La sola consideración en el libro cuarto de la *Eloquentia* de esa media docena de «fuentes de la invención» (de «fuentes de la noticiosa erudición», según la más sincera terminología gracianesca)[3], anunciaba así la enorme actualidad de la obra de Caussin en el panorama de la pedagogía jesuítica, rescatando los ecos —y los riesgos, según decíamos— de cuantas transformaciones había evidenciado la disciplina en ese siglo crucial: la más acusada querencia metafórica, el dominio de la «imagen» y de todas las formas de la «prédica a los ojos», la definitiva oscilación del discurso hacia el ámbito del ingenio y la agudeza. Poco hace al caso que la erudición barroca anhelara la autorización de sus novedades desde la cita de una nómina nada desdeñable de fuentes latinas —Tácito,

también Mouchel, 1999. Del «sueño del humanismo» y del lugar de la palabra oratoria en el mismo se ocupó Francisco Rico en un libro bien conocido (1997; para la aportación de Erasmo a la fábrica de ese sueño, ver especialmente las pp. 125-51). Por lo demás, el presente estudio pretende tan sólo esbozar uno de los matices esenciales en el desarrollo de la «erudición ejemplar» en el Barroco: los consejos sobre la compilación de las secuencias (*ars inveniendi exempla*). De algún modo, estas páginas constituyen una ampliación —al menos cronológica— de lo ya planteado en un trabajo algo anterior a propósito del desarrollo de ese *ars* en el Renacimiento (Aragüés Aldaz, 2000).

[2] Ver Caussin, *De eloquentia*. De la importancia de esas «fuentes de la invención» para el diseño del discurso barroco —al propósito de la *Providencia de Dios* de Quevedo— se ha ocupado López Poza, 1999. Un análisis exhaustivo de la producción retórica de Caussin ofrece Fumaroli, 1994, pp. 279-342.

[3] La nómina de fuentes asumida en la *Agudeza* de Gracián no distaba demasiado, en efecto, de la propuesta por Caussin, como ha observado López Poza, 1999, p. 174.

Séneca, Lucano, Estacio—. Poco o nada quedaba en ese recuerdo de aquel viejo anhelo de resurrección del clasicismo, de un ya imposible retorno a los *antiqui*, y acaso esa sutil oscilación del viejo Parnaso oratorio hacia su Edad de Plata no sea sino el mejor testimonio de aquella doble distancia que la estética barroca manifestaba hacia la prosa de Cicerón y hacia su primera restauración quinientista.

Y tampoco importa demasiado que en la temprana obra de Erasmo —y a su zaga, en la de Justo Lipsio— se hallaran ya insinuados, enunciados incluso, buena parte de los matices de ese itinerario sin retorno: el desequilibrio de la *inventio* en favor de unas doctrinas sobre la variedad que preludian la compleja mixtura de la oración cultista, la propia predilección por la sentencia o el apotegma, el inicio de aquel rescate de la *aetas argentea* al hilo de una imitación compuesta tan cercana al eclecticismo posterior. Frente al anhelo humanista de Erasmo, frente a su propio optimismo, las palabras de Caussin trasladaban ya todo el orgullo y todas las cautelas de quien asumía su papel como difusor de un modo de entender la erudición ciertamente novedoso y, por lo mismo, sometido a una crítica implacable justo a la altura de 1620[4].

«Theatrum vitae»

Es bien sabido que la pedagogía jesuítica aprendió a disimular su «heterodoxia humanística» desde el enciclopedismo. Y a esa luz deben entenderse, quizá, la acrítica acumulación en los nuevos textos de teorías y definiciones de inequívoca raigambre clásica, el abuso del recuerdo de Cicerón, de Aristóteles o de Quintiliano, y todos aquellos matices, en fin, de una nueva «poética de la cita» que enmascara e ilumina, a partes iguales, la distancia entre la retórica barroca y sus precedentes grecolatinos o renacentistas[5]. Y, seguramente, algo hay de esa voluntad acumulativa en el complejo tratamiento que la obra de Caussin ofrece de un género como el ejemplar. Nada tiene de original, es cierto, que el *exemplum* fuera sentido en aquel cuarto libro de la *Eloquentia* como recurso de la invención, para ser abordado, tres libros más abajo, desde su condición de «figura para el adorno del discurso». Antes al contrario, esa doble mirada a la *inventio* y a la *elocutio* constituye, seguramente, el único principio irrenunciable en la larga historia de su preceptiva. Pero algo dice ya a otro propósito que el jesuita francés

[4] Para el papel que el aticismo senequista de Justo Lipsio desempeñó en esa «redefinición» del discurso oratorio, ver Fumaroli, 1994, pp. 152-61 (y ver pp. 92-110 para las implicaciones de la obra de Erasmo en los inicios de esa evolución).

[5] Battistini, 1981, p. 100. Un caso paradigmático de ese espíritu enciclopédico en nuestras letras lo constituyen las desatendidas *Oratoriae institutiones* de Juan Pla, al menos en su tratamiento de la literatura ejemplar (Aragüés Aldaz, 2002).

eligiera para ilustrar esa segunda función uno de los más confusos tratamientos ofrecidos por la historia de la elocuencia —el esbozado en el siglo IV por Iulius Rufinianus—. Todo ello de manera más evidente si se advierte que esa arriesgada elección imponía a todo el pasaje el uso exclusivo de una terminología griega (*paradigma* por *exemplum*, *homoeosis* por *similitudo*) y de una taxonomía de tradición gramatical no siempre conciliables con las expuestas páginas más arriba al hilo del tratamiento del *exemplum* entre los medios retóricos de la invención. Y es en este último contexto —el que aquí nos ocupa— donde ese afán acumulativo, esa dosis de redundancia, se muestra con mayor nitidez. De hecho, la alusión al *exemplum* viaja extrañamente de un capítulo a otro del cuarto libro de Caussin, ya se trate de defender su tópica consideración como especie de la *similitudo* (uno de los tradicionales *loci argumentationis* ciceroniano) o de hacer notar su adscripción a una historia constituida, no por azar, en la primera de aquellas algo más originales «fuentes de la invención» barrocas[6].

Porque por allí, precisamente, la obra deja translucir, muy a pesar de su autor, otra de esas traslaciones teóricas tan gratas a la cosmovisión barroca: la de una materia histórica sentida ya como mera *summa* de ejemplos adecuados para el adorno de la doctrina cristiana, como un *Theatrum* moral o «sermón divino» que el orador ha de ordenar sin mayores consideraciones que las impuestas por la organización —alfabética o temática— de cualquier poliantea al uso. Es obvio, de nuevo, que tal concepción de la ejemplaridad no resultaba del todo ajena a los propios autores medievales (y mucho menos al Erasmo de la *Copia* o del *Ecclesiastes*), que el Renacimiento y el Barroco comparten una idéntica lectura del símil y del *exemplum* histórico como medios alternativos para el descifra-miento, en la naturaleza y en la historia, de aquel complejo haz de semejanzas que explica el «orden oculto del universo». Como lo es que el propio carácter perenne, atemporal, de esa labor de *divinatio* —de esa lectura simbólica— legitimaba el rescate de todos aquellos «signos» y «hallazgos» acumulados en los viejos textos —en el libro sagrado y en los escritos clásicos—, su constante cita y resurrección en el discurso barroco por medio de una «poética de la autoridad» que otorga su sentido más trascendente a la misma idea de erudición[7].

[6] En la obra de Caussin, el tratamiento de los *loci* sucede de modo inmediato a ese novedoso elenco de «fuentes». Ver *De eloquentia*, pp. 184-86 (ejemplo e historia), 248-54 (ejemplo y símil) y 203 (paradigma y *elocutio*). Para las tesis de Rufinianus, a medio camino entre la gramática y la retórica, ver Aragüés Aldaz, 1999, p. 177.

[7] Para esa *episteme* renacentista de la «semejanza», ver, obviamente, Foucault, 1978, pp. 26-52 (y Morey, 1983, pp. 111-46, para una contextualización de esa idea en el pensamiento del autor). Ver, además, Rodríguez de la Flor, 2002, pp. 231-60, con una excelente puesta al día bibliográfica. Para el papel de la

Pero también es cierto que la pervivencia de esa vieja concepción había de llevarse a cabo en el Seiscientos desde el olvido de aquellos otros matices con los que fue investida en el primer Renacimiento, y que la parca subordinación del *exemplum* al rígido esquema de los *vitia atque virtutes* postridentinos oscurecía un tanto el sentido de un género erigido por el humanismo en piedra angular de la necesaria comunicación entre la civilización clásica y la del presente. De un *exemplum*, en fin, al que Petrarca, Valla o Erasmo habían atendido desde su condición de «suma de contenidos morales» y de «forma literaria», de doble *paradigma* para el rescate íntegro de una Antigüedad, ética y estilísticamente, modélica.

Algo más que el azar, en efecto, hizo que la pedagogía erasmiana fijara en la *Copia* todas las implicaciones de esa consagración literaria: la necesidad de un acopio sistemático de los *dicta et facta antiqua* (de acuerdo con un *ars inveniendi* que, a pesar de todo, quizá aspiraba tan sólo a «ordenar» una práctica común en la época) y la utilidad de un estudio sistemático de los recursos retóricos para la proyección de esas mismas secuencias en el nuevo discurso, sagrado y profano, oral y escrito. Un *ars tractandi exempla* este último cuya fortuna en nuestras letras —eclipsada justo en 1576— ilumina a un tiempo todos los avatares del erasmismo escolar y algunos de los matices esenciales de esa «crisis», de esa sutil transformación de la ejemplaridad que parece acompañar al otoño del humanismo.

Contención verbal

Sería injusto ignorar, en efecto, toda la distancia que lleva de aquel Renacimiento del *exemplum* clásico a su tímida restauración barroca, a su disolución en una galería de «casos y anécdotas» subordinada a las tesis esenciales de la fe contrarreformista, y para la que nada importaba el origen histórico —romano, medieval o contemporáneo— de su materia. Pero quizá lo sería todavía más simplificar el papel del género en el conjunto de aquella galería de recursos con los que el Barroco identificó su idea de «erudición». Lejos de constituir una más entre las «fuentes de la invención» —la primera, según la clasificación de Caussin—, el *exemplum* se definió siempre desde un equilibrio ciertamente inestable en el sistema de

---

autoridad y la cita en esa configuración del saber, ver el sugerente estudio de Compagnon, 1979. Para el caso específico de la literatura ejemplar como «sermón divino», ver Aragüés Aldaz, 1999. El ejemplarismo divino —la lectura del universo como suma de semejanzas entre los entes espirituales y los materiales— y la literatura ejemplar manifiestan, en efecto, una evidente filiación, aunque es preciso reconocer que existe una cierta distancia entre la concepción teórica de ambas manifestaciones de la ejemplaridad, harto más rígida en el primer caso (pp. 77-83).

aquellas formas, desde una suerte de «singularidad retórica» declarada al unísono por su sustancia temática (la desnuda anécdota moral) y por su propia trayectoria histórica.

Frente a los riesgos de la profusión verbal inherentes a la mayor parte de aquellas otras figuras barrocas —el abuso de la «imagen», el exceso metafórico del símil, la dificultad conceptista del enigma o del jeroglífico—, la literatura ejemplar pudo ofrecerse a los ojos de los autores más conservadores como símbolo y garante de todo un programa de contención oratoria, como medio para el equilibrio de un discurso tantas veces derivado hacia la especulación intelectual, al «sermón culto u oculto»[8]. Un asunto en absoluto menor en aquel juego de oposiciones entre *res* y *verba* convertido en clave esencial de toda la querella sobre el nuevo estilo oratorio, y nunca del todo ajeno al viejo debate sobre el orador como *vir bonus*, reavivado al calor de los riesgos y las tentaciones del «aplauso» en el púlpito. Quizá por lo mismo, y frente a la indudable novedad de algunas de esas mismas formas, la cita del *exemplum* imponía el anclaje del sermón en una tradición oratoria ininterrumpida desde hacía más de veinte siglos. Una tradición que bien podía rastrearse en la presencia de la literatura ejemplar en la Sagrada Escritura, en la querencia por el género mostrada por algún predicador modélico —Santo Domingo, San Felipe Neri o San Vicente Ferrer— e incluso, por qué no, en su empleo por parte de todos aquellos autores sentidos —en 1620 como en 1500— como modelos de la más pura reflexión retórica. Al propósito del *exemplum*, la cita de Cicerón o de Quintiliano —de Aristóteles incluso— en tantos tratados barrocos era así fiel correlato de ese deseo por legitimar su fidelidad a la edad de oro de la elocuencia. Fidelidad aparente, claro está, que enmascaraba de nuevo todas las transformaciones que el género ejemplar, al arrimo del largo itinerario de la oratoria, había vivido entre la Antigüedad y el presente, y, quizá de modo especial, entre el humanismo de Erasmo y el Barroco de Caussin[9].

[8] Son palabras de Jarque, *Orador cristiano*, p. 314.

[9] Tuve ocasión de ocuparme de ese lugar del *exemplum* en la contención verbal del sermón barroco en un trabajo reciente (Aragüés Aldaz, 2002; añádase ahora el testimonio de Alloza, *Cielo estrellado*, «Epístola laudatoria [...] por Gregorio López de Aguilar», para el papel de los milagros de la Virgen en esa misma polémica: todo el pasaje discurre en torno a la tópica oposición entre «luz» y «oscuridad», en la que se imbrican la claridad de estilo y el «brillo» de la materia mariana tratada en la obra). Mascardi veía en la historia un «bastión» de resistencia al marinismo, como lo hacía el P. Strada, en el contexto del ataque contemporáneo a los excesos «sofísticos» (Fumaroli, 1994, p. 224, en nota). Es asunto que desborda, obviamente, el interés de estas páginas. Pero véase el excelente estudio de Blanco, 1992, para el lugar que algunas formas aparente afines al *exemplum* histórico —la imagen y el símil, de modo esencial— ocupan en esa «retórica de la agudeza» que invade los púlpitos barrocos. Un útil panorama sobre esa querencia conceptista de la oratoria del Seiscientos ofrece ahora Vuilleumier, 1999 (y, al

2. «Ars inveniendi exempla»

De humanismo y nostalgia: «codex exceptorius»

La oratoria jesuítica difícilmente podía sustraerse a todas esas transformaciones, al paulatino olvido de aquella vieja consagración del *exemplum* como máximo emblema, según decíamos, de aquel «sueño del humanismo» todavía latente en las reflexiones de Erasmo. Pero, cuando menos, a Caussin le cabía el mérito de añorar todavía aquel mismo tiempo —el primer Renacimiento— en el que el hallazgo de los ejemplos, su selección, su anotación ordenada (todos aquellos pasos, en fin, del *ars inveniendi* fijado por el autor de la *Copia*) definían otras tantas fases de un completo programa de educación humanística, de una labor basada en el esfuerzo personal, en la lectura directa de los historiadores y poetas de la Antigüedad y, ante todo, en la reflexión constante sobre sus ideas. Como ha demostrado Sagrario López Poza, todo un abismo separa ese optimista ejercicio de lectura y aprendizaje, meditado y prolongado a lo largo de toda una vida escolar y profesional, y la fugaz consulta por parte del orador barroco de cuantas polianteas y diccionarios invadían las prensas del nuevo siglo[10]. Sin citar a Erasmo, Caussin no dudaba en reiterar su elogio a aquella actitud de los humanistas, a aquella labor casi íntima, resuelta en la preparación de un *codex* manuscrito donde ubicar los hechos memorables nacidos de aquella larga mirada a los *antiqui* (*fuit illud magis oratoribus in more positum ut sibi locos historiarum communes privato labore texerent*). Aquello que Miguel de Salinas, al arrimo de la *Copia* erasmiana, intuyera en 1541 —los riesgos de la lectura apresurada, la fábrica del *codex* personal como regla y nivel de una erudición cierta[11]—, certificaba ahora Caussin desde una leve nostalgia humanística, desde la dudosa fe en una imprenta barroca que había enterrado para siempre la necesidad —y, con ello, la propia posibilidad— de ese esfuerzo casi ciclópeo.

En ese juego de competencias, en esa tensión entre el cartapacio privado y el tesoro impreso, tan sólo cabía una heroica apelación a los viejos presupuestos de la erudición humanística, a ese mismo principio que había hecho nacer la hagiografía moderna o la primera filología. La galería de errores arrastrada por esa erudición menor —*multa ab authorum sensu detorta, truncata, debilia, male*

---

propósito estricto de la retórica jesuítica, ver Battistini, 1981). Por lo demás, Ricard, 1964, y Cuevas, 1989, se han ocupado de la pervivencia del *exemplum* en el Barroco español. Para la evolución del género en las letras europeas me permito remitir a la bibliografía citada en mi estudio: Aragüés Aldaz, 1999.

[10] Ver López Poza, 2000, pp. 191-96, con abundantes referencias a la obra de Caussin.

[11] Salinas, *Retórica*, ed. Sánchez García, 1999, pp. 188-209.

fide aucta, falsa etiam plerunque & inepta— vale por una definición de lo que el jesuita francés entendía por «falsa invención» a la altura de 1620. Un término este último inexistente en su obra, pero tácitamente insinuado desde la oposición entre las «fuentes» que constituían el centro de toda su exposición y los «riachuelos» (*rivuli*) que denotaban el débil y sinuoso curso intelectual ligado a esa abusiva consulta de florilegios y diccionarios. Todo el pasaje en la obra de Caussin se teje así sobre ese contraste entre la lectura directa de los *auctores* y la arriesgada tarea de quienes, llevados por aquellos engañosos caminos, llegaban a confundir a San Agustín con Augusto (*ut qui nuper divum Augustinum pro D. Augusto Imperatore afferebat*). Un error inducido por esa cultura de la cita y la abreviatura, por una falsa erudición, en fin, en la que habían de aunarse las prisas de la economía tipográfica y las propias de una elocuencia «a la carta».

Un siglo y medio más tarde, el Padre Isla no dudaría en asumir, todavía, esos mismos presupuestos. A la altura del quinto libro de su *Fray Gerundio,* y sin explicitar su fuente[12], el jesuita leonés ponía en boca de su ridículo protagonista una curiosa enumeración, en el orden original, de aquellas diez «fuentes de la invención» fijadas en la *Eloquentia:* unas fuentes cuyo nombre, y poco más, había aprendido de «coro» y a fuerza de «un par de vueltas de azotes» quien era ahora el más acabado modelo de «predicador profesional». A la luz del juego de perspectivas que imbrica el pasaje (el diálogo entre Gerundio y un «colegial trilingüe de la Universidad de Salamanca, bien dispuesto, despejado, hábil»), las «fuentes de la invención» de Caussin mostraban ese doble perfil que legitimaba toda su actualidad, para bien o para mal, en el Setecientos hispánico: su valor como medio para el diseño del sermón contemporáneo —un valor jamás negado por aquel colegial salmantino y sin duda suscrito por el propio Isla—, y las carencias nacidas de un empleo abusivo o trivial de aquella misma galería de formas. Claro que, de nuevo, el mayor de esos riesgos era el ya lamentado por Caussin en aquella sección de su *Eloquentia.* Al propósito del hallazgo de los ejemplos e historias, y a medio camino entre la ineptitud y la ingenuidad, fray Gerundio no vacilaría a la hora de reconocer su consulta (suficiente, al parecer) del tan denostado *Theatrum vitae humanae* de Lorenzo Beyerlinck. Un error bibliográfico —o una excelente «puesta al día»— le hizo recordar aquí al Padre Isla lo que no era sino la continuación dieciochesca de aquel primer *Theatrum* que Caussin había situado como lectura paradigmática para los asiduos a aquellos «arroyuelos de erudición»: la obra de Lycosthenes y Zwinger, motivo ya de

[12] Isla, *Fray Gerundio,* pp. 549-79. Sí que figura, por contra, la cita de Caussin en el interior del pasaje, pero al hilo de una matización sobre el correcto uso de una sola de aquellas fuentes: los apólogos (p. 557).

tantos despropósitos historiográficos en la oratoria del primer Barroco[13]. Obviamente, existen muchos más paralelismos entre la obra de Erasmo y la *Eloquentia* que entre esta última obra y lo que no constituía sino el último lamento neoclásico sobre los excesos de la prédica barroca. Pero es preciso reconocer que, al menos al propósito de la «literatura ejemplar», el camino que lleva del optimismo renacentista a la sátira dieciochesca del *Fray Gerundio* se teje sobre esa misma «crisis erudita», sobre esa nostalgia humanística que, ya hacia 1620, transparentaba de modo tan consciente la *Eloquentia* de Caussin.

Del cartapacio a la poliantea

Teñidas de esa nostalgia, de esa idealización de un tiempo perdido, las palabras de Caussin distorsionan un tanto todos los matices de ese itinerario, oscilante, ambiguo, del *ars inveniendi exempla* desde el Renacimiento hasta el Barroco. Y ello desde su mismo centro. De hecho, la aparente filiación establecida en la *Eloquentia* —y en tantos otros textos contemporáneos— entre el códice manuscrito y la lectura individual, su oposición a la consulta *ad hoc* de la poliantea impresa y pública, enmascaran por completo la realidad de unos cartapacios «privados» vendidos en almoneda desde el Quinientos, o la de unos «tesoros de erudición» cuya llegada a las prensas no era sino el azaroso final de un viaje iniciado en la curiosidad o en la necesidad —también «privada»— de sus autores[14].

[13] *Quid, quod ordinem temporum, historicorum aetatem, religionem & mores, cum nullatenus noverint, in periculosissima plerumque testimonia incidunt? Hoc experiuntur qui grande, illud volumen, Theatrum vitae humanae legunt, & sine delectu expoliant.* Un ejemplo paralelo al de Isla lo ofrecía un curioso «retrato del pedante» escrito hacia 1618 y atribuido a M. Fournier. Allí, el protagonista mostraba su aprecio por el mismo *Theatrum* recordado por Caussin, y por algunos otros «instrumentos de erudición» difundidos en la época: entre ellos, los debidos a Calepino, Alejandro de Alejandro y Ravisio Textor. Los *Progymnasmata* del Padre Pontano (1594) habían incidido en la misma cuestión (para ambos casos, ver Fumaroli, 1994, pp. 599-600). Por lo demás, la génesis del *Theatrum vitae humanae* desde el embrión de Lycosthenes (1556) y la refundición de Zwinger (1565), hasta la versión definitiva de Beyerlinck se explicita en el *Proscenium* que inaugura esta última (ver Beyerlinck, *Magnum theatrum vitae humanae*, 1631, s. f.). La obra contaba en sus inicios con un solo tomo. En 1571 ocupaba 20 volúmenes, distribuidos en tres tomos, y todavía se añadirían nueve volúmenes más en 1586 (en un total de seis tomos). En su versión definitiva, ofrecía ocho nutridos tomos, con una nueva disposición de los materiales: *nunc primum ad normam polyantheae cuiusdam universalis iuxta alphabeti seriem in tomos VIII dispositum.* Y ver López Poza, 2000, pp. 199-200, para una presentación de los contenidos de la obra.

[14] Repárese en dos casos aducidos por López Poza, 2000, pp. 191 y 192, en nota: Juan de Guzmán en su *Primera parte de la retórica* parece vincular la escritura de la *Polyanthea* de Nanus Mirabellus a la «curiosidad» del autor y al provecho —individual, insistamos— nacido de que «lo que se escribe queda mejor

La línea que separa la «poética» del *codex* manuscrito y la de la poliantea es ciertamente delgada, y no resulta siempre sencillo adivinar el sentido de ese camino de ida y vuelta, de ese juego de influencias que la primera erudición humanística conoció entre todas las variedades de la *compilatio* ejemplar. Los tópicos manejados por Erasmo o Salinas en la defensa del cartapacio privado son sustancialmente los mismos que invadían, con una redundancia ciertamente tediosa, las *praefationes* de cuantos florilegios conocieron los primeros y los últimos lectores del humanismo. Y a ninguno de ellos extrañaría, seguramente, que entre los patrones dispositivos recomendados por Erasmo para la fábrica del cartapacio personal figurara la cuidada disposición de los *Dicta et facta memorabilia* de Valerio Máximo, convertidos en *theatrum vitae* por la voluntad editorial de los primeros impresores europeos. Al fin, tampoco quisieron renunciar a ese mismo esquema —a esa «forma de tractado», en palabras de Hugo de Urriés— aquellos oscuros polígrafos (Marco Antonio Coccio Sabelico, Bautista Fulgosio) que, justo en ese mismo umbral del Quinientos, se afanaban en la redacción de toda una galería de «continuaciones» de la obra clásica. Continuaciones, por cierto, que, al menos en el caso de la debida a Fulgosio, habían debido renunciar para su llegada a las prensas a la lengua y al propósito estricto que las vieron nacer: también los *Dicta et facta* de aquel noble genovés eran en su origen la suma de una paciente selección de casos memorables en italiano, destinada a la educación, de nuevo «privada», del hijo del propio autor (*ad Petri filii formandos mores*).

Pero la fidelidad al modelo de Valerio Máximo no es, como se comprenderá, sino una de las posibilidades de ordenación de la materia manejadas al unísono por los autores de aquellos repertorios, por los humanistas en la preparación del cartapacio personal de apuntes, o por quienes, como Erasmo o Salinas, seguramente sentían ambas labores como meras variantes de un idéntico afán compilatorio. Cuando la *Copia* —y su más hábil recreación, la *Retórica* de Miguel de Salinas— aludían a la disposición de los vicios y virtudes en la obra de Aristóteles o de Santo Tomás como patrones también adecuados a los nuevos usos de la *compilatio*, estaban orientando no sólo los primeros pasos en aquella preparación del «libro blanco» del joven orador, sino también, seguramente, la «forma de tractado» de numerosas colecciones alentadas por el éxito del género en las prensas renacentistas o barrocas. Así lo sugiere la estructura de algunas otras continuaciones ejemplares del texto de Valerio Máximo (la debida a Marco Marulic, sin ir más

---

en la memoria»; a la venta del cartapacio manuscrito de ciertos estudiosos aludía, por su parte, Palmireno.

lejos[15]). Y así, al menos, parecía entenderlo el más jugoso comentarista de la obra pedagógica de Erasmo, cuando, al hilo de la ilustración de aquellos modos de ordenación recomendados para la factura del *codex* manuscrito, identificaba uno de ellos —el modo «juvenil», paradójicamente— con el origen de dos colecciones impresas en el Quinientos: la *Polyantheam secundum ordinem alphabeti* y el *Elucidarium poetarum*[16].

