

La formación oratoria en Quintiliano y San Agustín: en busca de la claridad y la belleza a través de la *elocutio*

Andrés Covarrubias-Correa*

Resumen: Luego de considerar ciertos aspectos fundamentales de la concepción retórica de Quintiliano y San Agustín, y su posición frente a la filosofía, especialmente la estoica y la platónica, analizo en este artículo la importancia de los tropos y figuras en ambos autores, en el contexto de la *elocutio*. Se hace especial hincapié en aquellos tropos y figuras que permiten mejorar el conocimiento de las cosas, y que, por lo mismo, manifiestan una relevancia capital en el ámbito del saber filosófico, en cuanto este último se expresa por medio del lenguaje**.

Palabras clave: Quintiliano, San Agustín, retórica, orador, tropos y figuras.

Oratorical Training in Quintilian and St. Augustine: In Search of Clarity and Beauty through *Elocutio*

Abstract: After considering certain fundamental aspects of Quintilian's conception of rhetoric and that of St. Augustine, and their position on philosophy, especially Stoicism and Platonism, the author of this article analyzes the importance of tropes and figures to both authors, within the context of *elocutio*. Special emphasis is placed on those particular tropes and figures that allow for a better understanding of things and, therefore, are of capital relevance in the realm of philosophical knowledge, as the latter is expressed through language.

Keywords: Quintilian, St. Augustine, rhetoric, orator, tropes and figures.

* Profesor Asociado del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. acovarrc@uc.cl.

** Este artículo forma parte del Proyecto Fondecyt n° 1095208, también con apoyo del Proyecto Puente n° 23/2011, Vicerrectoría Académica, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Recibido: 2012-04-10
Aprobado: 2012-11-28

La formation oratoire chez Quintilien et Saint-Augustin: à la recherche de clarté et de la beauté à travers l'elocutio

Résumé: Après avoir considéré certains aspects fondamentaux de la conception rhétorique de Quintilien et Saint-Augustin, et leur position face à la philosophie, notamment la stoïque et la platonique, j'analyse dans cet article l'importance des tropes et des figures chez les deux auteurs dans le contexte de l'elocutio. On mettra particulièrement l'accent sur ces tropes et ces figures qui permettent d'améliorer la connaissance des choses et qui, en outre, manifestent une importance capitale dans le domaine du savoir philosophique lorsque celui-ci s'exprime à travers le langage.

Mots-clés: Quintilien, Saint-Augustin, rhétorique, orateur, tropes et figures.

1. El *vir bonus* en Quintiliano y el *doctor ecclesiasticus* de San Agustín

Aunque en este artículo se aborda fundamentalmente la *elocutio*, considero relevante para su contextualización establecer primero ciertos aspectos que se relacionan con la concepción del buen orador tanto en la *Institutio oratoria* de Quintiliano como en el *De doctrina christiana* de San Agustín.

Quintiliano, siguiendo al impulsor del estoicismo romano Catón el Viejo, define al orador como *vir bonus dicendi peritus*, un hombre bueno que sabe hablar bien (cfr. *Institutio oratoria*: XII, 1, 1). La retórica, según el Orador de Calahorra, puede ser definida como “ciencia del bien decir”, lo que significa reunir tanto las virtudes del discurso como el valor moral del orador, pues sólo puede hablar bien quien es bueno (cfr. *ibídem*: I, 2, 3). En efecto, fue el estoico Cleantes quien acuñó esta definición de retórica como *bene dicendi scientiam*, la que es continuada por Crisipo en tanto “ciencia de hablar rectamente” (*scientia recte dicendi*; *ibídem*: II, 15, 34)¹. La oratoria, pues, es ciencia y virtud a la vez (cfr. *ibídem*: II, 15, 21). Quintiliano, a partir de esta concepción de la oratoria inscrita plenamente en la doctrina estoica, busca formar al *vir civilis vereque sapiens*, es decir, al ciudadano verdaderamente sabio (cfr. *ibídem*: XI, 1, 135), que es quien observa la naturaleza y ordena su vida mediante las enseñanzas y la razón (cfr. *ibídem*: XII, 2, 4). Dos supuestos sustentan esta concepción: primero, el mundo es gober-

nado por la Providencia, y bajo este modelo los hombres honrados deben ejercer la política, y, segundo, las almas tienen un origen divino, lo que nos impulsa a aspirar a la virtud (cfr. *ibídem*: XII, 2, 21). En efecto, Quintiliano entiende que esta es la función del lenguaje cuando afirma: “Y, ciertamente, aquel Dios (*Deus*), primer Padre de todas las cosas (*Parens 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” (*ibídem*: II, 16, 12).

Este saber que se da a través de la palabra recayó en un principio en los oradores, pero luego fueron los filósofos quienes, utilizando a su vez la retórica, se apropiaron de todas estas materias (cfr. *ibídem*: XI, 1, 30; XII, 2, 5), y en especial los estoicos en lo concerniente al ámbito moral. Sin embargo, muchas veces las palabras de los que se ocupan de la filosofía no están de acuerdo con sus obras (cfr. *ibídem*: XI, 1, 30) y, además, los cultivadores de esta disciplina se han distanciado de los asuntos públicos, retirándose primero a los pórticos (*ad porticus*)² y a los gimnasios (cfr. *ibídem*: XII, 2, 6-8). De ahí que los oradores deben volver a hacerse dueños de aquello que siempre les perteneció aunque lo perdieron por negligencia, desconociendo así que filosofía y retórica se relacionan por una naturaleza común (cfr. *ibídem*: I, Proem. 13), sobre todo, en el horizonte ético y político (cfr. *ibídem*: XII, 2, 9). Para lograrlo, en primer lugar deben considerar la verdad, la justicia y el bien (cfr. *ibídem*: XII, 2, 1), en el contexto de la defensa de políticas nobles mediante el estudio de la filosofía, la lógica, la religión, la historia, el derecho, y, en segundo lugar, también han de

¹ Las deudas de Quintiliano con el estoicismo son visibles no sólo en la disciplina retórica, sino también en el contexto de su teoría lingüística y ética. Situado firmemente en una posición antisofística, él está de acuerdo con los estoicos en la importancia de unir la sabiduría y la virtud con la elocuencia. Sin embargo, se distancia de ellos al adoptar el recurso a las pasiones y el uso colorido del lenguaje (cfr. