

LA SUPERACIÓN DE LA TENSION ENTRE SABIDURÍA, FILOSOFÍA Y RETÓRICA EN QUINTILIANO Y SAN AGUSTÍN¹

ANDRÉS COVARRUBIAS CORREA

Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN: En este artículo pretendo mostrar que la idea de Quintiliano de que los conocimientos que la filosofía ha adoptado como propios han pertenecido antes a la retórica, se ve fortalecida por la necesidad, evidenciada sobre todo en el estoicismo, de recuperar un discurso verdaderamente persuasivo, abandonando el lenguaje plano y sin brillo, para así poder cumplir cabalmente la posibilidad de entregar los contenidos más excelsos en el contexto de la vida ciudadana. Para esto se necesita probar, deleitar al auditorio y mover los afectos. Así, la filosofía estoica es mostrada por Quintiliano como un conocimiento profundo y una matriz ética ejemplar, que reclama, sin embargo, un lenguaje vivo, persuasivo y brillante en el cual ofrecer su más digna expresión. San Agustín, formado en la tradición retórica romana, asume elementos ya presentes en Quintiliano, pero ofrece una respuesta diferente al problema de las relaciones entre filosofía y retórica, reconociendo las verdades del Platonismo, pero, al mismo tiempo, mostrando que tanto la filosofía como la retórica han de recibir su final orientación desde las Sagradas Escrituras.

PALABRAS CLAVE: Retórica, Quintiliano, Estoicos, San Agustín, Platonismo.

Overcoming the tension between Wisdom, Philosophy and Rhetoric in Quintilian and Saint Augustine

ABSTRACT: In this article, I intend to show that Quintilian idea of philosophy as one that has adopted the knowledge of rhetoric is confirmed by the necessity, known above all in the Stoicism, of reinstating a truly persuasive speech, leaving a flat and dull language, to accomplish the task of giving to the city the best and excellent ideas. To do so there is need to prove, to delight the audience and to move the affections. In this way, Quintilian reveals that Stoic philosophy is a profound knowledge and an exemplary ethical matrix claiming a vivid, persuasive and brilliant language to offer its most dignified expression. Saint Augustine, who is educated in the Roman rhetorical tradition, assumes some elements given by Quintilian, but at the same time he shows that both philosophy and rhetoric should find their final orientation from the Holy Scriptures.

KEY WORDS: Rhetoric, Quintilian, Stoics, Saint Augustine, Platonism.

1. FILOSOFÍA Y RETÓRICA EN LA *INSTITUTIO ORATORIA* DE QUINTILIANO

Quintiliano defiende la idea de que es posible perfeccionar la virtud por medio de la enseñanza, y sostiene, además, que los estudios mejoran las costumbres, al considerar con profundidad aquellas ciencias que se vinculan con la honradez y la justicia². Lo anterior es condición fundamental para que pueda

¹ Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación Fondecyt n° 1095208.

² Respecto al ideal educativo en Quintiliano, y la importancia de la unión entre sabiduría y virtud como herencia estoica en la concepción moral de la vida, cf. ORTEGA CARMONA, A., *Quintiliano de Calahorra; Obra Completa*, ed. bilingüe, Publicaciones Universidad Pontificia

existir un hombre bueno (*vir bonus*) que sepa hablar bien (*dicendi peritus*) (*Institutio oratoria*, XII, 2, 1), definición del orador que Quintiliano asume de Catón el Viejo, predecesor del estoicismo romano. Esta dimensión ética es lograda cuando somos capaces de observar con detención la fuerza de la naturaleza, y de ordenar nuestra vida por medio de las enseñanzas y la razón (XII, 2, 4), y, en fin, el Orador de Calahorra afirma que si el mundo está gobernado por la Providencia, los hombres buenos deben dirigir la política, y, si las almas tienen un origen divino, debemos aspirar a la virtud, dejando fuera la esclavitud a la que nos somete el cuerpo (XII, 2, 21).

Lo que hay que determinar es en quienes verdaderamente recae la tarea de formar a los ciudadanos en la virtud y la justicia, y qué papel asume la filosofía en esta significativa labor. Quintiliano aporta una pista fecunda cuando afirma que no en vano Craso, en el libro tercero de *Sobre el orador* de Cicerón (27, 107; 31, 123), sostiene que todo lo que es dicho sobre la equidad, el bien y la justicia, y sus ideas contrarias, son tarea del orador; y que los filósofos, al defender con la fuerza de las palabras tales ideas, lo hacen con las armas propias de la retórica, aunque, de hecho, la filosofía es la que se ha apropiado de estos temas (XII, 2, 5). Más aún, para Quintiliano el orador no debe ser filósofo, ya que la forma de vida de éstos, a diferencia de lo que debe ser la tarea de un buen orador, los ha alejado sustancialmente de los asuntos públicos (XII, 2, 6).

Haciendo en parte directa alusión a los estoicos, Quintiliano indica que los filósofos se retiraron primero a los pórticos y a los gimnasios, y después a los círculos filosóficos. Puesto que los maestros de retórica perdieron estas materias, será necesario que el buen orador vuelva a buscar aquello que desde siempre le debió haber pertenecido, de modo que el saber del *orator* se nutra nuevamente del conocimiento de la virtud, de las cosas divinas y las humanas (XII, 2, 8). Esto es lo que ha de buscar, en definitiva, el sabio romano (*Romanum quendam sapientem*, XII, 2, 7) que Quintiliano pretende formar, a saber: recuperar la sabiduría, que ha sido secuestrada en discusiones esotéricas, para la vida real y ciudadana (*Ibid.*).

Asumiendo, pues, la tripartición estoica de la filosofía, en Filosofía de la Naturaleza, Ética y Lógica³, Quintiliano asume que el orador debe implicarse en las tres, con especial énfasis en la dimensión ética (XII, 2, 10). Nadie duda, respecto a la Lógica, su papel central para el orador; en orden a conocer las significaciones, aclarar las palabras dudosas, referirse a las falsas interpretaciones, y demostrar por medio de conclusiones y refutaciones. En todo esto es reconocida la meticulosidad de los estoicos. En efecto, Quintiliano sostiene que los estoicos, como se ven obligados a decir que a sus maestros les faltó generalmente la plenitud y brillantez de la elocuencia, pretenden que no hay quienes prueben ni concluyan con más sutileza (XII, 2, 25). Respecto a la Filosofía de

de Salamanca, 2001, Tomo V, pp. 31-36. En este trabajo asumo la traducción de A. Ortega Carmona, con algunas variaciones.

³ Cf. BOERI, M. D., *Los Estoicos Antiguos*, Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2004, pp. 49-60, donde el autor reúne textos fundamentales en lo que respecta a esta temática.

la Naturaleza, ésta enseña a hablar sobre lo humano y lo divino con altura, y, en fin, sin Filosofía Moral no es posible ofrecer ningún discurso. Aunque es necesario agregar que no solo se debe enseñar al auditorio, sino también mover y deleitar, para lo cual se necesita vehemencia, fuerza y belleza, aspecto casi ausente en los estoicos, salvo en Catón el Joven, tal como atestigua Cicerón en el *Brutus*.

En esta obra, en efecto, Cicerón escribe que el estoico Rutilio, discípulo de Panecio, muestra un discurso muy agudo y pleno de arte (*artis plenum*), pero débil y no adecuadamente acomodado (*adsensioni adcommodatum*) para el asentimiento popular (114). Quinto Elio Tuberón fue mediocre (*mediocris*) en el decir, sin embargo fue doctísimo en discutir (*disputando*) (117). Así, pues, casi todos los estoicos son muy prudentes en el contexto de las discusiones, lo hacen con arte, y son casi arquitectos (*architecti*) de las palabras, pero si pasan del discutir al decir, se muestran pobres (*inopes*). Cicerón agrega que, sin embargo, se da una notable excepción en Catón el Joven, perfectísimo estoico de suma elocuencia, el que contrasta con la debilidad de Fanio, la palabra limitada de Rutilio, y la carencia oratoria de Tuberón (118). ¿A qué se debe tal situación excepcional? Catón el Joven aprendió de los estoicos la dialéctica, pero de los maestros de oratoria el buen discurso y su ejercicio⁴. Si todo debiese buscarse en los filósofos, la oración se conformaría más convenientemente con las enseñanzas de los peripatéticos (*Peripateticorum*) (119) y de la antigua Academia, haciendo con esto referencia a la profusión y suavidad del decir, unidas a las razones del buen hablar que están presentes en la fecundidad de Platón, en lo nervoso (*nervosior*) de Aristóteles, en la dulzura (*dulcior*) de Teofrasto, y en Demóstenes, continuo estudioso (*studiose*) de Platón (121).

¿Se debe elegir una escuela filosófica en particular, dejando de lado otras? Quintiliano responde negativamente. ¿Sirve cualquier escuela filosófica? Tampoco. Epicuro nos aleja de la educación, Pirrón se hunde en el escepticismo, Aristipo nos conduce al placer corporal como si fuese un fin último. Algunos, más bien, proponen la Academia, otros a los peripatéticos. ¿Cuál es la regla entonces? Se debe imitar al hombre más elocuente en lo que respecta al hablar, y, en relación a la vida ética, se han de elegir las doctrinas más dignas y la senda más recta que nos guíe a la virtud. Para esto hay variados caminos, lo que importa verdaderamente es que nos conduzcan a las cosas más altas y bellas por naturaleza, en un sentido muy próximo a los intereses estoicos.

⁴ STEM, R., en «The First Eloquent Stoic: Cicero on Cato the Younger», *The Classical Journal*, vol. 101, n° 1, 2005, pp. 37-49, afirma que Cicerón describe a Catón como el primer estoico que reconoce las limitaciones impuestas por la tradicional desconfianza estoica frente al embellecimiento oratorio, siendo el primero en tender un puente entre los casos forenses relativos a la vida política romana y las tradiciones del estoicismo romano, utilizando en ocasiones las técnicas oratorias en el ámbito político (p. 38). Así, pues, Cicerón vio en Catón el Joven un orador que pudo cambiar el curso de la oratoria estoica hacia mejor, en virtud de su esfuerzo por llegar a ser un estoico elocuente en la línea del orador ideal que combina las tradiciones de la retórica y la filosofía (p. 47).

A partir de lo anterior, lo decisivo es intentar responder con más detalle hasta qué punto la definición del verdadero orador tomada de Catón el Viejo por parte de Quintiliano, como *vir bonus*, y sus características, coincide con las aspiraciones estoicas, y en qué medida el *dicendi peritus* que la completa puede ser rastreado en la tradición estoica.

1.1. *Vir bonus*

Como hemos expuesto, Quintiliano en el libro XII de la *Institutio oratoria*, 2, 7, afirma que lo que está buscando formar es el hombre sabio romano (*Romanum quendam velim esse sapientem*), esto significa, no a un filósofo, ya que estos se caracterizan, en general, por no participar decididamente en la vida pública⁵. Sin embargo, el Orador de Calahorra entiende que los que se dedicaron a la elocuencia abandonaron la sabiduría, retirándose esta última, en primer lugar, a los pórticos (*ad porticus*) y a los gimnasios (*in gymnasia*) (XII, 2, 8)⁶. Por tanto, para recuperar el verdadero estatuto de la oratoria, se hace necesario volver atrás, recuperar la sabiduría que ya en tiempos de Quintiliano estaba distante de los asuntos públicos, y educar al orador romano en el amor al saber de las cosas más importantes, tanto humanas como divinas. En este sentido, no se puede ser un buen orador si no se es, al mismo tiempo, un hombre bueno,

⁵ ATHERTON, C., en «Hand over Fist: The Failure of Stoic Rhetoric», *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 38, n° 2, 1988, pp. 392-427, plantea que, como en Cicerón, la educación retórica de Quintiliano está dirigida a la formación del orador ideal, es decir, al sabio orador romano, el que indudablemente tiene algo de sangre estoica en sus venas, aunque toma ciertas distancias respecto al modelo estoico, mostrando cierta independencia (p. 423). WALZER, A. E., en «Quintilian's "Vir Bonus" and the Stoic Wise Man», *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 33, n° 4, 2003, pp. 25-41, es más decidido al sostener que pese a las limitaciones de la retórica estoica, Quintiliano modela el *vir bonus* a partir del sabio estoico, sobre todo remitiéndose a la fortaleza moral, veracidad e integridad de esta filosofía (p. 28).

⁶ VICO, G., en *Principios de oratoria*, Ed. Trotta (Edición de Rodríguez Fernández, C. y Romo Feito, F.), 2005, realiza un análisis semejante al de Quintiliano en lo que respecta a las relaciones entre filosofía y retórica. El autor escribe: «*Rétor* para los griegos es el orador mismo: en la época más feliz de la griega sabiduría, en efecto, faltaba un nombre para el especialista, porque la retórica se aprendía con la filosofía misma. Pues la filosofía forma la mente del hombre en las verdaderas virtudes del espíritu y de tal manera que enseña a pensar, hacer y decir cosas verdaderas y dignas. Pero quien hable según la verdad y a favor de la dignidad será el mejor orador. Y sin duda Demóstenes oyó muchos años a Platón, y Cicerón declara abiertamente haber sacado de la Academia toda su copiosidad y energía oratorias. Pero cuando los estudios de filosofía se separaron de la elocuencia (los cuales estaban enlazados por naturaleza), y empezó la división del corazón y la lengua (*lingua a corde dissidium*), los cultivadores de esta arte, que ignoraban la filosofía por completo y sólo sabían de meros juegos de palabras, se apropiaron el nombre de sofistas, es decir, el de los antiguos filósofos. Para los latinos también el maestro de este arte carece de nombre, puesto que es desconocido» (pp. 111-112). En efecto, el *disertus* era el sujeto elegante en el discurso, experto en las palabras y en encontrarlas. El *eloquens*, en cambio, es insigne en todo estilo oratorio, dispuesto para todo género de causas, sobresaliendo en todas las virtudes del discurso, y principalmente en verdad y dignidad.

y con una fuerte vocación ciudadana. A este respecto, Catón el Joven presenta una importante excepción en relación al creciente esoterismo en el que fue cayendo el estoicismo, no presente en estoicos como Cleantes, para quien la ciudad es muy digna de estima (Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 328). En efecto, Cicerón en *De Finibus*, III, 20, 68, escribe que Catón entiende que el compromiso con la vida política viene dictado por las reglas de la naturaleza. Así, pues, Quintiliano sigue a Cicerón, en el sentido de aprovechar al máximo la sabiduría estoica. Este último, en *De oratore*, I, 50, presenta a Craso criticando a Crisipo, censurándole que además de formarse con los estoicos, debería haber aprendido de los oradores. Así, pues, en esta misma línea, Quintiliano escribe: «Menor atención prestaron a la elocuencia los antiguos filósofos estoicos; pero por una parte exhortaron persuasivamente a la honestidad (*sed cum honesta suaserunt*) y, por otra, ejercieron muchísima fuerza en la técnica silogística y en la demostración, en las que habían ofrecido su doctrina, pero fueron más profundos en sus pensamientos que magníficos en la expresión de su discurso, cosa que ciertamente no pretendieron» (X, 1, 84).