Cartapacios tardíos

Ni que decir tiene que ese juego de filiaciones no diluye aquella oposición entre el *codex* y la poliantea sobre la que Caussin enunciaba su «lamento humanista», aquel abismo que separa la anotación escolar de la consulta profesional de cuantos instrumentos de erudición invadían las bibliotecas públicas y privadas del Seiscientos. Pero es también cierto que ese lamento enmascara la propia «historia» de esa tensión entre ambas variantes —la impresa y la manuscrita— de la *compilatio* ejemplar. Y no se trata tan sólo de que la floración de tesoros y polianteas en el siglo de Caussin constituya, en puridad, la mera prolongación de una eclosión literaria vinculada a la primavera del humanismo[17], de que el éxito

[15] Tuve ocasión de ocuparme de esas colecciones basadas en la obra de Valerio Máximo en Aragüés Aldaz, 1999, pp. 142-44. Las obras concilian la indagación histórica con una acusada querencia religiosa, y modifican paulatinamente el modelo de organización de su referente clásico. Para una contextualización de esas colecciones en el panorama de los repertorios latinos del humanismo, ver Cuartero Sancho, 1993. Por lo demás, no parece necesario insistir en la fortuna de ese mismo modelo en algunas obras seudobiográficas, como las debidas al Panormitano o a Juan Sedeño, en torno a los «hechos y dichos» de Alfonso V de Aragón y Felipe II, respectivamente. Y ver, para esa floración de *dicta et facta*, Gracián, *El Discreto*, «Introducción», pp. 46-50. Gracián identifica la erudición con un adecuado conocimiento de «dichos y hechos» (ver López Poza, 1999, p. 171). Nótese, además, que el citado *Theatrum vitae humanae* fue concebido inicialmente por Conrado Lycosthenes como un *inmensum exemplorum thesaurum… ad imitationem Valerii Maximi, Baptistae Ignatii, Campo Fulgosi, Parthenii, Aeliani, etc.* (Beyerlinck, *Magnum theatrum vitae humane*, 1631, *Proscenium*, s. f.). A pesar de su título, la disposición de la obra de Marulic es ajena por completo al orden impuesto por Valerio Máximo. Algo similar sucede con el más tardío *Valerius Maximus christianus* de Balthasar Exnerus de Hirschberga, ubicado a medio camino entre los ejemplarios religiosos y los espejos de príncipes. La «forma de tractado» de la mayor parte de los ejemplarios medievales era, claro está, muy diversa a aquel modelo clásico respetado en los albores del Quinientos por Fulgosio o Sabélico. Al respecto de ese «orden medieval», ver el trabajo ya clásico de Schmitt, 1977.

[16] Las jugosas anotaciones son de M. Veltkirchius. Ver Erasmo, *De duplici copia*, p. 422.

[17] Para los orígenes clásicos y medievales de esa floración de *instrumenta eruditionis* en el Renacimiento, ver Infantes, 1988, p. 246, López Poza, 2000, p. 197, y Moss, 1993, p. 205. Para una primera aproximación a la idea de *compilatio* en las letras medievales, ver Abbruzzetti, 1995, Bataillon, 1981, Parkes, 1976, Rico, 1997-1998, Rouse, 1981, Rouse-Rouse, 1974, 1979, 1982, y Schmitt, 1977.

editorial de la literatura ejemplar deba rastrearse, tanto o más que en 1600, en aquellos mismos momentos aurorales en los que ese género era, a un tiempo, el principal beneficiario y uno de los motores esenciales de los primeros pasos del arte impresoria. Es que, por encima de ello (o mejor, de modo paralelo), la escritura del *codex*, el acopio personal de *exempla* y su cuidada ordenación temática, tampoco pueden ser sentidos como una práctica caduca a la altura de 1620.

Todavía en 1616, Juan Palomeque aconsejaba al orador la anotación de ejemplos, sentencias y lugares de la Sagrada Escritura, asociando al paso esa tarea a aquel *modus docendi* «popular» sobre el que la oratoria barroca edificó su censura de las novedades conceptistas. Por esas mismas fechas, el obispo de Astorga, Ildefonso Mesía de Tovar, recomendaba la consulta de sermones, poemas e historias para el hallazgo de toda una amplia gama de formas breves, haciendo de esa variedad la clave para la satisfacción de cualquier auditorio (que «algunos se mueven con ejemplos, otros, con comparaciones y símiles, muchos, con la autoridad de varones sabios e insignes»). Esos testimonios, como los de Baltasar de Céspedes, Terrones del Caño o Murcia de la Llana, anuncian la pervivencia en nuestras letras de unos usos compilatorios quizá no tan distantes de los impulsados por la oratoria humanística, en una trayectoria hispánica de «preceptos» y «consejos» nacida en Vives y Nebrija, y que quizá alcanza su justo centro en una retórica eclesiástica como la de Fray Luis de Granada, largamente sentida por la pedagogía barroca como el más acabado modelo de clasicismo en el púlpito[18]. Es cierto que faltan en todos los autores citados —quizá con la excepción de Terrones— el rigor

---

Contamos con algunas aproximaciones bibliográficas a la floración renacentista y barroca de esos mismos *instrumenta:* ver Infantes, 1988, Cuartero Sancho, 1993 y (en prensa), Moss, 1996, López Poza, 1990 y 2000, p. 196, para una bibliografía adicional.

[18] Ver, respectivamente, Palomeque, *Methodus concionandi*, p. 224; Mesía de Tovar, *De perfecto concionatore;* Terrones del Caño, *Instrucción de predicadores*, ed. G. Olmedo, pp. 51-52; Murcia de la Llana, *Rhetorica Ecclesiastica*, fol. 4r.; Granada, *Ecclesiaticae Rhetoricae*, p. 51 (que ha de ponerse en relación con la preparación de su propia *Silva locorum*). Para el caso de Baltasar de Céspedes, ver López Poza, 1999, p. 172. Allí mismo (y en López Poza, 2000, p. 192, en nota) la autora enumera los jalones esenciales de la «trayectoria renacentista» de esos consejos. Para el caso de Salinas, ver Aragüés Aldaz, 2000. De la obra de Palmireno se ocupó Gallego Barnés, 1982, pp. 97-98 y 249-50. Para las reflexiones de Vives, ver Breva Claramonte, 1994, pp. 76-78 (citado por Ruiz Pérez, 1995, p. 322, en nota). Algo menos explícito se mostraba San Francisco de Borja, *Aureus libellus*, pp. 588-89, en otro texto de indudable influjo en el diseño de la prédica barroca: «*Ad haec habeat locos multos communes in promptu, sententiarumque copiam, auctoritatum vim, rationum momenta, metaphoras seu translationes, tropos et figuras, Sacrae Scripturae exempla, historias et similitudines: qualia nostra memoria singulis libris collecta et edita legimus, utilius tamen suis quisque vigiliis et lucubrationes utitur*».

pedagógico, el detalle sobre los mecanismos de acopio y ordenación de la materia que informan la *Copia* de Erasmo o su temprana recreación por parte de Salinas; que, ante todo, aquellos vagos apuntes de Palomeque o Tovar se diluyen algo entre tantos otros silencios que, al respecto de esa tarea escolar, muestran ya numerosos tratados en el siglo de Caussin. Pero también lo es que, a la altura de 1680, casi dos siglos después de la primera reflexión erasmiana, las prensas bávaras habían de ofrecer la más completa exposición, a lo que se nos alcanza, sobre los usos y métodos para la factura de un cartapacio personal de apuntes: la debida al rector del colegio jesuítico de Dillingen, Tobías Lohner.

Tobías Lohner

La monumental *Instructio practica* del Lohner constituye un paradigma de todos los afanes enciclopédicos de la escritura barroca. Tratado pedagógico y suma de materias, a un tiempo, la obra del jesuita exploraba a lo largo de once densísimos tomos todos los oficios y misiones destinados a aquellos miembros de la Orden que eran a la vez sus discípulos y lectores: el Sacrificio de la Misa, la Confesión, y, cómo no, una predicación evangélica sentida, seguramente, como una de las más delicadas de aquellas ocupaciones. En el tomo dedicado a esa actividad oratoria —el séptimo—, su reflexión sobre el acopio de materias predicables (*De modo fructuose notandi*) nacía como la continuación natural de aquellas primeras páginas dedicadas a la «biblioteca ideal» del predicador.

«Natural», decía, porque todo en aquel pasaje apunta a que esa labor de acopio, esa factura del *codex,* constituía, en ese final de siglo, una práctica ciertamente común en las escuelas de la Compañía. Lohner ni siquiera parecía sentir la necesidad de detenerse en las tópicas ponderaciones de los beneficios vinculados a esa labor de escritura, como era cuestión en Caussin o lo fue antes en la obra de Erasmo y Salinas. El leve tono admonitorio, casi familiar, de las primeras líneas de su reflexión cedería bien pronto su lugar al pertinente repaso de todas las variantes posibles de ordenación de la materia. Y poco hace al caso que Lohner oscile entre la exposición de un principio al parecer irrenunciable (la necesidad de preparar un «primer libro» para las «materias remotas» y un segundo destinado a las «materias próximas») y el tratamiento, algo más libre, de las ventajas e inconvenientes de los tres modos posibles de ordenación de este último *liber:* las palabras del jesuita están siempre dictadas por la cuidada observación de los usos compilatorios contemporáneos, y dejan traslucir una experiencia personal al respecto tan rica como, al parecer, prolongada[19].

[19] Lohner, *Instructio practica septima,* especialmente pp. 9-21. Por lo demás, Lohner omitía cualquier alusión a las «fuentes» de la invención reconocidas por

Tan sólo desde esa experiencia se comprende la minuciosidad, la verdadera obsesión del autor, diríamos incluso, por los detalles conceptuales y «materiales» del *ars compilandi:* que el primer libro —aquel destinado a *themata* y *conceptus* predicables en tanto «materias remotas»— hubiera de componerse a partir de un «cuaderno doblado y dividido en cuatro partes», porque «esa división y forma de los folios parece la más apta entre todas para anotar», es sugerencia que nos retrotrae a los más completos consejos de Salinas sobre la preparación del «libro blanco». Y a un idéntico afán responde la exposición, tan detallada, de aquellos tres modelos organizativos más usados para la confección del libro de «materias próximas» («sentencias de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres ascetas o de los filósofos», «símiles de la historia», «escritores que han tratado cada una de las materias»); un primer modelo basado en la acumulación desordenada —*promiscue*— de secuencias, acompañadas de un número, y en la ubicación final de un índice temático —*per diversos titulos*— como sistema de reenvío; un segundo algo más complejo, guiado por la separación, «en tres o cuatro cuadernos», de las materias en función de su procedencia (*Doctrinalia, Historia, Miscellanea*) y por la pertinente adición de índices; y un último esquema, seguido por «aquellos que componen tres *libelli*», uno destinado a las virtudes, otro a los vicios, y un tercero en el que anotar «todo aquello que no atiende a los conceptos señalados». La sola descripción de algunos de los detalles materiales de este último sistema (para los dos primeros libritos —puntualizaba Lohner— «toman diez o doce folios, o en octavo o en cuarto, plegados sobre sí, y en la parte superior del folio escriben el título del vicio o la virtud»), el recuerdo de las problemas que cada uno de esos usos dispositivos acarreaba (los riesgos de dejar páginas en blanco —*vacuae chartae*—, la dificultad de encontrar una secuencia adecuada en aquellos índices donde se acumulaban «cien o más números» de referencia, la sola incomodidad de transportar todos los cuadernos cuando se precisaba viajar con frecuencia —*ab uno loco in alium frequenter migrare*—) son el mejor testimonio de lo que Lohner entendía, todavía en 1680, por un *ars compilandi* ciertamente «universal».

De la poliantea al cartapacio

Y es el caso que cualquier tentación de identificar ese *ars* con el ambicioso programa de compilación humanística se disipa desde la lectura de aquellas «fuentes» que, según el mismo Lohner,

---

Caussin, prefiriendo una exposición tradicional de aquellos *loci* clásicos también abordados por el jesuita francés. La alusión al ejemplo en la *Instructio practica* figura, en efecto, al hilo del análisis de la *similitudo,* sentida por Lohner como el octavo de esos «lugares».

habían de nutrir el *codex* manuscrito del orador «profesional». Poco quedaba en la *Instructio practica* de aquel viejo elogio del estudio de los *antiqui,* de aquel escrúpulo por la pureza de los textos que todavía alentaba la escritura de las nostálgicas líneas de Caussin. Desde ese nuevo interés por el orden y el detalle pedagógico, la copiosísima «biblioteca» diseñada por Lohner ofrecía un cumplido itinerario por todas aquellas obras útiles para el hallazgo de la *materia concionum:* un itinerario descendente, de acuerdo con un criterio de «autoridad» que llevaba de la Biblia y los escritos de los Santos Padres a la obra de los filósofos y poetas —en este orden—, tras recorrer las vidas de los Santos, los libros de los ascetas y predicadores, y las historias «profanas» y «naturales»[20]. Y por allí, precisamente, había de asomar la «novedad» de unos tiempos que poco podían hacer ante el «triunfo» editorial de tesoros y polianteas, ante el auge de todos aquellos géneros, en fin, que Antonio Possevino había situado en el último anaquel de su selecta *Bibliotheca: universalia sive encyclopedia, thesauri, apparatus, bibliothecae, diccionaria*[21].

No por azar, al lado de la Biblia —*latino et vulgare sermone conscripta*— figuraban ya las oportunas *Concordantiae Bibliorum* y las *Flores bibliorum et doctorum*, «dos libritos breves —aclaraba Tobías Lohner—, pero ciertamente útiles», por contener «lugares comunes y sentencias relativas a casi todas las materias», y en todo caso sustituibles por aquella *Polyanthea* de Lange, «que estas y otras muchas cosas contiene». Nada tiene de extraño, así pues, que, al hilo del análisis de las obras de los predicadores (*concionatorii*) como fuentes del futuro discurso, el jesuita manifestara su admiración por el texto de Matías Faber, preferible a todos los demás «por su insigne abundancia (*copia*) y variedad de temas y conceptos», al punto de que quien quisiera expoliarlo, hallaría materia suficiente para tejer, *per multos annos,* todos los puntos de sus propios sermones. Por todas y cada una de las «escalas» de la *Bibliotheca* de Lohner asoman, en efecto, los frutos de esa literatura «instrumental», los hitos, antiguos o más modernos, de una *compilatio* impresa ya imprescindible en el diseño de la exigente oración

[20] Ver Lohner, *Instructio practica septima,* pp. 9-11. Entre los «filósofos», Lohner anuncia la especial utilidad de las obras de Platón, Aristóteles, Séneca y Epícteto.