Además de la exigencia del hombre bueno para el ejercicio de la retórica, Quintiliano en *Institutio oratoria* II, 15-21, adopta la idea estoica de que la retórica es al mismo tiempo un arte, una ciencia y una virtud, pues solo el *vir bonus* está capacitado para la adquisición de estas, ya que solo a él se le presenta la verdad en sentido propio, y es capaz de vivir realmente conforme a la naturaleza. Así, pues, solo el hombre bueno puede ser orador, en el contexto de que la retórica para Quintiliano puede concebirse como la ciencia de hablar bien (II, 15, 35), y solo el hombre bueno puede hacerlo. Esto, en efecto, es propio del sabio, que sabe por ciencia, amparado en la virtud. Quintiliano remarca el carácter sapiencial de la retórica, argumentando en *Institutio oratoria*, II, 16, 12: «Y, ciertamente, aquel Dios (*Deus*), primer Padre de todas las cosas (*Parrens rerum*) y Artífice del mundo (*fabricatorque mundi*), por ninguna otra cosa distinguió más al hombre de los demás vivientes, que fuesen también mortales, que por el don del lenguaje». Y en II, 16, 15: «Pero la razón por sí misma no nos sería de tanta ayuda ni se haría en nosotros tan manifiesta, si lo que hemos concebido en nuestra mente no pudiésemos decirlo, por lo que vemos que a los otros vivientes les falta algo más que una forma de entendimiento y de capacidad de pensar»⁷.

Pero a pesar del fundamento de sabiduría y virtud que la retórica reclama, Quintiliano sabe que en muchas ocasiones, sobre todo desde la tradición sofística, este arte, que es a la vez ciencia, puede ser utilizado para demostrar las cosas contrarias, extraviar la opinión verdadera, e incluso llegar a la mentira. Pero, por otro lado, ningún arte puede existir sin percepciones (*perceptione*),

⁷ COLISH, M. L., en *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, I, BRILL, E. J., 1985, indica que las deudas de Quintiliano al estoicismo son visibles en su teoría del lenguaje y en la ética, y no meramente en la disciplina retórica. En este sentido se sitúa claramente en la tradición antisofística, y está de acuerdo con los estoicos en la importancia de unir la sabiduría y la virtud con la elocuencia (p. 327).

las que son verdaderas, por tanto si la retórica es capaz de mentir, no podría constituirse como un arte (II, 17, 18). Para enfrentar este aspecto e intentar una solución, el Orador de Calahorra se apoya una vez más en la tradición estoica. En efecto, el sabio es el único que, dadas ciertas circunstancias, puede engañar. Quintiliano lleva esta idea al extremo en XII, 1, 38-39, pues, citando a los estoicos, incluye también razones triviales que autorizarían ciertos engaños. Pero el principio es que solo el hombre bueno puede mentir, aunque tenga que defender a un culpable (XII, 1, 33 y 34). Esto lleva a Quintiliano a proponer salidas controversiales: por ejemplo, en XII, 1, 42-43, donde un orador puede defender a quien él estima que podría cambiar radicalmente su vida en bien del estado, dejando sus crímenes impunes; o salvar a un general que, habiendo cometido un delito, pueda servir con provecho al estado en el futuro.

Cicerón en *De officiis*, II, 51, al revisar las opiniones del estoico Panecio, muestra una posición similar a la planteada por Quintiliano, cuando este último escribe: «... deben admitir conmigo lo que reconocen hasta los más rígidos de los estoicos: que un hombre bueno se verá alguna vez en situación de decir una mentira, y alguna que otra vez en casos leves, como cuando a los niños que están enfermos con algún fin útil para ellos, les fingimos muchas cosas y les prometemos muchas otras que no vamos a cumplir; (XII, 1, 39) y no solamente si se trata de apartar a un salteador de asesinar a un hombre o de engañar a un enemigo para salvación de la patria, o de lo que si unas veces merece reprensión hasta en los esclavos, sea otras merecedor de alabanza en un auténtico sabio» (XII, 1, 38-39). Y un poco más adelante agrega Quintiliano: «Y si supiéramos que ciertas acciones son justas por su propia naturaleza (*iusta natura*), pero en virtud de las circunstancias son inútiles (*inutilia*) a la ciudad, ¿por ventura no haremos uso de un buen arte oratorio, pero que es muy parecido a malas artes (*sed malis artibus simillima*)? Además de esto nadie pondrá en duda que si los delincuentes pueden de alguna manera cambiar su modo de pensar para llevar una vida honrada, como por lo general se admite que es posible, más en interés del estado estará el dejarlos libres que el castigarlos. Por tanto, cuando el orador tiene claro que podrá hacerse un hombre honrado, este, a quien ahora se acusa de verdaderas inculpaciones, ¿no hará cuanto esté a su alcance para liberarlo? Supongamos ahora que es acusado de un crimen manifiesto un buen general, y sin el cual no puede la ciudad vencer al enemigo, ¿no le pondrá el interés común un orador que le defienda?» (XII, 1, 42-43). Lo que importa, a fin de cuentas, es que se mantenga la intención honesta (*honesta voluntate*).

Quintiliano, además, entiende que no es posible, normalmente, que solo los hombres buenos lleguen a ser magistrados, jueces u oradores. En este sentido, y distanciándose de la retórica racional de los estoicos, acepta, cuando hay una razón de peso, la apelación a las emociones, aspecto que da un giro diferente a su posición en torno a los límites de la retórica (cf. II, 17, 28 y 29. También VI, 1, 7 y 8). Plutarco (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 202) dice de los estoicos: «Todos estos en común suponen que la virtud es una cierta disposición de lo que dirige el alma y una fuerza generada por la razón o, más aún, que la virtud es una razón coherente, segura e inmodificable... Pues la pasión es una razón

perversa e intemperante que adquiere fuerza a partir de un juicio malo y erróneo». Esto responde a la definición estoica de la pasión, en el sentido de que esta es un «impulso desmedido, contrario a la naturaleza y poco conforme a la razón» (SVF, I, 205; III, 377). Así, el hombre sabio estoico es el *apathés*, imbuido en la recta razón de la Naturaleza, bajo la forma de conciencia, es decir, la ciencia del sabio. La pasión, en cambio, se alza contra la naturaleza (SVF, III, 392), la desobedece, y, en definitiva, «sobrepasa la medida establecida por la recta razón de la Naturaleza» (SVF, III, 377)⁸.

Ahora bien, como contraparte de este ideal de hombre Sabio, tanto los estoicos como Quintiliano afirman que, en definitiva, no es factible encontrar a alguien así⁹. Con todo, según el Orador de Calahorra, es posible para nosotros acercarnos a la consideración de las cosas más altas. Sin mencionar a los estoicos, Quintiliano aduce temas estoicos al referirse al objeto de nuestra búsqueda ética, aunque el orador no debe jurar exclusividad con ninguna escuela: «Por lo cual se propondrá como modelo del bien hablar, para su imitación, al hombre que sea más elocuente, pero para la formación de su vida ética elegirá las enseñanzas más dignas y el camino más recto hacia la virtud. Sírvase en verdad de toda clase de entrenamiento, pero adviértase que lo hará en sumo grado en los más importantes y los más hermosos por naturaleza. Porque ¿qué tema puede hallarse que ofrezca más rica materia para hablar con dignidad y plenitud, que el discurrir sobre la virtud, sobre la república, sobre la Providencia (*providentia*), sobre el origen de las almas, sobre la amistad? Estos son los objetos en los que el espíritu y el discurso al mismo tiempo se elevan; estos son en verdad bienes, lo que calma los miedos, refrena las pasiones, nos libera de las opiniones del vulgo (*opinionibus vulgi*) y puede acercar nuestro espíritu celeste (*celestem*) a los astros emparentados con él» (XII, 2, 27-28).