[21] En el anaquel séptimo, en concreto: Possevino, *Bibliotheca selecta,* pp. 63-64. Para el lugar de la obra de Possevino en la difusión de los horizontes culturales de la Compañía de Jesús, ver Biondi, 1981. También Naudé, *Advis,* p. 60, se hacía eco de esa necesaria ubicación en la biblioteca de «*toutes sortes de lieux communs, Dictionaires, Meslanges, diverses Leçons, Recueils de sentences & telles autres sortes de Repertoires*». También Gracián ofrecía su particular elenco de «instrumentos de erudición» en *El criticón,* ed. A. Prieto,1992, pp. 243-44. Y ver Géal, 1999, pp. 586-89, para las variantes de la «clasificación» de la Biblioteca en el siglo XVII.

barroca: el *Speculum exemplorum vel cathecismus historicus* del también jesuita Antoine Daveroult, la medieval (pero abundantemente reeditada en el Seiscientos) *Summa vitiorum et virtutum* de Perault, el no menos útil *Dictionarium, promptuarium et smetius, vel amalthaeum prosodicum pro usu latinae linguae perficiendo, et vocabulis latinis recte pronuntiandis.* Una veintena larga de textos, en fin, en la que también cabían algunas entradas menos afines a tal concepción de las buenas letras (las *Vitae Sanctorum* de Zacarías Lipeloo o las de Rosweid, el *Libellus de auxilio purgantibus* de Martín de Roa, el *Paradisus* de San Alberto Magno, el propio *Catecismo Romano*), y a las que todavía se añadiría, en un nuevo alarde acumulativo, una *Bibliotheca librorum utilium* destinada a mostrar las bondades de algunos textos quizá menores, pero no menos elocuentes al propósito que nos ocupa: las *Similitudines* de Alardo de Amsterdam, la algo más conocida *Summa* de Ioannes de Sancto Geminiano y, cómo no, una *Officina* como la de Ravisio Textor que compendiaba todas las virtudes y todos los logros del *ars compilandi* renacentista.

La sola cita de esas obras, su conveniente deslinde, bajo el epígrafe de *Varia,* del resto de las entradas de la nueva *Bibliotheca*, anuncian quizá la conciencia de una cierta distancia entre esa floración de polianteas y las lecturas «mayores» —canónicas, diríamos— en la larga formación literaria y religiosa del orador de la Compañía. Pero, al propósito del acopio de materias para el sermón —el único interés de la reflexión de Lohner—, éstas y aquéllas habían de ser observadas bajo el mismo prisma: el de una utilidad inmediata y un cómodo acceso al que asistían, por igual, la peculiar disposición alfabética de los tesoros de erudición y la imprescindible adición de índices y tablas en aquellos textos dictados por una concepción algo menos «provisional» de la escritura. Los peculiares consejos del jesuita en torno al modo de «leer» cualquier obra —una lectura iniciada, significativamente, por el *index capitum vel quaestionum* final—, la pertinencia de repasar de principio a fin (*a capite ad calcem*) algunos textos esenciales «tan sólo» cuando se disponga de tiempo, su propia idea en torno a la selección de esas lecturas (los mejores libros son los que «tratan muchos lugares de los que tomar los argumentos que se usan cotidianamente en el sermón»; los más útiles, aquellos *qui bonos indices habent*), ilustran esa perfecta imbricación entre el éxito editorial de florilegios y polianteas y la realidad de un púlpito barroco definitivamente profesionalizado. Un ámbito en el que el estudio y la preparación puntual del sermón se mostraban ya, inevitablemente, como dos realidades independientes, y en el que la elaboración del *codex* personal había de mantener su vigencia a costa de renunciar a uno de aquellos principios que lo vieron nacer: el de la lectura directa de las primeras fuentes.

«Tertia via»

A pesar de su tardía fecha de redacción, la *Instructio practica* de Lohner mostraba una aparente equidistancia entre aquellos dos modelos de erudición enfrentados, histórica y conceptualmente, en la obra de Caussin —entre aquella ambiciosa concepción del *codex* humanístico y el olvido definitivo de cualquier labor de anotación personal—. Alejado por igual de la paciente lectura de los textos clásicos y de la mera consulta *ad hoc* de tesoros y florilegios, Lohner concebía el cartapacio individual como un medio inexcusable para acrisolar (para adaptar a los verdaderos usos y necesidades de cada orador) la ingente materia ofrecida por aquella *Bibliotheca* «preparada» para el orador barroco. Una *tertia via* aceptada incluso como «mal menor» por Caussin, plenamente adaptada ya a la idea de *commoditas* que preside la reflexión de la *Instructio practica,* y que arroja, a nuestro propósito, una nueva luz sobre la verdadera trascendencia de aquellos otros dos modelos de *compilatio* a los que la *Eloquentia* de Caussin parecía reducir la historia de la erudición ejemplar[22]. La conciliación entre la lectura de los tesoros impresos y la anotación de su materia en el cartapacio no parece, cuando menos, un hecho excepcional en esa larga historia, y seguramente no lo fue ni siquiera en sus momentos aurorales. Acaso el «sueño del humanismo» conoció, desde esos mismos momentos, todas las ventajas de una lectura ya «ordenada y adaptada» de la materia como la ofrecida por los primeros ejemplarios renacentistas, los beneficios para la elaboración del *codex* de un elenco de fuentes no tan próximas a aquella escritura original de los *antiqui* ensalzada por Erasmo, por Miguel de Salinas y, quizá todavía más, por el propio Caussin en su *Eloquentia* de 1620.

El olvido del «codex»

Apenas unos años antes de esa fecha emblemática, el *Ars praedicandi* barroco más influyente en nuestras letras —el debido al «ciceronianismo devoto» del jesuita Carolo Regio—, recomendaba todavía la factura de un *codex* personal al propósito del acopio de los «ejemplos de los santos», en una labor debatida, como era cuestión en la enciclopedia de Lohner, entre la lectura de algunas historias de primera mano (Eusebio, la *Historia Tripartita,* la *Lausiaca,* el *Pratum spirituale* de Sofronio, las tan recientes *Vitae sanctorum* de Lipomano y Surio) y la algo más sencilla consulta de un «*liber qui dicitur exemplorum*», «colegido», obviamente, «de varios

[22] A propósito de la «sexta fuente de la invención» (los testimonios de los antiguos), Caussin reconocía la utilidad de ciertos compendios para quienes no tenían acceso directo a las fuentes (ver López Poza, 1999, p. 178).

libros»[23]. Y es justamente esa larga convivencia entre los usos de la *compilatio* impresa y los de la manuscrita la que debe explicar en buena medida el paulatino olvido del cartapacio personal en el equipaje escolar y profesional del orador cristiano. Un olvido cuya diacronía se muestra difusa y aun contradictoria[24], frenado y alentado, de modo alternativo, por los usos particulares de cada orden y de cada escuela, por las motivaciones personales de todo predicador o, incluso, por las circunstancias que rodeaban el diseño de cada sermón y de cada discurso. Un olvido, en cualquier caso, algo menos traumático de lo pretendido por aquellos conspicuos representantes del Barroco «humanista», previsible, y acaso inevitable, desde la revisión de cuantos matices definían la nueva «erudición ejemplar».

Porque, como se comprenderá, era precisamente la «evolución» barroca de aquel concepto de la *inventio* la que legitimaba en cierto modo la pervivencia de esa vieja tarea personal de selección y anotación —aun a costa de limitarla de modo creciente a una fugaz consulta de fuentes «de segunda mano»[25]—, y la que, por lo mismo, atemperaba cualquier crítica a su paulatino abandono, desde una revisión de su parco papel (el de simple intermediario entre la poliantea y el sermón) en el conjunto de los usos compilatorios demandados por la nueva oratoria.

Algo de todo ello deja traslucir, por ejemplo, un texto aparentemente tan ambicioso como el *Compendium totius artis bene dicendi* de Jacobo de Santo Domingo. Hacia 1663, el autor insistía, con más motivos que nunca, en la consabida abundancia de materias que exigía el adorno del sermón, y en la cuidada reflexión que debía acompañar la disposición de esa misma materia en el discurso: «una y otra vez», afirmaba el dominico, «debe el orador examinar aquello que reunió y, atentamente, pensar qué sea lo más apto

[23] Regio, *Orator christianus*, p. 326. Para el lugar de la obra de Regio en el panorama de la retórica barroca, ver Fumaroli, 1994, pp. 186-90. De su influjo en las reflexiones hispánicas sobre el género ejemplar me ocupo en Aragüés Aldaz, 2002.

[24] Baste contrastar los testimonios de Lohner o de Regio con los de Caussin, o con los muy anteriores de Juan de Guzmán, quien, ya en 1589, planteaba en su *Retórica* dialogada las ventajas de la factura del *codex* personal, ante las dudas de quienes proponían «excusar» esa labor con la lectura de «algunos autores» (López Poza, 2000, p. 191).

[25] Ver, sin ir más lejos, los *Dictámenes discretos* del trinitario Simón de Rojas (en Ledesma, *El consejero christiano*, p. 53), que prolongan, con cierta convicción, aquel uso de la escritura para el acopio de materias, en su doble proyección pedagógica y profesional: «El buen estudiante ha de trabajar la pluma en la mano, haciendo apuntamientos de lo mucho que lee y oye, y en un cuarto de hora se hallará pronto en lo que costó muchos días de estudio. Cada día ha de escribir el predicador un concepto, el confesor un caso de conciencia, una consecuencia el metafísico, y se hallarán al cabo del año con trescientos sesenta y cinco materiales para aplicar al púlpito, al confesionario o a la cátedra, que es grande interés a poca costa».

para el exordio, qué para la introducción o el principio, qué sea lo más pertinente para el desarrollo natural del sermón —*quid ad progressum naturaliter sequatur*—, qué, por ser más eficaz, haya de reservarse para la peroración». En apenas un par de folios, el *Compendium* recorría aquel mismo itinerario largamente descrito por Erasmo en la *Copia*. Un camino que conducía de nuevo de la lectura a la escritura, del acopio de materias a su proyección en el discurso, pero que ahora ya no sentía como indispensable ese prolongado nexo que el humanismo conoció bajo el nombre de *codex exceptorius*. Desde una cierta indiferencia —o mejor, desde la mera constatación de los nuevos modos oratorios—, Jacobo de Santo Domingo concebía el hallazgo de una adecuada serie de razones y argumentos (*rationum et authoritatum collecta sufficienti*) como un ejercicio puntual, repetido para la elaboración de cada sermón, y nacido indistintamente de la previa preparación de un cartapacio manuscrito o del más rápido acceso a los índices de los impresos disponibles en aquel momento (*breviter percurrendo librorum indices, aut sibi ante dispositas ad quamlibet materiam collectiones*). Muy poco había de resignación, en efecto, en las palabras de quien se atrevía incluso a ofrecer la primera parte de su obra como un auténtico tesoro de materias, como instrumento impreso, al fin, para el lector escasamente dispuesto a rescatar aquellos viejos usos del «acopio» manuscrito[26].

Por allí comenzaba a insinuarse, en efecto, el olvido «puntual» del *codex* en tantos otros tratados del período, como el debido al mercedario Alonso Remón. Y no es que a su *Espada sagrada* le faltaran detalles sobre ese minucioso proceso de elaboración del sermón, descrito desde el mismo momento de su encargo. «Llegado, pues, el punto de que al predicador se le haya encomendado el sermón, o le corra obligación de hacerlo», proponía el mercedario, «lo primero que ha de hacer [es] retirarse a su recogimiento» para elevar al cielo todas sus oraciones. Un adecuado preámbulo, en fin, para una preparación de la materia predicable iniciada con la consulta del misal (para meditar «la letra del Evangelio de aquel día» y hacerse dueño «de lo contextual y lo literal por algún autor que exponga e interprete con claridad la letra de los Evangelis-

[26] Ver Santo Domingo, *Compendium*, pp. 3-4: «*Ad primum ergo efficiendum in hoc primo libro tantam materiae copiam indigitabimus, ut si inops sit orator, ipsa eius inopiam efficit copia*». También Suárez de Figueroa, a la zaga de su fuente (la obra de Panigarola), recomendaba un elenco de lecturas útiles para el sermón, todas ellas de carácter «enciclopédico». Ambos aludían a la necesidad de seleccionar esa materia ingente —de convertir, en definitiva, la «selva» de argumentos en «jardín»— antes de su proyección en el discurso. No queda claro en sus palabras, sin embargo, si esa labor conlleva la cuidada preparación de un *codex* o tan sólo la ordenación puntual, para cada sermón, de las secuencias recogidas en una lectura inmediata de los *instrumenta eruditionis* (ver Panigarola, *Prattica*, pp. 357-59, y el estudio de Cerdan, 1987).

tas») y con una mirada al Evangelio para descubrir «qué oración o período hace más con el propósito de la festividad o a la solemnidad de aquel día, y de la materia o fin para que se predica». Tras la necesaria meditación sobre lo leído («tras de esta hipótesis o suposición, estará bien levantar con el pensamiento lo que juzgase por más a propósito de aquel sermón y Evangelio»), la fábrica del sermón había de culminar, cómo no, con el hallazgo de todas aquellas autoridades y pasajes necesarios para confirmar y adornar su *thema*. Pero nada, según decíamos, quedaba ya aquí de esa paciente y prolongada preparación del *codex* sobre la que Miguel de Salinas fundaba el éxito de cualquier discurso. Antes al contrario, el «orador» de Remón había de «acudir a las tablas de los libros que tiene más en costumbre usar por los abecedarios de las materias de los misterios o doctrinas, según como tuviere de ser el sermón», que «ellos le descubrirán en dónde y con qué pueda componer y apoyar la lección que hizo, y lo que de nuevo inventó». A ningún lector extrañaría, seguramente, que el resto de los preceptos de la *Espada sagrada* se fueran en un breve recorrido por los más frecuentados anaqueles de la biblioteca erudita del Barroco. Aquella misma biblioteca que había eclipsado para siempre la necesidad del *ars inveniendi* que Erasmo imaginara hacía algo más de un siglo[27].

Aquella radical transformación del espíritu del cartapacio —y el abandono de su escritura, emanado de ese mismo cambio— constituyen dos signos paralelos de la creciente especialización del oficio de la retórica en los púlpitos barrocos. Importa muy poco que una concepción meramente «instrumental» del *codex* pueda rastrearse ya en una obra como la de Mateo Gribaldo, detenida en 1544 en los beneficios del acopio exclusivo de sentencias y *regulas* legislativas para el ejercicio profesional de la Jurisprudencia. Al fin y al cabo, era la propia especificidad de ese ámbito —su posición cenital, incluso, en el conjunto de los saberes que definían el *cursus* universitario— la que legitimaba la «limitación» temática de su cartapacio (un cartapacio que, por lo demás, parece todavía sustentado en una paciente lectura de fuentes «de primera mano», en un anotación «paulatina» y constante, dictada por aquel viejo tópico que daba título al pasaje en su obra: *Nunquam parcendum calamo*[28]). A cambio, la oratoria sagrada aspiraba todavía en esas fechas tempranas a ser la más digna proyección de una elocuencia convertida en el eje de todo el aprendizaje escolar, al arrimo de su ubicación justo en el centro del edificio renacentista de las buenas letras: y es esa dimensión escolar, ese carácter ancilar, si se quiere

[27] Remón, *Espada sagrada*, fols. 21v-23r.

[28] Gribaldus, *De ratione studendi*, p. 130: «*Debet itaque iuvenis cum ex lege aliqua memorabilem regulam vel sententiam notaverit […] sub congruis locis ac titulis referre*».

—en tanto materia indispensable para el hombre civil y el religioso, para el predicador evangélico o para el teólogo—, la que justificaba la concepción del *codex* como un espacio «indiferenciado» donde custodiar todo un elenco de paradigmas éticos y estilísticos, de materias útiles, a un tiempo, para la reflexión personal y para su utilización en el discurso público[29]. Apenas tres años antes de que viera la luz el citado texto de Gribaldo, el mismo Salinas había insistido en los beneficios de ese acopio «instrumental» de ejemplos y sentencias en todos los ámbitos de la elocuencia, de la exhortación familiar a la preparación profesional del sermón, pasando por la composición «de encargo» de cualquier texto literario o historiográfico. Pero ello no implicaba, en ningún caso, una renuncia a todos aquellos principios sobre los que Erasmo había sustentado la defensa erudita del *codex:* su escritura meditada y progresiva, prolongada a través de toda una vida de lectura y estudio, la casi absoluta identificación, en fin, entre lo anotado y lo aprendido, entre lo sabido y lo proyectado en la cátedra o en el púlpito. Una concepción ciertamente universal del *ars compilandi*, según decíamos, que poco o nada tiene que ver con su definitiva disolución, un siglo más tarde, en dos tareas «de anotación» que tan sólo con cierta generosidad podemos entender como complementarias: la modesta pervivencia del «cartapacio de apuntes» en el ámbito de la pedagogía jesuítica, pongamos por caso, y la preparación, por parte del orador evangélico, de aquel útil repertorio de formas para la autorización y el adorno de un sermón adecuado a las exigencias de «actualidad» del exigente auditorio barroco. En ese contexto, la ampliación y perfeccionamiento de todas las técnicas de la compilación impresa —la reordenación de tantas polianteas, la constante adición de tablas e índices a algunas otras obras nacidas con una vocación algo más amplia— constituía a un tiempo la última razón para la pervivencia del cartapacio y el primer motivo para su abandono: la senda que conduce desde la conversión del *codex* en «filtro» personal de aquella vorágine de «tesoros» hasta su definitivo olvido —en favor de una consulta *ad hoc* de aquella biblioteca erudita—, era, sin duda, la más transitada por el *ars inveniendi exempla* a la altura de 1650. Y, seguramente, lo fue en ambos sentidos[30].

[29] Al respecto, de nuevo Fumaroli, 1994, pp. 17-34.

[30] El último paso en ese lento olvido del *codex* —y en su sustitución por la lectura de las obras impresas— es, obviamente, la mera consulta, por parte del orador, de los sermones difundidos por las prensas barrocas. Una actitud censurada por Pedro de Miranda no tanto por la ausencia de cualquier esfuerzo personal, cuanto por suponer un modo de difusión de todos los vicios de la prédica contemporánea. De hecho, Miranda opone ese tipo de lecturas a los más saludables —ética y estilísticamente— «libros de devoción» (Miranda, *El Bautista español*, pp. 86 y ss.).

3. Una erudición nueva

Memoria y entendimiento

Al margen o al amparo de ese *codex* «menor», la consolidación barroca del nuevo *ars inveniendi* hubo de llevarse a cabo desde el pago de algunos tributos ciertamente gravosos. En el mejor de los casos, el de una anotación que había perdido de vista para siempre aquellas «fuentes primeras» rescatadas por el humanismo, y que, a cambio, amenazaba con perpetuar el influjo en las letras cristianas de toda una legión de «errores» y «herejías» camuflados entre los folios de los primeros centones del Quinientos[31]. En el peor, el olvido del *codex* implicaría el abandono de dos de los pilares esenciales de la pedagogía humanística: la necesaria reflexión sobre el «orden del Universo», emanada de aquella elección de un sistema de *loci* donde ubicar correctamente la materia ejemplar, y la memorización de toda esa «materia» —su aprendizaje «de coro o poco menos», como proponía Salinas—, al amparo del meditado proceso de lectura y escritura que sostenía su propia elaboración material.

Cuando el mismo Salinas mostraba, capítulo a capítulo, la compleja ordenación de su «libro blanco» de anotaciones —un libro iniciado con el consabido esquema escolástico de los vicios y de las virtudes, continuado con una suerte de «escala de ser» que recorría en orden descendente todos los estadios de la Creación, y culminado con una más que curiosa «vuelta al mundo» para el rastreo de aquellos *loci* no considerados en las dos secciones iniciales[32]— no pretendía, seguramente, sino orientar los primeros pasos de sus jóvenes lectores en la preparación meramente «instrumental» de sus cuadernos. Pero el solo detalle con que esa labor se exponía en la *Rhetórica*, la insistencia, incluso, en los beneficios «profesionales» que el cuidado dispositivo había de ofrecer para la elaboración de cualquier escrito, otorgaban a sus palabras, casi sin quererlo, una dimensión harto más trascendente que la sugerida por la proverbial modestia del jerónimo aragonés. Desde su aparente linealidad, la ordenación personal del *codex* orientaría no sólo aquella íntima comprensión del «orden del universo», sino también todas las direcciones de una creación literaria dictada por ese mismo juego de «afines y contrarios» que imbricaba la ordenación de los vicios y de las virtudes en los cuadernos, la configuración definitiva de un sermón público —oral o escrito— tejido, como el propio cartapacio, sobre aquel irrenunciable itine-

[31] Ver Biondi, 1981, p. 64, al propósito de la denuncia de Possevino en torno a la presencia indiscriminada de «*non minus haereticos quam catholicos interpretes*» en las misceláneas jurídicas.

[32] Ver Aragüés Aldaz, 2000.

rario que llevaba de Dios a sus criaturas, y, entre estas últimas, del hombre al animal o a la piedra. Y algo de todo ello había de perderse en ese paulatino olvido del cartapacio, en su sustitución por la consulta de un elenco de tesoros y florilegios sentidos seguramente como garantes de la pervivencia de esa misma reflexión sobre la relación entre todos los entes —materiales y espirituales—, pero crecientemente decantados por una parca disposición alfabética que anunciaba, ya sin ambages, la disociación de aquellas dos tareas —el estudio y la «cita» profesional de la literatura ejemplar— tan estrechamente imbricadas en los textos fundadores de Erasmo o de Miguel de Salinas[33].

Es en esos mismos textos donde la tópica consideración del códice y la poliantea —de toda la escritura— como adecuado apéndice de la memoria humana, hallaba su justo contrapunto en el elogio de las virtudes mnemotécnicas de los propios usos de la anotación. Un siglo más tarde, el abandono de esta última labor había de rescatar todas las cautelas, todos los recelos eruditos que, con cierto aire tópico y alguna parte de exageración, manifestara Luis Carbone hacia el pernicioso «invento» de la biblioteca en el contexto de su *laus memoriae: «Longe melior est memoriae quam bibliothecae usus: primum quidem, quia bibliotheca introducta est ob memoriae vitium»*[34]. Un asunto en absoluto menor al propósito de

[33] Para la creciente ordenación alfabética de las polianteas, ver López Poza, 2000, p. 196. Por lo demás, es la «biblioteca erudita» del Barroco la que alienta la pervivencia de aquella vieja *episteme* renacentista de la «analogía» y la «semejanza» a la que aludíamos algo más arriba, en oposición a los avances de la ciencia moderna (ver Rodríguez de la Flor, 2002, pp. 231-46; para el lugar que en esa pervivencia desempeña la propia preocupación por lo modos gráficos y dispositivos del libro, pp. 333-42: «Metamétrica. La razón gráfica barroca»). Otra cuestión es, claro está, que las taxonomías fijadas por la ciencia moderna se apoyen también, en buena medida, en ese mismo perfeccionamiento de las técnicas de organización del impreso. Por lo demás, la imposición del orden alfabético en esos repertorios científicos constituye, seguramente, el mejor índice de una nueva concepción del mundo, de una *episteme* basada en la búsqueda empírica de «identidades» y en la paulatina postergación de la idea de «analogía o ejemplaridad» divina (ver Géal, 1999, pp. 584-89, con una excelente información bibliográfica).

[34] Ver Carbone, *De officio oratoris*, pp. 392-93: «*Deinde, quia est omnibus: tum divitibus quam pauperibus communis. Praeterea bibliothecae usus non post esse ubique et semper; memoriae vero maxime: de die, de nocte, domi, foris, in hac et in alia vita. Postea, per memoriam efficimur similis Angelis, qui cum omnia mentem contineant, nulla bibliotheca indigent sicuti nec primi parentes indigebant, nec Deus indiget*» (un análisis global de la obra de Carbone en Fumaroli, 1994, pp. 182-86). Para la vinculación entre la factura del *codex* y el aprendizaje de la materia anotada en el caso de Salinas, ver Aragüés Aldaz, 2000. También el citado Gribaldus, *De ratione studendi*, p. 130, se hacía eco de esa cuestión («*Id tandem firmiter retinemus, quod nostro ingenio ac sudore paravimus*»), al paso que insistía en la idea del cartapacio como «sustituto» de la memoria. Para la relación entre la disposición de las polianteas y las artes de la memoria, ver López Poza, 2000, p. 197. No es cuestión de insistir aquí en la tópica relación entre el adormecimiento de la memoria y la falta de ejercitación en la lectura y

una disciplina que había cifrado su dignidad en la pervivencia de un viejo tópico, de una idea convertida en emblema de todo el academicismo oratorio: «*eloquentia cum sapientia coniungenda*».

Voluntad

La enunciación de ese tópico ilumina más, si cabe, el lugar que la lenta transformación del *ars inveniendi exempla* había de ocupar en la obra de Caussin como cifra y símbolo de toda la decadencia de la oratoria contemporánea, como la manifestación más clara, si así se desea, de su distancia con respecto a unos métodos humanísticos sentidos como norte y modelo para la restauración «clasicista» de la disciplina. Y, sin embargo, esa lectura «diacrónica» de los problemas de la erudición ejemplar —su ubicación en la encrucijada del propio devenir de toda la retórica— no fue, seguramente, el escenario más frecuente sobre el que plantear aquella vieja cuestión en algunos tratados contemporáneos. Nada de nostalgia, nada de lamentos, había, por ejemplo, en las reflexiones tardías de un Tobías Lohner, para quien, seguramente, los postulados de la *Copia* erasmiana poco tenían que decir al respecto de los problemas específicos que el *ars inveniendi* suscitaba a la altura de 1680. Alejado de la literatura humanística por casi dos siglos de erudición ejemplar, el último academicismo barroco dictó sus propias leyes para la calificación —profesional e incluso ética— de aquella labor de acopio, que sentía ya como irrenunciable la presencia de esa nutrida nómina de *instrumenta* generada por las prensas contemporáneas.

De hecho, la galería de «vicios» y «virtudes» profesionales fijada por la nueva preceptiva aspiraba tan sólo a valorar, a jerarquizar, todos los usos posibles en la necesaria tarea del conocimiento y manejo de esa copiosa biblioteca, a indagar, si así se quiere, las ventajas y los inconvenientes derivados de aquella auténtica inflación editorial, (de aquel rápido —pero arriesgado— acceso a una materia ejemplar ingente). En ese contexto, la idea de selección había de desbordar incluso su notable papel en las primeras consideraciones erasmianas, para erigirse en el auténtico centro de toda la reflexión barroca sobre el *ars inveniendi:* una labor de selección sentida como único modo de legitimar la oferta «editorial» de ciertos compendios —nutridos de una materia ya dispersa en

---

la escritura, recordada por Francisco de Castro en su *Rhetórica*, p. 211: la «*nimia legendi aut scribendi assiduitas*» figura, en efecto, en el amplio elenco «*De rebus quae memoriae imminuunt*» recogido por el jesuita, donde también se alude a los daños de la «*tumultuaria et confusa lectio*», entre tantas otras causas curiosas: la ebriedad, la ingestión de algunos alimentos —«*olera et legumina, praecipue allium, caepe, porrum et raphanus, casseus, lac & quae in stomacho diu haerent, ut carnes pingues, aut sale conditae*»—, los «afectos inmoderados», o el propio influjo del viento —«*venti solito saeviores ab Aguilone et Meridie flantes*»—.

otras colecciones[35]—, pero también, seguramente, como el último espacio de «decisión» para el orador barroco en el cada vez más breve camino que conducía del libro al discurso, de la fuente a la cita.