Todo lo anterior tiene su raíz más profunda en el pensamiento estoico, en tanto vertiente principal de la retórica que es adecuada al *vir bonus*, en tanto que *bonus*.

1.2. *Dicendi peritus*

Si bien es cierto que desde el punto de vista de Cicerón y de Quintiliano los estoicos han mostrado una gran profundidad en el campo del saber, ambos entienden que estos filósofos, en general, no se han ocupado de dar brillo y esplendor a su discurso. Además, desde la perspectiva de Quintiliano, han puesto

⁸ Cf. DARAKI, M., ROMEYER-DHERBY, G., *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Ed. Akal, 1996, pp. 23-25.

⁹ PUJANTE, D., en *Manual de Retórica*, Ed. Castalia, 2003, escribe: «Para Quintiliano no caben, en una definición apropiada del orador, todos aquellos que siendo expertos en el decir oratorio carezcan de ética. Su definición (*vir bonus dicendi peritus*) es la quintaesencia del sentido primero del oficio retórico, tal y como se había ido fraguando a lo largo de todo el tratado: la idea de que la destreza oratoria sólo tiene sentido como arma para mejorar la sociedad y para conocer mejor las situaciones de injusticia. Es útil si es bien utilizada» (p. 57).

el énfasis en el *docere*, descuidando tanto el *delectare* como el *movere*¹⁰. Esto último, para el Orador de Calahorra, está en estrecha sintonía con la capacidad para mover las pasiones del auditorio. Esto, en parte, se debe a que la pasión para los estoicos ha sido tradicionalmente considerada como un impulso desmedido, contrario a la naturaleza y lejano a la razón (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 205). Así, pues, las pasiones son desobedientes a la recta razón de la naturaleza (*SVF*, III, 377).

Quintiliano ve, al igual que Cicerón, una excepción entre los estoicos, a saber, Catón el Joven. En la *Institutio oratoria* XII, 7, 4, a propósito del consejo de que es preferible para el hombre bueno defender que acusar a alguien, da ejemplos de quienes por el bien de la república lo hicieron, como Cicerón, César, Catón el Viejo y Catón el Joven, y dice a propósito de estos dos últimos: «...el primero de ellos mereció el sobrenombre de El Sabio, el segundo, si no se cree que lo fue, apenas sé a quién habría él dejado lugar para recibir este nombre (*vix scio cui reliquerit huius nominis locum*)». Esta sabiduría, además, estaba unida a un buen carácter (cfr. XI, 1, 70). Pero hay más; respecto a las diferentes formas de hablar, por ejemplo la de los jóvenes o de los que han abrazado la vida militar, Quintiliano (XI, 1, 33-36) se refiere a quienes explícitamente se dedican a la filosofía, y sostiene que la mayoría de los adornos que embellecen el discurso no les sirven, y muy especialmente los discursos que se originan de los sentimientos (*adfectibus*), a los que ciertos filósofos llaman vicios (*quos illi vitia dicunt*)¹¹. También se contradicen con el fin de la filosofía las expresiones más escogidas y la unión rítmica de la palabra, y el Orador de Calahorra agrega; Porque no sólo no caen bien a la barba aquella de filósofo y a su tristeza (*tristitiae*) las más lozanas expresiones ni las frases más encendidas. Quintiliano rescata para la oratoria la capacidad de provocar emociones y pasiones, y, según afirma, esto le ha permitido llegar a cierto renombre de talento literario (VI, 2, 36)¹².

¹⁰ LAUSBERG, H., en *Manual de Retórica Literaria: Fundamentos de una ciencia de la literatura*, Tomo I, Gredos, 3ª reimpresión, 1990, describe el *docere*, el *delectare* y el *movere*, considerados como los tres grados del *persuadere*, poniendo especial atención a la importancia que tienen los afectos (*páthos* y *éthos*) y las pasiones para ganarse el favor del auditorio o de los jueces (pp. 228-235). Mientras el *docere* apunta al *intellectus*, el *movere* se dirige al corazón. Como el *docere* corre el peligro del *taedium*, necesita ir acompañado por el *delectare*, que propicia la simpatía del público por el discurso, por el asunto del discurso y, también, por el orador mismo.

¹¹ LEIGH, M., en «Quintilian on the Emotions (*Institutio Oratoria* 6 Preface and 1-2)», *The Journal of Roman Studies*, Vol. 94, 2004, pp. 122-140, afirma que Quintiliano, aunque asume elementos éticos del estoicismo, se aproxima más a Cicerón al incluir las emociones como un medio eficaz en vistas a la persuasión (p. 133).

¹² FORTENBAUGH, W. W., en «Quintilian 6.2.8-9: *Ethos* and *Pathos* and the Ancient Tradition», *Peripatetic Rhetoric After Aristotle*, Ed. Fortenbaugh, W. W., and Mirhady, D. C., Transaction Publishers, 1994, pp. 183-191, analiza la diferencia entre *páthos* y *éthos* en Quintiliano, mostrando que el primero se refiere a una fuerte emoción para influir en un juicio, y el segundo se da cuando la emoción es más bien relajada y estable. El autor presenta esta importante distinción, ambas referidas a las emociones, a partir de textos de Dionisio de

Luego de estas consideraciones, Quintiliano da una pista fecunda para interpretar por qué Catón el Joven es, en el estoicismo, un caso excepcional y digno de ser atendido: «Por el contrario, un hombre consciente de su rango de ciudadano romano y verdaderamente sabio (*vir civilis vereque sapiens*), que se haya dedicado no a disputas ociosas (*non otiosis disputationibus*), sino al gobierno de la república, del que se alejaron de modo absoluto los que se llaman filósofos, aplicará con gusto todo lo que tiene fuerza para hacer prevalecer en su discurso cuanto se haya propuesto como meta, una vez que tenga antes seguro en su ánimo qué es honesto (*honestum*) hacer prevalecer». Luego de afirmar esto, hace una referencia crucial a Catón el Joven: «Hay algo que conviene a los príncipes, y que no se puede permitir a otros. Desde cierta perspectiva hay una separada norma de elocuencia, propia de los grandes generales y de los que celebran su triunfo en Roma, como Pompeyo, narrador muy elocuente de sus hazañas, y Catón, éste que se suicidó en la guerra civil, fue un senador elocuente (*Cato eloquens senator fuit*)».

Este texto me parece fundamental porque revela dos cosas: Primero, que Quintiliano al referirse a las expresiones adecuadas para cada circunstancia, persona y ocupación, elige a la filosofía estoica como modelo fundamental para analizar cuál sería el lenguaje más adecuado para el filósofo en general. Segundo, que Catón el Joven, en cuanto senador elocuente, es el ejemplo perfecto para mostrar que un gran orador ha de tener conocimientos profundos de filosofía, pero en virtud de su vocación pública, debe practicar la más perfecta elocuencia, lo que implica un especial cuidado por la belleza del discurso, junto a la capacidad de mover las pasiones, todo en vistas del gran objetivo de la retórica según Quintiliano, a saber, la defensa de lo *honestum*, que es lo propio del *vir bonus*, desplegado en el contexto persuasivo del enseñar, mover los ánimos y deleitar con un lenguaje hermoso, que es, en definitiva, lo que supone el *dicendi peritus*.

Bajo estas condiciones es posible pensar que el *orator perfectus* puede expresar en su más alta dimensión al verdadero sabio romano, versado en filosofía y en otras ciencias y artes, pero que, a diferencia de los filósofos, asume como obligación el dedicarse a los asuntos más importantes de la vida ciudadana, pues, para Quintiliano, la sabiduría está íntimamente ligada a la *res publica*, lo que exige un lenguaje que presente la más alta capacidad de entablar relaciones virtuosas entre los que pertenecen a una determinada comunidad. Este lenguaje no es el que ha adoptado la filosofía, volcándose esta disciplina cada vez más en discusiones de carácter esotérico y que, por lo mismo, están desvinculadas del campo de la acción. Será necesario, pues, volver a rescatar desde la filosofía el fondo sapiencial que nunca debió haber perdido la retórica, y para lograr

Halicarnaso (pp. 184-185). Fortenbaugh, sin embargo, duda de que este autor sea el iniciador de tal distinción, atestiguada por Quintiliano en *Institutio oratoria*, VI, 2, 8 (*Sicut antiquitus traditum accepimus*), y agrega que más bien podría referirse al peripatos temprano. Quintiliano, en todo caso, es claro al sostener que a veces se trata de una diferencia de grados en el sentimiento, por ejemplo, el *amor* es *páthos*, en cambio la *caritas* es *éthos*.

esto, esta ciencia oratoria, que también es arte y virtud¹³, debe distanciarse del modo más enérgico tanto de la sofística como de las corrientes materialistas, para dar testimonio fiel de las cosas más sublimes, como lo son la virtud, la amistad, la justicia, la verdad, la bondad, la ciudad, la Providencia (*providentia*), el origen de las almas, y todo lo que hace relación con los sabios designios de la naturaleza.

2. SABIDURÍA, FILOSOFÍA Y RETÓRICA EN EL *DE DOCTRINA CHRISTIANA* DE SAN AGUSTÍN: MÁS ALLÁ DEL *VIR BUNUS* DE QUINTILIANO

Es claro que San Agustín tuvo una alta valoración de los platónicos, sobre todo a partir de Plotino, pues sostiene que su doctrina tiene una especial proximidad con el cristianismo, y en *Contra Académicos* III, 41-43, hace un juicio positivo de Plotino, que conoce por una edición de las *Enéadas* editadas por Porfirio, pues aquel recobra el pensamiento platónico, superando el escepticismo académico¹⁴. En este sentido se aproximaron a la verdad, pero, por otra parte, hubo aspectos fundamentales que, no estando en sus doctrinas, permiten sin embargo una más plena aproximación a la sabiduría. Esto último es atestiguado, con detalle, en el libro VII de las *Confesiones*. En este texto, San Agustín después de manifestar la angustia que sentía en su juventud por no poder explicar la existencia del mal y el sentido de la libertad, debido en parte a su pertinaz materialismo, hacia el capítulo 9 explicita la importancia que tuvieron «ciertos libros de los platónicos» (*quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinum versos*), en los que reconoce muchas verdades propias de la sabiduría cristiana, pero que, sin embargo, no contenían otras muchas de vital importancia en lo que atañe al ámbito de la fe. Esto último lo impulsa a volver sobre sí mismo (cap. 10), y a reconocer la inigualable sabiduría de Cristo (cap. 19).

¹³ KENNEDY, G.A., en «Peripatetic Rhetoric as It Appears (and Disappears) in Quintilian», *Peripatetic Rhetoric After Aristotle*, Ed. Fortenbaugh, W. W., and Mirhady, D. C., Transaction Publishers, 1994, pp. 174-182, realiza un sugerente análisis sobre las diferentes definiciones de retórica, y cómo el Orador de Calahorra valora más la estoica que la peripatética, en el sentido de que la primera relaciona estrechamente *epistème* y *areté*.

¹⁴ TRAPE, A., en «San Agustín», *Patrología III, La edad de oro de la literatura patristica latina*, cap. VI, 1986, dice que San Agustín como profesor joven leyó, entre otras obras, los libros filosóficos de Cicerón, las obras de erudición de Varrón, las de Apuleyo, Séneca, y de los doxógrafos Aulio Gelio y Celso. Después, en Milán, leyó a Plotino y Porfirio, que fueron desde ese momento sus autores «preferidos». Y agrega: «Sabido es que Agustín dio su preferencia, entre todos los filósofos, a los neoplatónicos; pero no siempre se tiene en cuenta hasta qué punto corrigió y superó sus doctrinas. Los prefería por dos razones; por ser los más «cercaños a nosotros», es decir, a la doctrina cristiana (*De civ. Dei*, 8, 5; 11, 5; *De v. rel.*, 4, 7), y por haber dado vida a «una enseñanza común de la verdadera filosofía», afirmando, entre otras cosas, que Aristóteles y Platón —las dos cumbres (*De civ. Dei*, 8, 4, 12)— estaban tan de acuerdo, que solo a los menos perspicaces podían parecer en desacuerdo (*C. acad.*, 3, 19, 42)» (p. 484).

Es así como en *Confesiones*, VII, 20, 26, concluye que una vez leídos aquellos libros de los platónicos (*lectis platoniorum illis libris*), y después de que estos lo impulsaran a buscar la verdad incorpórea, percibiendo las cosas invisibles por medio de la contemplación de las creadas, y estando cierto de la existencia de Dios, siente San Agustín que aún falta algo mucho mayor; el gozo de Dios. Hablaba profusamente de estas verdades, como si tuviera un verdadero conocimiento, pero no buscaba el camino en Cristo. Así, hinchado de ciencia, le faltaba la caridad, que tiene la humildad como fundamento, y tal soporte es Cristo. Es aquí donde encontramos un texto iluminador para el problema que tratamos: «O ¿cuándo aquellos libros me la hubieran enseñado, con los cuales creo quisiste que tropezara ante de leer las Escrituras, para que quedaran grabados en mi memoria los efectos que produjeron en mí, y para que, después de haberme amansado con tus libros y restañado las heridas con sus suaves dedos, discerniese y percibiese la diferencia que hay entre la presunción (*praesumptionem*) y la confesión (*confessionem*), entre los que ven adónde se debe ir y no ven por dónde se va y el camino que conduce a la patria bienaventurada, no solo para contemplarla (*non tantum cernendam*), sino también para habitarla?».

San Agustín incluso se pone en el caso de que hubiese gustado de las Sagradas Escrituras antes que los libros de los platónicos; tal vez, al encontrarlos después, lo hubiesen apartado del fundamento de la piedad, o, quizá, si persistiera aquel saludable afecto que había encontrado en los libros Sagrados, quizá hubiera pensado que en los textos de los platónicos podría haber encontrado semejantes verdades. En todo caso lo que está en la base de estas afirmaciones de San Agustín es el asombro suscitado en él por el hecho de que los platónicos pudiesen haber encontrado tantas verdades, pero, por otro lado, la convicción de que la sabiduría contenida en sus libros es absolutamente insuficiente para calmar la sed y el hambre que nace del espíritu¹⁵. Solo es posible, pues, aceptar que la más alta forma de oratoria ha de reflejar la más sublime sabiduría, y esto se logra a través de ciertos conocimientos bien explicitados por el platonismo, pero sumado a esto el *éthos* propio de quien ha sido capaz de absorber la sabiduría más alta, a saber, aquel predicador eclesiástico que está inspirado por Dios y que quiere hacer explícitas las cosas más altas y que no son evidentes en las Sagradas Escrituras, en una labor hermenéutica, pues en el *docere* la elocuencia busca que se descubra lo que estaba oculto (*De doctrina christiana*, IV, 11, 26), y que, sobre todo, debe atender a la diversidad y número del auditorio para hacerse entender (cf. *De catechizandis rudibus*, 15, 23). Este proyecto es el que despliega, de principio a fin, el *De doctrina christiana*.