La ausencia o la mera «instrumentalización» del *codex* privado, la generalización de unos tesoros de erudición comunes a toda la prédica contemporánea, delataba así toda la tensión inherente a esa arriesgada búsqueda de unas autoridades quizá demasiado reconocibles para el exigente auditorio del último Barroco. Y no otra cosa pretendía decir el ya citado Alonso Remón cuando oponía las «copiosísimas librerías» de los hombres «provectos y doctos» a la limitada biblioteca de los predicadores principiantes, «que de ordinario son o religiosos o clérigos pobres, que cuando mucho alcanzan algunos libros a que llaman *lugares comunes*»[36]. En todo caso, es ese mismo juego el que arroja una nueva luz sobre aquel creciente escepticismo, sobre aquella suerte de «dejación» que, al propósito del hallazgo de «conceptos predicables» en los libros, manifestaba Melchor Fuster en su *Brevísima método de componer sermones.* Un asunto, en efecto, para el que no cabían «singulares reglas, porque pende del ingenio y natural de cada uno, y de la inspiración que en la ocasión le dé el Espíritu Santo», y en el que la diferencia entre la «buena y la mala elección» parecía estar dictada por el capricho personal de los oyentes (que aquellas «propuestas, realces y textos que a un predicador tal vez le parecerán excelentes» gustarán «a pocos o ninguno del auditorio», y, en cambio, «a otro predicador, cuanto le parece a él bien, agrada a la mayor parte»).

Las palabras de Fuster anuncian todo el espacio que la «biblioteca erudita» del Barroco había ganado a la imaginación personal, incluso al propósito de dos géneros —el concepto predicable, según decíamos, y el símil— harto más proclives a la originalidad y a la invención que la desnuda anécdota histórica. Cuando José de Ormaza reflexionaba sobre la realidad de esos mismos géneros en la prédica contemporánea, sobre la oposición entre la «viveza de ingenio» propia del símil tradicional y la absurda proliferación de conceptos y agudezas en el nuevo sermón, había de hacerlo ya desde un léxico al parecer inevitable en esas fechas tardías: que «han podido, cuantos lo han intentado, hacer *libros*» de «aquellos

[35] Valgan, como testimonio de todo ello, las tópicas palabras de Juan de Rojas, en el «Prólogo al lector» de su *Cadena de ejemplos y milagros*, s. f.: «Muchos y muy eruditos libros compuestos de sucesos ejemplares y escritos por graves autores corren por el mundo, pero si gustares de aplicar a éste la vista, creo has de reconocerlo por el más copioso y tocar con la experiencia la propiedad con que se encadenan, así los ejemplos como los milagros, asegurándote que los que aquí escribo los he visto en pocos de los modernos, con haber leído muchos».

[36] Remón, *Espada sagrada*, fols. 23v-24r. Para la modestia de las bibliotecas privadas de los eclesiásticos en la Contrarreforma, ver Julia, 1998.

conceptillos del porqué», y «esotro de los símiles» es «mercaduría que, si no la produce el ingenio de cada uno, poco puede adquirir con el estudio, y mal se pueden hacer ni aun *cartapacios*»[37].

En ese universo de «libros» y «cartapacios», y como bien comprendiera Ormaza, la propuesta de ejemplos históricos en el discurso había de cifrar toda su novedad, toda su originalidad, en una adecuada selección de la ingente materia ofrecida por las colecciones al uso. Ajeno por definición a los riesgos y a los beneficios de la manipulación verbal, limitada la capacidad de su «adorno» personal a un modestísimo *ars tractandi*, el *exemplum* heredaba así las virtudes y los vicios de un «arte del acopio» común a todas las «fuentes de la invención», pero constituido, en el caso del género que nos ocupa, en el eje implícito y explícito de toda su poética. Y es en esa misma labor de lectura —de constante actualización bibliográfica— donde el orador había de hallar buena parte de la legitimación de su oficio, aquella misma «dosis de heroísmo» anhelada por Caussin y que, al propósito algo más general del hallazgo de «lugares comunes», Denis Petau indagaría en una enésima propuesta sobre la escritura del *codex:* una escritura que parecía rescatar, a la altura de 1650, aquella misma fusión entre *eloquentia* y *sapientia* sobre la que Erasmo había fundado su «arte de la cita», pero que había de quedar reservada ahora, paradójicamente, al orador maduro, a todo aquel que, versado en el conocimiento de los pormenores de la «biblioteca erudita» («*paulum usu librorum, iudicio maturior*»), supiera obviar todo aquel fárrago de materias, para anotar tan sólo lo más necesario y, quizá ante todo, lo menos conocido («*ea tantum seligat quae minus trita vulgo, aut ad usum certe quotidianum necessaria sit*»[38]). Al fin y al cabo, como observara Pelletier por esas mismas fechas, al orador evangélico cumplía preparar para su discurso un ramillete breve de ejemplos («*ut ne sis nimius in longa exemplorum serie concatenanda, quod puerum sapit; pauca omnino & certa proferes*») o, cuando menos, no demorar en exceso la narración de aquellas historias más trilladas («*vel si multa celerrime & quasi in transitu decurres, praesertim si pervagata fuerint & trita*»), porque los «soberbios oídos de los eruditos siempre esperan escuchar algo exquisito». La búsqueda de esa selecta novedad, de esa satisfacción del auditorio, era, exactamente, el único anhelo que el viejo *ars inveniendi exempla* podía mantener en esos momentos[39].

[37] Ver, respectivamente, Fuster, *Brevísima método*, 1681, p. 13, y Ormaza, *Censura de la elocuencia*, ed. Ledda y Stagno, p. 71. De las críticas de Ormaza al abuso de la poliantea se ha ocupado López Poza, 1990, pp. 64-65.

[38] La reflexión de Petau figura en su epístola a Rodolfo Maresio (Petau, *Epistolae*, pp. 252-53). Una aproximación a la figura del autor, en Fumaroli, 1994, pp. 392-407.

[39] Pelletier, *Palatium eloquentiae*, p. 145 (un análisis global de la exigente obra de Pelletier, «teórico de la sofística sagrada», en Fumaroli, 1994, pp. 343-49).

La biblioteca ejemplar

Cuando Tobías Lohner recomendaba la selección de un número limitado de libros para la composición de la «biblioteca del predicador» («*pauci sed utiles libri comparandi*»), cuando sentía, incluso, la posesión de esa moderada librería como medio para evitar los riesgos de la «curiosidad» y la «distracción» («*ad curiositatem, quae in evolutione multorum librorum reperitur, & non modice animum distrahit evitandam*»), no hacía sino repetir aquellos mismos tópicos que había hecho suyos Miguel de Salinas un siglo y medio antes. También la elaboración del «libro blanco» del jerónimo aragonés se concebía como adecuado contrapunto al «apetito desordenado de saber», que «tener este cuidado de sacar lo bueno creo yo que hacía a los viejos ser más doctos con pocos libros que agora con muchos» y «por ver que los muchos libros dan apetito de verse todos y no puede ser sino apriesa […] juzgaron por dañoso el mucho número de libros». Nada tiene de sorprendente, en efecto, la continuidad de una idea inherente al propio ejercicio de la selección y reforzada, desde el ámbito escolar, por algún otro tópico de tono próximo, como el recordado por Suárez de Figueroa en *El Pasajero:* «regla es certísima bastar un libro a quien estudia y quiere aprender, mas no mil a quien escribe y quiere enseñar»[40]. Pero es cierto de nuevo que esa aparente continuidad había de diluirse desde cuantos matices definen la erudición ejemplar en el Barroco: la misma oscilación del *ars inveniendi* hacia uno de esos dos polos recordados por Suárez de Figueroa —el de la escritura y la ostentación, en detrimento del «estudio», según indicábamos—, la oferta editorial de un elenco de florilegios crecientemente especializados, la propia imposición de un interés por la biblioteca como «lugar de encuentro» de toda la escritura[41]; todo aquello, en fin, que justifica que la «breve biblio-

---

Ver, por ejemplo, Ormaza, *Censura de la elocuencia,* ed. Ledda y Stagno, p. 18: «Gástanse de las cuatro partes del sermón, por lo menos las tres en contarnos historias que no ignoran los niños y, cuando las ignoraran todos, nada importara para que el reparo y la aplicación se entendieran sin tanto follaje, entre el cual se pierden, más que se descubren». La crítica de Ormaza no se dirige tanto hacia la utilización de ejemplos demasiado conocidos, cuanto a la costumbre de narrarlos con un detalle innecesario, según los citados presupuestos de Pelletier. Es asunto este último que afecta directamente al *ars tractandi exempla,* como lo testimonian también las palabras de Caussin, *De eloquentia,* p. 33: «*alii tritas & communes historias a capite ad calcem citant, Xerxes, Alexandros, Romulos, Fabios semper habent in ore, de suis temporibus nihil dicunt*».

[40] Las palabras de Suárez de Figueroa, en Cerdan, 1987, p. 77. También fray Simón de Rojas se haría eco del tópico: «para ser uno buen estudiante, bástale un libro de la facultad que profesa» (en Ledesma, *El consejero christiano,* p. 53). Y ver, respectivamente, Lohner, *Instructio practica septima,* pp. 11-12, y Salinas, *Retórica,* ed. Sánchez García, p. 198.

[41] Merece la pena reproducir las palabras de Géal, 1999, p. 583: «Cette évolution peut s'interpréter comme le passage d'un système de représentations du

teca» sugerida con aquella modestia por Lohner contara con no menos de un centenar de entradas.

Posturas como las de Agustín de Jesús María, tan riguroso a otros propósitos, y aquí conformado con la escueta cita de la *Polyanthea* como fuente única para el adorno de todo sermón, son, de hecho, excepcionales en la época. Y lo son, tanto o más que por su parquedad, por ese aire de sinceridad que transparentan, por ese deseo de ordenar los libros usados por el predicador, más allá de la proliferación, en tantas otras preceptivas, de un elenco ideal de «fuentes», tantas veces citadas «de segunda mano»[42]. Esa distancia entre la librería del orador y el universo de la escritura ejemplar —entre la «biblioteca» y la «bibliografía», así pues— es la que explica en gran medida la enorme variedad que, al respecto de esas lecturas, manifiestan las retóricas y artes de predicación barrocas. Una variedad en la también concurren, obviamente, el propio gusto de cada autor, la particular devoción a la bibliografía generada por cada orden o cada nación, y la evidente tensión entre la escritura antigua y la más reciente que parece informar el conjunto de las reflexiones sobre la literatura ejemplar en el período.

Pero es en ese mismo laberinto de la cita y la autoridad donde había de apreciarse con mayor nitidez el progreso de aquella galería de tesoros y florilegios que alentaba las quejas de Caussin casi al inicio del siglo; un progreso que tan sólo acertaban a quebrar, desde dos ópticas diversas, plumas tan exigentes como las de Thomas Stapleton o Francisco García del Valle. El primero había de hacerlo integrando en su elenco de «fuentes propuestas» al orador, y junto a los repertorios de mayor actualidad —Valerio Máximo, Bautista Fulgosio, Domicio Brusonio, Marco Marulic, el Volaterrano—, aquella otra vía, harto más ambiciosa y menos transitada en esas fechas, de la escritura ejemplar: aquella misma historia añorada por Caussin y aquí resumida en un elenco descendente de textos religiosos (de la Sagrada Biblia a las historias eclesiásticas de Eusebio, Teodoreto o Evagrio, y de allí a las modernas vidas de Santos de Lorenzo Surio) y en una nómina nada desdeñable de escritos profanos, entre los que figuraban las obras

---

savoir dominées par l'imaginaire du livre (l'imprimé lui conférant une dimension d'«universalité» supérieure) à un schéma qui consacre le triomphe de l'imaginaire de la bibliothèque proprement dit: le texte en tant que tel est moins valorisé que l'infinité des possibilités de mise en relation des textes entre eux».

[42] Jesús María, *Arte de orar*, fol. 84r. Al respecto de esa mera copia de un elenco de fuentes, es paradigmático el caso de Suárez de Figueroa, quien repite en *El pasajero* aquella misma bibliografía recomendada al orador por Panigarola (ver Cerdan, 1987). Ambos autores citan los *Dicta et facta* de Marco Marulic y los *Exempla virtutum et vitiorum* (la obra de Peraldus o, quizá con más razón, el compendio que Maior —ver más abajo— atribuiría a Augustinus a Biella, *ca.* 1486).

de Séneca, las *Vidas* de los emperadores o las *Vidas* de los filósofos de Diógenes Laercio. Por el contrario, la originalidad de los consejos de García del Valle —tan acorde a la propia «novedad» de su obra— había de rastrearse por la vía del silencio: por la ocultación absoluta en su elenco de todos aquellos ejemplarios bien conocidos por sus lectores —y, seguramente, por él mismo—, y que aquí cederían su lugar a una curiosa «biblioteca» en la que no faltaba el recuerdo de Justo Lipsio, el de Fray Luis de Granada, o incluso el de la *Philosophia* de Juan de Torres, fuente teórica para una cabal comprensión de la *vis exemplorum*[43].

La novedad de ambas propuestas, su superación del estrecho marco de los progresos de la *compilatio* impresa, tan sólo puede calibrarse adecuadamente desde su contraste con los consejos, algo más convencionales, del resto de las preceptivas contemporáneas. Y ello al margen de ese juego de lecturas y preferencias, de diversificación estilística, incluso, al que más arriba aludíamos, y que justifica la distancia entre la «actualidad» de la breve nómina propuesta por el mercedario Gabriel de Santa María —autor, a la sazón, de un *Prontuario de exemplos*—, y el amplísimo catálogo de fuentes ofrecido al mismo respecto por Juan Rodríguez de León, donde se vinculaban, sin solución de continuidad, las letras más antiguas y las más recientes:

> Anónimo ilustrado por Hemberto Rosfucides, San Gregorio y el Turonense, Juan Mosco o Evirato en su *Prado espiritual*, Pedro, abad cluniacense, Cesario Hestarbaquiense (con notas de Tilmano Bredembaquio), Tomás Cantipratense, San Buenaventura, en los ejemplos que unos atribuyen a Silvestro Prierio, y otros a Nicolao Hanapo, Juan Nider (con notas de Georgio Colvenerio) en el libro que llamó *Formicarium*, Juan Fayo, abad de San Bavonio, en su *Manipulo Exemplorum*, Henrico Heriale en su *Promptuario* (que sacó de Vincencio Belvacense), Marco Marulo Espalatense, Mateo Radero, Mateo Limpio, Valerio Veneto, Augustino Manno, Juan Felicio, Astulfo Serafino, Racio y Tomás Porcacio[44].