¹⁵ TRAPE, A., en *op. cit.*, pp. 484-485, realiza una clara síntesis de aquellos aspectos que separan fuertemente la Verdad Revelada de las doctrinas platónicas. Lo hace a partir de *Retractaciones*, I, 1, 4, y I, 3, 2, donde el Obispo de Hipona se refiere a aquellos aspectos que, bajo la influencia de su primer entusiasmo por el platonismo, le hicieron pensar en una proximidad excesiva entre el cristianismo y las enseñanzas platónicas.

2.1. *El hombre bueno: inspirado por la Verdad y el ejemplo*

2.1.1. La mentira

Hemos visto que en Quintiliano se dan ciertas condiciones para la aceptación de la mentira, en el contexto de buscar un determinado bien para la ciudad. En San Agustín, por el contrario, no cabe la mentira en el ámbito de la elocuencia cristiana, pues lo que se debe saber exponer son las Sagradas Escrituras. En efecto, todo lo que proviene de Dios es bueno, y somos nosotros los que, en ocasiones, mentimos (*De doctrina christiana, Prol.*, 8)¹⁶. Es necesario, pues, buscar la verdad con humildad, evitando la soberbia de intentar dominar a quienes por naturaleza son iguales a nosotros (I, 24, 23). Solo ha entendido las Escrituras quien edifica el doble amor a Dios y al prójimo. A veces alguien puede deducir sentencias que inspiran este doble amor, sin que representen totalmente el espíritu de quien las escribió, pero, en este caso, no se engaña con perjuicio, ni miente. Eso sí se le debe corregir para que tome el camino adecuado. Quien miente tiene una voluntad de decir lo falso, y de este modo encontramos a muchos que quieren mentir, pero que quiera ser engañado, a ninguno. Y agrega San Agustín:

«Y como el mentir lo hace el hombre a sabiendas, y el ser engañado lo sufre ignorándolo, se ve de lejos que en una y la misma cosa es mejor el que es engañado que el que engaña, pues siempre es mejor padecer una injusticia que hacerla, y todo el que miente comete una injusticia. Si a alguno le parece que alguna vez es útil la mentira, podrá también parecerle que es útil alguna vez la injusticia. Todo el que miente en eso mismo es infiel al que miente, pero desea que a quien mintió le tenga fe, no obstante que él mintiendo no se la guarda; por eso todo violador de la fe es injusto. Luego, o la injusticia es alguna vez útil, lo cual es imposible, o la mentira no es útil jamás» (I, 36, 40).

Asimismo, en IV, 28, 61, el Obispo de Hipona afirma que en el discurso se ha de querer agrandar más con la doctrina que con las palabras, pues estas deben servirle en la confianza de que solo habla mejor cuando dice la verdad¹⁷. Así, pues, hay que amar la verdad en las palabras y no estas por sí mismas (IV, 11, 26). En este contexto que nos recuerda la convicción de Sócrates de que es mejor sufrir injusticia que cometerla, San Agustín expresa su total rechazo a la mentira como arma para producir persuasión, en la convicción de que la oratoria puede tanto persuadir sobre lo bueno como sobre lo malo¹⁸. En efecto, el

¹⁶ En adelante las referencias son a *De doctrina christiana*, en *Obras de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. XV, segunda edición bilingüe, 1959.

¹⁷ MURPHY, J. J., en «El fin del mundo antiguo: la segunda sofística y San Agustín», *Sinopsis Histórica de la Retórica Clásica*, Cap. VI; Ed. Murphy, J. J., 1989, muestra cómo San Agustín es un puente entre el mundo clásico y el medieval, adoptando la retórica ciceroniana, pero haciendo fundamentales transformaciones, por ejemplo, su noción de «signo» comunicativo, basado más en la teología cristiana que en el estudio de los autores antiguos (p. 256).

¹⁸ KENNEDY, G. A., en *Classical Rhetoric & Its Christian and Secular Tradition*, The University of North Carolina Press, 2ª ed., 1999, afirma que, respecto al carácter del orador, San

justo tiene un corazón tan puro y sencillo que no se aparta de la verdad, ni para agrandar a los demás ni para evitar un mal que pueda sucederle (II, 7, 11). Así, pues, solo quien conoce que el fin de la ley es la caridad que tiene su asiento en un corazón puro, una buena conciencia y una fe auténtica, podrá exponer los libros divinos, remitiendo todo conocimiento de las Escrituras a las cosas que han de ser explicadas (I, 40, 44).

Solo a partir de la sabiduría verdadera es posible hacer bien a la comunidad, aunque sin la elocuencia llegue a menos personas, pero, por otra parte, con la sola elocuencia, sin sapiencia, se puede producir mucho daño en las ciudades, o, al menos, nada de provecho (IV, 5, 7).

2.1.2. Ciencia y retórica

Fe, esperanza y caridad son las tres cosas que encierra toda ciencia y profecía (I, 37, 41). San Agustín es claro al afirmar que son siete los peldaños que nos permiten el conocimiento más alto: el temor, la piedad, la ciencia (*scientia*), la fortaleza, el consejo, la pureza de corazón y, en el ápice, la sabiduría (*sapientia*). La ciencia ha de ser buscada por el estudioso de las Sagradas Escrituras, donde ha de reconocer que se debe amar a Dios por Dios, y al prójimo por Dios (II, 7, 10). El principio agustiniano consistirá, respecto a la ciencia, incluso la de los gentiles, en afirmar que el buen y verdadero cristiano debe comprender que en cualquier parte que se encuentre la verdad, esta pertenece a Dios (II, 18, 28). Por tanto, aunque los gentiles prefirieron adorar la justicia y la virtud en piedras, antes que llevarlas en el corazón, en ellos hay verdades que, como vestigios, ha puesto la Providencia.

San Agustín, como antes Quintiliano, valora la dialéctica y se opone a la sofística, pues el sofisma busca la disputa y engañar al adversario, y sus ratiocinios solo imitan las verdaderas deducciones. Hay un segundo tipo de discurso sofístico que, no siendo capcioso, usa adornos de palabras con más abundancia de la que conviene a la gravedad (*gravitatem*) (II, 31, 48 y IV, 14, 31). Esta observación, sin duda, es un aporte de San Agustín en lo que respecta a la historia de la elocuencia. El Obispo de Hipona, sobre todo, considera que la dialéctica es utilísima para penetrar y resolver todo género de dificultades que se encuentran en los Libros Santos. Ella aporta las reglas y la verdad de las conexiones (*conexionem*), que son por lo demás naturales y propias de la razón de las cosas, que es eterna e instituida por Dios, mientras que la verdad de las proposiciones se ha de buscar en las Sagradas Escrituras (II, 31, 49). La dialéctica, pues, se presenta como la ciencia de definir, dividir y distribuir, y es verdadera aunque se aplique a cosas falsas, pues ella se encuentra en la naturaleza de las cosas (II, 35, 53).

Agustín defiende la idea de que éste y la vida del orador tienen mucho más peso para los oyentes que la alta grandeza que pueda mostrar con su elocuencia. Esto porque, bajo ciertas circunstancias, un mal hombre puede devenir buen orador; afirmación que, según el autor, habría sorprendido a Quintiliano (p. 180).