Al margen de la sospechosa acumulación de entradas, la sola enunciación de esa veintena de obras y autores demuestra el lugar que la escritura latina seguía ocupando hacia 1640 en los anaqueles de aquella —ideal, por lo extensa— «bibliografía ejemplar». Y,

[43] Stapletonus, *Promptuarium morale*, «*Praefatio*», s. f., y García del Valle, *Evangelicus concionator*, «*Index, sub voce "exemplum"*» (para la originalidad del texto, ver Aragüés Aldaz, 2002).

[44] Rodríguez de León, *El predicador de las gentes*, fol. 139r-v. Y ver Santa María, *El predicador apostólico*, p. 278. El citado *Prontuario* se incluía en el cuerpo de esta última obra, junto con una serie de *Milagros de Nuestra Señora*. En la presentación del *Prontuario*, Gabriel de Santa María citaba el *Speculum exemplorum*, las *Flores exemplorum* (la obra de Daveroult) «y el (ejemplario) que escribió el padre Alejandro Faya».

quizá por lo mismo, hace demasiado manifiesto el olvido de un texto algo más ambicioso, de una obra que supo asumir todos los beneficios de esa conciencia de «intemporalidad» que, casi sin quererlo, transparentaba también el acumulativo pasaje de Rodríguez de León: me refiero, claro está, al *Magnum speculum exemplorum* revisado por el jesuita Jean Maior en los inicios de la misma centuria.

«Magnum speculum»

La propia génesis de esta última obra legitimaba su posición central en las bibliotecas eclesiásticas del Barroco, aquel mismo lugar que llevaría a Barcia Zambrana a recordarla como uno de los dos pilares exclusivos —junto al *Itinerario* castellano de Andrade— para el adorno, por vía ejemplar, del sermón evangélico[45]. No en vano, el anónimo *Speculum exemplorum* podía presumir de haber asistido, desde su curioso itinerario bibliográfico, a todos y cada uno de los momentos esenciales de la historia del género en los tres últimos siglos. Su origen tardomedieval, su difusión por parte de las primeras prensas europeas, constituían, en efecto, el ilustre linaje de un texto al que Maior había de otorgar su sello barroco desde una sutil modificación de su título —aquel *magnum* inicial tan elocuente al propósito del nuevo enciclopedismo— y desde la suma de una copiosa serie de ejemplos ausentes en su redacción original. En la nómina de autoridades consultadas para la reescritura parcial del texto no faltaban algunos autores anteriores a esa primitiva redacción medieval —San Buenaventura o Vicente de Beauvais, entre otros—, contemporáneos casi rigurosos de su *anonymus collector* —Alejandro de Alejandro, Fulgosio, Tomás de Kempis, Juan Nyder— y, ante todo, toda una galería algo más reciente de escritores (Antonio de Siena, Bredenbach, Platus, Vasaeus, Surio, Pinello, Blosio, Pedro Canisio, Pedro Mateo, Bellarmino, Razzi, Botzius), sentida quizá como símbolo de la pervivencia del género en la centuria recién finalizada.

Y, seguramente, no era ni siquiera esa adición de una materia nueva la que otorgaba su proyección más actual al compendio

[45] Ver Barcia Zambrana, *Despertador christiano*, «Introducción exhortatoria». Para la obra de Andrade, ver Cuevas, 1989. Otros ejemplarios castellanos, recordados por Cuevas, son la *Muerte en vida y vida en muerte* del mejicano Diego Basalenque o los *Ejemplos de doctrina cristiana* de Eusebio Nieremberg. Añádase la ya citada *Cadena de ejemplos y milagros* de Juan de Rojas, el propio *Prontuario* de Santa María y una obra algo anterior: el *Fructus sanctorum* de Alonso de Villegas, ed. Aragüés Aldaz, nutrido con más de tres mil anécdotas morales. Por lo demás, son muchos los textos de devoción que incluyen series ejemplares. Valga como testimonio el *Libro del reino de Dios y camino por do se alcanza* de Pedro Sánchez («confirmado con ejemplos y sentencias de los santos»), publicado en Valencia, en 1611.

corregido por Maior. Antes al contrario, era la sola voluntad de situar en los preliminares un cumplido listado alfabético de esas mismas autoridades («*Nomina et aetas authorum, ex quibus adiectitia exempla deprompta sunt*») la que nos sitúa de nuevo en ese tránsito de la «biblioteca» a la «bibliografía» al que aludíamos algo más arriba. Un itinerario conceptual que esos preliminares recorrerían una vez más para ofrecer un segundo elenco de «autores que escribieron libros de ejemplos o en sus obras incluyeron abundantes ejemplos» («*Enumeratio authorum qui ex professo exemplorum libros scripserunt vel suis operibus crebra exempla intersperserunt*»). De nuevo bajo un pertinente orden alfabético, de Aegidius Aurifaber a las *Vitae PP. Aegyptiorum*, la *Enumeratio* ofrecía un impagable repaso por un centenar de obras y escritores vinculados a la floración, más antigua y más reciente, de una «literatura» a la que Maior aspiraba a representar en esos albores del Seiscientos. No faltaban allí aquellas mismas obras que, según decíamos, habían nutrido con nuevos ejemplos el primitivo *Speculum*, como tampoco lo hacían los principales representantes de la ejemplaridad medieval —Caesarius Heisterbachensis, Iacobus Guytro (Jacques de Vitry), Ioannes Bromiardus (Jean Bromyard), Ioannes Herold (autor del tan editado *Promptuarium exemplorum*), Ioannes Salesberiensis y su *Policraticus*, Ioannes Valeis (Juan de Gales), Ioannes du Fay, Martinus Polonus, Nicolaus Hanapus, Thomas a Cantiprato y su *Liber apum*— , o los primeros y los últimos autores renacentistas: Sabélico, Marulic, Andrés de Évora, Brusonio, el propio Jean Maior, en fin (*P. Ioannes Maior Societ. Iesu addidit appendicem exemplorum huic magno Speculo anno 1603, quam anno 1607 pluribus auxit*[46]).

Y es el caso que, desde su aparente enciclopedismo, la *Enumeratio* había de enmascarar de nuevo toda esa trayectoria que intentan dibujar estas páginas, aquel camino que lleva del *ars inveniendi exempla* del humanismo a la copiosa biblioteca de la erudición barroca. Porque no se trata tan sólo de que ese orden alfabético diluya un tanto la diferente concepción del género que, por fuerza, habían de manifestar textos tan dispares: es, ante todo, que aquel elenco ofrece un absoluto silencio acerca de aquellos primeros autores grecolatinos —Plutarco, Valerio Máximo, Aulo Gelio, Séneca— sobre los que Erasmo fundó la parte mayor de su *codex*, y sobre los que hubo de asentarse la restauración renacentista del género.

En 1614, la historia del *exemplum* había de ser dictada desde todos aquellos prismas que definían la nueva *inventio* barroca: la consolidación de todo un universo de *instrumenta eruditionis* y el afán bibliográfico inherente a su clasificación en la «biblioteca» de

[46] La *Enumeratio* fue reproducida en mi edición de la obra de Villegas, *Fructus sanctorum*, 1994, pp. 871-88.

la Contrarreforma, la subordinación del *exemplum* al mero adorno de un universo de «vicios y virtudes» incontestable, el rastreo, en fin, de unos orígenes del género que habían de situarse ya, por fuerza, en la obra de los Santos Padres. La primera «bibliografía ejemplar» había de negar así la evolución histórica de su materia, su propia «diferencia», diluyendo aquella etapa humanista en la vorágine de nombres que sostenía la *Enumeratio* o, acaso, sintiendo la «tentación clasicista» del primer Renacimiento como un simple paréntesis entre dos momentos áureos: aquella Edad Media que había asistido a la escritura del primitivo *Speculum*, y un presente que aspiraba a rescatar toda la actualidad de aquel texto anónimo —la vigencia de su letra y la de su espíritu— en el nuevo discurso barroco.

El «nombre» de Erasmo

No por azar, son esas mismas fechas las que habían de asistir al definitivo olvido de aquellas dos «artes» fijadas por Erasmo para explorar la forma y la función del género en la oratoria humanística. El recuerdo del *ars tractandi exempla* alcanza su cima, y también su ocaso, en aquella *Rhetorica ecclesiastica* de un Fray Luis de Granada tan influyente, a cualquier otro propósito, en el diseño del sermón barroco. Los preceptistas hispánicos del Seiscientos hubieron así de formular todo un nuevo universo de «normas» y «recursos» para esa proyección retórica del *exemplum*, haciendo más ostensible el lugar que aquella reflexión erasmiana había ocupado en los textos renacentistas, de Salinas a Palmireno[47]. De modo paralelo, el abandono de las ideas del humanista holandés sobre la *inventio* ejemplar es, a un tiempo, causa y consecuencia de esa larga trayectoria de la erudición transparentada, de modo tan diverso, por Caussin, por Lohner o por Maior.

Tres años antes de que este último culminara su actualización del *Speculum*, la retórica española ofrecería una de las últimas menciones de la *Copia* —la debida al jesuita Francisco de Castro en su texto de 1611—, testimoniando esa diversa fortuna del erasmismo filológico y del religioso sobre la que insistiera tan acertadamente Eugenio Asensio. Pero nada parece quedar en la obra de Castro de aquellas reflexiones sobre el acopio ejemplar que intentaban explorar estas páginas. Antes al contrario, el nombre de Erasmo figura tan sólo en el *Elenco* final de «autores» consultados, como uno más entre los casi ochenta preceptistas aparentemente leídos por el jesuita. Aquella mención testimonia así ese final, ese ocaso del erasmismo «ejemplar», diluido en una «poética de la

[47] Es cuestión que desborda el interés de estas páginas. Para el influjo de ese *ars tractandi* en la retórica española del Quinientos, ver Aragüés Aldaz, 1997. De su olvido en el Barroco me ocupo en un trabajo en preparación.

cita» impulsada quizá por la propia *Copia* y que, en esas fechas tardías, había convertido esa misma obra en una enésima referencia bibliográfica con la que responder a las nuevas expectativas de sus más exigentes lectores. Nada resume mejor todo el itinerario que conduce de biblioteca a la bibliografía o, si se quiere, de la *inventio* humanística a la erudición barroca[48].

4. Conclusiones

Que dicho camino se muestra difuso, oscilante, contradictorio incluso, es asunto bien conocido. Como lo es que, al final del mismo, poco había de quedar de aquella primera concepción del *codex exceptorius* que alentaba la escritura de las páginas de la *Copia* erasmiana o de la *Retórica* de Miguel de Salinas: la selección de «exemplos y sentencias» como sustento de una erudición cierta, nacida de una lectura paciente y directa de los escritos de los *antiqui* (de la reflexión constante sobre sus ideas y sobre el lugar que éstas ocupaban en el complejo diseño del «orden del universo» fijado por el humanismo), la propia visión de la literatura ejemplar como medio para el doble rescate —ético y estilístico— de una Antigüedad renacida. Un *codex* convertido a un tiempo en sustituto y estímulo de la memoria humana, de acuerdo con aquel dilatado programa de acopio y selección de autoridades, tan atento al aprendizaje individual del joven humanista como a la proyección profesional de su saber en la cátedra y el púlpito.

Poco quedaba, decíamos, de todo ello en aquellos parcos consejos que algunas de las últimas preceptivas barrocas ofrecen en torno a la preparación del «sermón»: la búsqueda puntual de esas mismas autoridades por los índices de la legión de florilegios, repertorios de lugares comunes y otros «instrumentos de erudición» prodigada por las prensas contemporáneas, el papel del *exemplum* como mero medio de ilustración de un universo de vicios y virtudes —el postridentino— ya incontestable. La crítica temprana de Caussin, la más tardía parodia del padre Isla —por citar tan sólo dos casos citados en estas páginas— constituyen así, tanto o más que una reflexión sobre los verdaderos «modos de componer la prédica», una muestra de esa nostalgia por un modo humanístico de entender la lectura y la escritura quizá perdido para siempre.

Y, sin embargo, decíamos también, nada hay más injusto que ignorar todo aquel espacio que fluye entre ambas concepciones del *ars inveniendi:* la difusa frontera entre la compilación manuscrita y la impresa de *exempla* —entre el acopio privado y el «público» de esa materia ingente—, la floración temprana de unos *instrumenta eruditionis* ya convertidos en soporte y motor del arte impresoria

[48] Castro, *De arte rethorica, «Autorum elenchus quos vidi, legi, perlegi & ex quorum multa didici»,* s. f. Ver Asensio, 1968.

en los inicios del Renacimiento, y, por encima de todo, una pervivencia del *codex* en fechas tardías que ilumina todos y cada uno de los matices de aquel mismo itinerario que aquí nos ocupa. Porque es cierto que la indudable presencia del cartapacio de apuntes en la pedagogía jesuítica parece haberse sustentado en su definitiva desvinculación de un uso profesional del mismo. Como lo es que los minuciosos consejos de Lohner en torno a la necesaria preparación del «cuaderno del orador» habían de mostrar ya en 1680 toda su diferencia con aquellos preceptos erasmianos silenciados definitivamente en sus páginas: un cuaderno nutrido ya de la lectura casi exclusiva de florilegios y tesoros, de acuerdo con una *tertia via* en la que nada quedaba de aquel proceso de aprendizaje y meditación sentido por Erasmo, por Salinas o por Caussin, como el nexo necesario entre la anotación de las secuencias y su proyección en el púlpito.