2.2. *Sabio es saber decir las cosas Sagradas*

Además de las reglas de la lógica y la dialéctica, existen reglas de una disputa más amplia (*uberioris disputationis*) que es la elocuencia (*eloquentia*). Ellas son verdaderas, aunque pueda persuadirse lo falso. Pero de esto no es responsable la retórica, sino la perversidad de quienes la usan mal. Tampoco estas reglas han sido instituidas por los hombres, por ejemplo, el hecho de que arrastren al oyente, o que una narración clara y breve sea más efectiva, o que la variedad impida el tedio del oyente (II, 36, 54). Sin embargo, a diferencia de la posición de Quintiliano, para quien la retórica se muestra como un saber superior, San Agustín sostiene que una vez aprendida, la debemos usar más para exponer lo que hemos entendido que para entender lo que ignoramos. Pero ni la lógica, ni la dialéctica ni, en fin, la elocuencia, pueden hacernos pensar que por poseerlas, tenemos la verdad que conduce a la vida eterna (II, 37, 55). Esto no contradice el hecho de que los Autores Sagrados usaran todos los *tropos* de los gramáticos, e incluso aportaran otros nuevos, pues estos incluso se encuentran profusamente en el habla común (III, 29, 41). En todo caso, lo que importa es aquello que se busca; la verdad. Las reglas a veces permiten ejercitar la inteligencia, pero también pueden hundirnos en la soberbia, en la mentira, en el engaño, en las cosas aparentes, y pensando que es gran cosa este conocimiento, intenten anteponerse, quienes las usan, a los hombres buenos e inocentes (*bonis atque innocentibus*) (II, 37, 55)¹⁹.

Ahora bien, San Agustín destaca a los platónicos como quienes mejor se acercaron a ciertas verdades de la fe: «Si tal vez los que se llaman filósofos (*Philosophi autem qui vocantur*) dijeron algunas verdades conformes a nuestra fe, y en especial los platónicos (*maxime Platonici*), no solo hemos de no temerlas, sino reclamarlas de ellos como injustos poseedores (*injustis possessoribus*) y aplicarlas a nuestro uso» (II, 40, 60). Es mucho menor toda la ciencia que está en los libros paganos, aunque sea útil, que la contenida en las Sagradas Escrituras (II, 42, 63), que enseñan con humildad, sublimidad y sencillez todo lo que es necesario saber. Es pues, necesario superar las fábulas supersticiosas, los ejercicios inútiles, utilizando bien las verdades presentes en las artes liberales, algunos preceptos morales de gran utilidad e incluso algunas verdades que conciernen al culto del único Dios. Todas estas cosas las extrajeron los gentiles como oro proveniente de las minas de la divina Providencia, que se halla en todas partes, «de cuya riqueza abusaron perversa e injuriosamente contra Dios

¹⁹ SATTERTHWAITHE, P. E., en «The Latin Church Fathers», *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.-A.D. 400*, Ed. por PORTER, S. E., Brill, 1997, cap. 22, dice que San Agustín parece diferir de los tratados retóricos clásicos en dos aspectos: su menor consideración de la elocuencia (en particular, las reglas retóricas) a favor de la verdad; y su estimación por la Biblia y los escritores cristianos como modelos literarios. Ambos aspectos, especialmente el segundo, son fuertemente innovadores (p. 692). En efecto, el cambio de énfasis impuesto por el Obispo de Hipona es significativo: para San Agustín, y para todos los Padres Latinos, cuando sea necesario elegir entre la Biblia y los ideales estilísticos de la retórica clásica, deben remitirse decididamente a la Biblia (p. 693).

para dar culto a los demonios; cuando el cristiano se aparta de todo corazón de la infeliz sociedad de los gentiles debe arrebatarse estos bienes para el uso justo de la predicación del Evangelio» (II, 40, 60).

Por lo anterior, podemos ver que San Agustín hace depender las verdades contenidas en la filosofía, especialmente la Platónica, de la sabiduría de las Sagradas Escrituras. La elocuencia, por su parte, actúa como un medio eficaz para explicar, con la mayor claridad posible, los pasajes oscuros presentes en los textos Sagrados, teniendo en cuenta que para el Obispo de Hipona siempre podemos encontrar pasajes más claros que permiten iluminar aquellos que no lo son. Mientras San Agustín entiende que hay que traer las verdades contenidas en los libros paganos y su filosofía a su matriz sapiencial, que son las Sagradas Escrituras, Quintiliano ha intentado conducir aquello que está en manos de la filosofía hacia la retórica, lugar de donde según el Orador de Calahorra esos conocimientos nunca debieron haberse separado.

2.2.1. El orador eclesiástico y sus diferencias con el *orator* tradicional

San Agustín es claro al afirmar que ni en el *De doctrina christiana*, ni en ninguna otra obra suya, expondrá los preceptos retóricos que aprendió y enseñó en las escuelas seculares, pues, aunque reconoce que tienen alguna utilidad, ellos deben aprenderse a una edad adecuada²⁰. De hecho, quien tenga buena inteligencia consigue la elocuencia más fácilmente leyendo y escuchando a los elocuentes, como aprenden los niños, que siguiendo tales preceptos, pues los oradores siguen las reglas porque son elocuentes y no al revés, donde muchos que no las han aprendido toman ventaja respecto a los que han dedicado mucho tiempo a su estudio (IV, 1, 2 y IV, 3, 4). Hay pues una prioridad del que sabe razonar con sabiduría, aunque no tenga la elocuencia suficiente (IV, 5, 7), aunque lo mejor es que la elocuencia esté al servicio de la sabiduría (IV, 6, 10). En esto las Sagradas Escrituras son maestras, pues son palabras que «emanaron sabia y elocuentemente de la mente divina, no intentando la sabiduría que a ella le siguiera la elocuencia, sino que la elocuencia no se apartó de la sabiduría» (IV, 7, 21).

San Agustín manifiesta su acuerdo con la oratoria tradicional romana en el sentido de que el orador debe hablar de manera que enseñe, deleite y mueva, pero la modifica, en el sentido de que lo único necesario es el enseñar (IV, 12, 28). Esto en el contexto de que aunque las cosas dichas enseñen, deleiten y muevan menos, se han de decir las cosas verdaderas y justas (IV, 14, 30), donde

²⁰ MURPHY, J. J., en *Rhetoric in the Middle Ages: A history of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, University of California Press, 1981, sostiene que la mayor contribución de Quintiliano se relaciona con su programa educativo del orador ideal. En efecto, en el período clásico sus preceptos suministraron el modelo (*model*) para las escuelas provinciales romanas, el cual después fue considerado por los Padres de la Iglesia, por ejemplo, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Gregorio de Cesarea, Eusebio de Cesarea, Crisóstomo, y Basilio de Cesarea (p. 22, y nota 45).

tiene más poder la oración que la pericia oratoria, es decir, no basta con que el *orator* sea un *dicendi peritus* (IV, 15, 32). El orador, en fin, debe aplicar todo esto aunque no consiga el asentimiento del oyente (IV, 17, 34).