Los consejos de Lohner, en efecto, anuncian el definitivo triunfo de la compilación impresa y pública, de un *ars inveniendi exempla* dotado de sus propios métodos a finales de Seiscientos, y, con ello, de una nueva galería de exigencias, de vicios y virtudes profesionales, que poco o nada tenía que ver con la ética oratoria nacida del humanismo. A la luz de esa nueva coyuntura, la selección de «exemplos y sentencias» a partir de aquellos tesoros impresos había de resolverse en una adecuada búsqueda de la novedad, de la actualidad bibliográfica, por parte del predicador, más allá de todas las connotaciones pedagógicas que esa misma labor ostentaba un siglo atrás. Disueltos los hilos de ese largo itinerario del *ars inveniendi exempla*, ningún espacio quedaba en la obra de Lohner para la nostalgia. Y, al propósito de la literatura ejemplar, es ese seguramente —el olvido de la primavera humanística—, el mayor signo del otoño del humanismo que intentaban dibujar estas páginas

Bibliografía

Abbruzzetti, V., «Du florilège au sermon: la citation dans le discours du prédicateur», en *Arzallá. Chemins de la prose,* ed. C. Perrus, París, Presses de la Sourbonne Nouvelle, 1995, pp. 7-51.

Alloza, J. de, *Cielo estrellado de mil y veynte y dos exemplos de María,* s. l., s. i., 1655.

Andrade, I. de, *Itinerario historial que debe guardar el hombre para caminar al Cielo,* Barcelona, José López, 1684.

Anselmi, G. M., «Per un'archeologia della *Ratio:* dalla "pedagogia" al "governo"», en AA.VV., *La «Ratio Studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento,* ed. G. P. Brizzi, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 11-42.

Aragüés Aldaz, J., «*Modi locupletandi exempla. Progymnasmata* y teorías sobre la dilatación narrativa del *exemplum*», *Evphrosyne,* 25, 1997, pp. 415-34.

Aragüés Aldaz, J., *«Deus concionator». Mundo predicado y retórica del «exemplum» en los Siglos de Oro,* Amsterdam, Rodopi, 1999.

Aragüés Aldaz, J., «"El apetito desordenado de saber". Erudición escolar y discurso renacentista en el *Tratado de la forma que se debe tener en leer los autores* de Miguel de Salinas», *Revista de Filología Española,* 80, 2000, pp. 287-317.

Aragüés Aldaz, J., «Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico», *Criticón,* 84-85, 2002, pp. 81-99.

Asensio, E., «Los estudios sobre Erasmo de Marcel Bataillon», *Revista de Occidente,* 21, 1968, pp. 301-19.

Barcia Zambrana, J., *Despertador cristiano de sermones doctrinales sobre particulares assumptos,* Madrid, Herederos de Gabriel de León, 1700.

Bataillon, L. J., «Les instruments de travail des prédicateurs au XIII[e] siècle», en *Culture et travail intellectuel dans l'Occident Médiéval,* ed. G. Hasenohr y J. Longére, París, CNRS, 1981, pp. 197-209.

Battistini, A., «I manuali di retorica dei Gesuiti», en AA.VV., *La «Ratio Studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento,* ed. G. P. Brizzi, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 77-120.

Beyerlinck, L., *Magnum theatrum vitae humanae,* Colonia, Antonius & Arnoldus Hieratorum Fratrum, 1631.

Biondi, A., «La *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale», en *Culture et travail intellectuel dans l'Occident Médiéval,* ed. G. Hasenohr y J. Longére, París, CNRS, 1981, pp. 43-76.

Blanco, M., *Les Rhétoriques de la Pointe. Baltasar Gracián et le conceptisme en Europe,* París, Honoré Champion, 1992.

Borja, F. de, *Aureus libellus in gratiam concionatorum conscriptus,* en I. de Andrade, *Operarius evangelicus,* Madrid, Ildefonso de Paredes, 1648.

Breva Claramonte, M., *Juan Luis Vives y Pedro Simón Abril. Con selección de textos,* Bilbao, Universidad de Deusto, 1994.

Carbone a Costaciaro, L., *De officio oratoris libri V,* Venecia, Ioannnes Guerillius, 1596.

Castro, F. de, *De arte rhetorica dialogi quatuor,* Córdoba, Francisco de Cea, 1611.

Caussin, N., *De eloquentia sacra et humana libri XVI,* París, Mathurinus Henault, Nicolaus de la Vigne, Philippus Gaultier & Nicolaus de la Coste, 1630.

Cerdan, F., «Cristóbal Suárez de Figueroa y la oratoria sagrada de la España de Felipe III (En torno al alivio IV de *El Pasajero*)», *Criticón,* 38, 1987, pp. 57-99.

Compagnon, A., *La seconde main ou le travail de la citation,* París, Seuil, 1979.

Cuartero Sancho, M. P., «Las colecciones de relatos breves en la literatura latina del Renacimiento», en *Humanismo y pervivencia del mundo clásico,* ed. J. Mª. Maestre Maestre y J. Pascual Barea, Cádiz, Universidad de Cádiz-Instituto de Estudios Turolenses, 1993, vol. 1, pp. 61-91.

Cuartero Sancho, M. P., «Las colecciones de sentencias en la literatura latina del Renacimiento», en *Actas del III congreso sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico,* (en prensa).

Cuartero Sancho, M. P., «Las colecciones de adagios en la literatura latina del Renacimiento», en *Actas del III Congreso sobre Humanismo y pervivencia del mundo clásico,* (en prensa).

Cuevas, C., «Para la historia del *exemplum* en el Barroco español (*El Itinerario* de Andrade)», *Edad de Oro,* 8, 1989, pp. 59-75.

Erasmo, D., *De duplici copia rerum ac verborum commentarii duo. Addita sunt… doctissima commentaria a M. Veltkirchio conscripta,* Colonia, Petrus Horst, 1577.

Foucault, M., *Las palabras y las cosas,* trad. E. C. Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Fumaroli, M., *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res litteraria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique,* París, Albin Michel, 1994.

Fuster, M., *Brevísima método de componer sermones evangélicos que escribió a un amigo suyo,* Valencia, Francisco Mestre, 1681.

Gallego Barnés, A., *Juan Lorenzo Palmireno (1524-1579). Un humanista aragonés en el «Studi General» de Valencia,* Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1982.

García del Valle, F., *Evangelicus concionator et novi hominis institutio,* Lyon, Jacobus Cardon y Petrus Cavellat, 1620.

Géal, F., *Figures de la Bibliothèque dans l'imaginaire espagnol du Siècle d'Or,* París, Honoré Champion, 1999.

Gracián, B., *Agudeza y arte de ingenio,* ed. E. Correa Calderón, Madrid, Castalia, 1969.

Gracián, B., *El Criticón,* ed. A. Prieto, Madrid, Planeta, 1992.

Gracián, B., *El Discreto,* ed. A. Egido, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Granada, L. de, *Ecclesiasticae Rhetoricae libri sex,* Lisboa, Antonius Riberius, 1576.

Gribaldus, M., *De ratione studendi libri tres,* Lyon, Sebastianus Gryphius, 1544.

Infantes, V., «De *Officinas* y *Polyantheas:* los diccionarios secretos del Siglo de Oro», en *Homenaje a Eugenio Asensio,* Madrid, Gredos, 1988, pp. 243-57.

Isla, J. F. de, *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes,* ed. J. Álvarez Barrientos, Barcelona, Planeta, 1991.

Jarque, J. A., *El Orador christiano sobre el Miserere,* Zaragoza, Miguel de Luna, 1657-1658.

Jesús María, A. de, *Arte de orar evangélicamente,* Cuenca, Salvador de Viader, 1648.
Julia, D., «Lecturas y Contrarreforma», en *Historia de la lectura en el mundo occidental,* dir. G. Cavallo y R. Chartier, trad. M. Barberán, *et al.,* Madrid, Taurus, 1998, pp. 367-412.
Ledesma, P. de, *El consejero christiano, político y moral,* Valencia, Francisco Mestre, 1678.
Lohner, T., *Instructio practica septima. De munere concionandi, exhortandi, catechizandi,* Dillingen, Ioannes Casparus, 1682.
López Poza, S., «Florilegios, polyantheas, repertorios de sentencias y lugares comunes» , *Criticón,* 49, 1990, pp. 61-75.
López Poza, S., «La erudición como nodriza de la invención en Quevedo», *La Perinola,* 3, 1999, pp. 171-94.
López Poza, S., «Polianteas y otros repertorios de utilidad para la edición de textos del Siglo de Oro», *La Perinola,* 4, 2000, pp. 191-214.
Magnum speculum exemplorum, Douay, Balhazar Bellerus, 1614.
Mesía de Tovar, I., «Tractatus de perfecto concionatore», en *De vera et falsa gloria libri tres,* Astorga, Jerónimo Murillo, 1624.
Miranda, P. de, *El Bautista español y predicador verdadero, San Rosendo… Y apología de la predicación,* Madrid, Imprenta de San Martín, 1665.
Morey, M., *Lectura de Foucault,* Madrid, Taurus, 1983.
Moss, A., «Printed Commonplace-Books in the Renaissance», *Journal of the Institute of Romance Studies,* 2, 1993, pp. 203-13.
Moss, A., *Printed Commonplace-books and the Structuring of Renaissance Thought,* Nueva York-Oxford, Clarendon Press, 1996.
Mouchel, C., «Les rhétoriques postridentines (1570-1600): la fabrique d'une société chrétienne», en *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950),* ed. M. Fumaroli, París, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 431-98.
Murcia de la Llana, F., *Rhetoricorum tomus primus in duas partes divisus,* Madrid, Luis Sánchez, 1619.
Naudé, G., *Advis pour dresser une bibliotheque,* París, Aux Amateurs de Livres, 1990 (edición facsímil).
Ormaza, J. de, *Censura de la elocuencia,* ed. G. Ledda y V. Stagno, Madrid, El Crotalón, 1985.
Palomeque, J., «Methodus concionandi», en *De clericorum instituto libri quatuor,* Venecia, Jacobus Sarzina, 1619.
Panigarola, F., *Prattica di compor le prediche,* en *Introductio al lecturae theologiae et praedicationis officium,* Roma, Joseph Vannacius, 1693.
Parkes, M. B., «The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of the Book», en *Medieval Learning and Literature. Essays presented to R. William Hunt,* Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 115-41.
Pelletier, G., *Reginae pallatium eloquentiae,* Venecia, Baba, 1659.
Petau, D., *Epistolarum libri III,* París, Sebastianus Cramoisy, 1652.
Pla, J., *Oratoriae institutiones in quatuor digestae libros,* Valencia, Vicente Cabrera, 1689.
Possevino, A., *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum,* Roma, Ex Typographia Apostolica Vaticana, 1593.
Regio, C., *Orator christianus,* Colonia, Bernard Gualtherius, 1614.

Remón, A., *Espada sagrada y arte que enseña a los nuevos predicadores cómo se han de usar los libros de la Escritura Santa,* Madrid, Juan González, 1623.
Ricard, R., «Aportaciones a la historia del *exemplum* en la literatura religiosa moderna», en *Estudios de literatura religiosa moderna en España,* Madrid, Gredos, 1964, pp. 200-26.
Rico, F., *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo),* Madrid, Alianza Editorial, 1997.
Rico, F., «Entre el códice y el libro (Notas sobre los paradigmas misceláneos y la literatura del siglo XIV)», *Romance Philology,* 51, 1997-1998, pp. 151-69.
Rodríguez de la Flor, F., *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1620),* Madrid, Cátedra, 2002.
Rodríguez de León, J., *El predicador de las gentes, San Pablo,* Madrid, María de Quiñones, 1638.
Rojas, J. de, *Cadena de ejemplos y milagros, créditos de nuestra santa fe católica,* Madrid, Roque Rico de Miranda, 1675.
Rouse, R. H., «Le développement des instruments de travail au XIII^e^ siècle», en *Culture et travail intellectuel dans l'Occident Médiéval,* ed. G. Hasenohr y J. Longére, París, CNRS, 1981, pp. 116-44.
Rouse, R. H. y M. A. Rouse, «Biblical Distinctions in the Thirteenth Century», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* 49, 1974, pp. 27-37.
Rouse, R. H. y M. A. Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons: Studies on the Manipulus Florum of Thomas of Ireland,* Toronto, University Press, 1979.
Rouse, R. H. y M. A. Rouse, «*Statim invenire.* Schools, Preachers and New Attitudes to the Page», en *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century,* ed. R. L. Benson, G. Constable y C. D. Lanham, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 201-25.
Ruiz Pérez, P., «La expulsión de los poetas. La ficción literaria en la educación humanista», *Bulletin Hispanique,* 97, 1995, pp. 317-40.
Salinas, M. de, *Retórica en lengua castellana,* ed. E. Sánchez García, Nápoles, L'Orientale Editrice, 1999.
Santo Domingo, J., *Compendium totius artis bene dicendi,* Langres, Viuda de I. Boudrot, 1663.
Sánchez, P., *Libro del Reyno de Dios y del camino por do se alcança, confirmado con exemplos y sentencias de los santos,* Valencia, Juan Vicente Franco, 1611.
Santa María, G. de, *El predicador apostólico y obligaciones de su sagrado ministerio,* Sevilla, Tomás López de Haro, 1683.
Schmitt, J. C., «Recueils franciscanes d'exempla et perfectionnement des techniques intellectuelles du XII au XIV siècles», *Bibliothèque de l'École des Chartres,* 135, 1977, pp. 5-27.
Stapletonus, T., *Promptuarium morale super Evangelia dominicalia,* Lyon, Ioannes Baptista Buysson, 1596.
Terrones del Caño, F., *Instrucción de predicadores,* ed. P. Félix G. Olmedo, Madrid, Espasa-Calpe, 1960.
Villegas, A. de, *Fructus sanctorum y quinta parte del Flos sanctorum,* ed. J. Aragüés Aldaz, Zaragoza, Prensas Universitarias de la Universidad, 1994.

Vuilleumier, F., «Les conceptismes», en *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, ed. M. Fumaroli, París, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 517-38.