Una segunda diferencia fundamental entre San Agustín y la retórica tradicional, cuyos principales exponentes latinos son Cicerón y Quintiliano, es que, según estos dos últimos autores, las cosas pequeñas han de decirse con sencillez, las medianas con moderación y las grandes con grandilocuencia. Esto podría servir, efectivamente, en el contexto de una oratoria aplicada a las causas forenses. Pero no sirve para la oratoria eclesiástica, pues en ésta no hay cosas que podamos llamar pequeñas, pues todo está encaminado a la salud no temporal de la persona, y hasta las cosas pequeñas tienen relación con la justicia, la caridad y la piedad, principal preocupación del *doctor ecclesiasticus* (IV, 18, 35-36). Por lo anterior, aunque el objeto de la retórica eclesiástica son siempre las cosas grandes, el orador no siempre debe decirlas en tono elevado, sino que para enseñar utilizará el tono sencillo (*submisse*), para alabar o reprender el moderado (*temperate*), y para orientar lo que debe ser realizado el elevado (*granditer*)²¹. El ejemplo puesto por San Agustín es el mismo Dios, respecto al cual utilizamos los tres tonos dependiendo de lo que queramos comunicar (IV, 19, 38). Aconsejable es variar los estilos, para mantener al auditor más atento, tal como produce variedad el flujo y reflujo del mar (IV, 22, 51). Tanto el estilo elevado como el medio pretenden lo mismo, a saber, que se amen las buenas costumbres y se eviten las malas, y para esto se ha de usar el estilo medio y sus adornos con prudencia, pero jamás con la jactancia que suele acompañar el *delectare* (IV, 25, 55). Por tanto, debe conducir a otros a la verdad mediante el ejemplo personal, siendo su modo de vida como la exuberancia de su elocuencia (IV, 29, 61). San Agustín, en un pasaje que nos recuerda la problemática del saber cierto acerca del propio discurso del *Fedro*, sostiene que no se ha de reprochar al orador que predica un sermón escrito por otro, pues como el Maestro es uno, lo que importa es la verdad contenida en esas palabras. Mas bien el que habla con palabras ajenas, y es censurable, es el que habla bien y vive mal, pues las cosas dichas parecen sacadas de su inteligencia pero, en rigor, son ajenas a sus costumbres (IV, 29, 62).

Aunque Quintiliano estima que es necesario que el orador posea buenas costumbres, que es lo que en general no han mostrado los filósofos, San Agustín va más allá, poniendo toda la fuerza de la oratoria, y del *ethos* del orador, en el humilde pero indesmentible poder de la verdad. Es posible que alguien predique sin hacer lo que predica, y esto puede ser de provecho a muchos, pero es muchísimo mayor el provecho cuando, en efecto, hacen lo que dicen. Así, pues,

²¹ LANHAM, R. A., en *A Handlist of Rhetorical Terms*, 2ª ed., University of California Press, 1991, muestra la distinción entre el estilo humilde o plano (*genus humile* o *extenuatum*), medio (*genus medium, modicum, mediocre* o *temperatum*), y el estilo grande (*genus grande* o *grave*) (pp. 174-176). El autor basa la distinción en el grado de ornamentación del discurso. Claramente en este punto San Agustín ofrece una innovación al poner más énfasis en la belleza que resplandece en la verdad de las cosas grandes que en el adorno del discurso.

para que se oiga al orador en toda plenitud, más peso tiene su vida que toda la grandilocuencia que se pueda mostrar (IV, 27, 59-60). Asimismo Quintiliano sostiene que mientras los griegos se ampararon en la teoría, los romanos brillan por sus obras y ejemplos. Para San Agustín, en efecto, el orador debe ser un ejemplo, pero un modelo no puede basar jamás su discurso en la mentira y el engaño, por tanto es necesario mirar a quienes han hecho la retórica más alta, sobre todo San Cipriano y San Ambrosio, que se destacaron en los tres géneros de dicción, sin apartarse de lo más importante para conducir a los hombres a su fin último (IV, 21, 45)²².

¿Cuál es, pues, el oficio de la retórica? *Dicere apte ad persuasionem* (IV, 25, 55). Pero esta definición implica que es posible persuadir sobre la verdad y la mentira, la retórica es neutral (*in medio posita*, IV, 2, 3) por lo tanto debemos defendernos contra la mentira para que se engrandezca la virtud, atrayendo al oyente con brevedad, claridad y verosimilitud (IV, 2, 3), siendo la claridad la exigencia fundamental desde el punto de vista de San Agustín, incluso a riesgo de sacrificar la elegancia del lenguaje y adoptar más bien el corriente y sus, a veces, expresiones que parecen mal construidas, apartándose así de la exigencia del uso impecable de la lengua (IV, 10, 24). Al sostener este punto de vista el Obispo de Hipona relativiza la importancia total que se daba a la pureza o corrección latina en Cicerón o la *latinitas* de la *Rhetorica ad Herennium*. Así, pues, el orador eclesiástico (*eloquentem ecclesiasticum*) cuando aconseja lo que debe hacerse, no debe solo enseñar y deleitar, para retener la atención del auditorio, sino que debe mover para vencer, pues hay quienes no les basta la verdad y la amenidad del discurso para manifestar su asentimiento, y para esto no queda más remedio que la grandeza de la elocuencia (*eloquentia granditate*) (IV, 14, 30).

3. CONCLUSIONES

Aunque San Agustín no nombra explícitamente a Quintiliano, como tampoco nombra muchas veces a Cicerón, hace referencia a los príncipes de la oratoria romana, y en este sentido su formación retórica, a mi juicio, manifiesta muchos aspectos presentes en la *Institutio oratoria*, texto que orientó significativamente la retórica romana y su enseñanza a partir del siglo I d.C.

En efecto, para el tratamiento de las relaciones entre filosofía y retórica, tanto Quintiliano como San Agustín manifiestan un diagnóstico semejante: para el primero, los filósofos, en especial la filosofía moral de los estoicos, guardan

²² KENNEDY, G. A., en *op. cit.*, señala que las reglas de la elocuencia pueden ser aprendidas mediante la imitación (*imitation*) de los modelos elocuentes. Así, pues, la imitación es la mayor herramienta pedagógica de los retóricos clásicos, basada en el canon de modelos discutidos por Quintiliano en *Institutio oratoria*, X, 1. San Agustín reemplazó ese canon por uno nuevo, a saber, el modelo aportado por las Sagradas Escrituras y los Padres de la Iglesia (p. 178).

un saber importante para la formación del orador; aunque, en verdad, ese saber siempre debió haberse quedado donde pertenecía, es decir, en la retórica como matriz de la formación de los ciudadanos. Sin embargo esos conocimientos fueron a parar a las escuelas filosóficas que, por su hermetismo, no llegan a influir a los ciudadanos, y, además, no siempre los filósofos fueron capaces de mantener un *éthos* acorde con sus profundos conocimientos. Por tanto, es tarea de la retórica recuperar esos conocimientos para la formación adecuada de los ciudadanos y el *vir bonus dicendi peritus* se presenta como modelo. Para el Obispo de Hipona, sobre todo los platónicos dijeron muchas y muy profundas verdades, pero también fueron arrastrados por la soberbia, quedando ese saber confundido entre muchas malas prácticas y doctrinas erradas. Pero, a diferencia de Quintiliano, San Agustín entiende que hay que referir la filosofía y la retórica a un saber trascendente, que solo puede ser encontrado en el buen ejemplo de quienes tuvieron fe, esperanza y caridad, conocimiento presente en las Sagradas Escrituras, cuyo modelo y Maestro es Cristo.

Así, pues, solo la Sabiduría aunada con la elocuencia verdadera puede hacer un pleno bien a los ciudadanos, llevándolos, en definitiva, a elegir el camino que conduce a la vida eterna, y, para esto, es necesario reconocer que los conocimientos aportados por la dialéctica y la filosofía moral son de utilidad en la medida en que nos percatemos de que todas esas verdades ya están presentes en la Sabiduría Verdadera. Esta tarea de esclarecimiento y persuasión respecto a las cosas Santas queda en manos del orador que, como San Cipriano y San Ambrosio, es, a fin de cuentas, un auténtico eclesiástico elocuente, esto es, un hombre bueno al que solo le es permitido persuadir a partir de la verdad y la justicia.

Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
acovarrc@uc.cl

ANDRÉS COVARRUBIAS CORREA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]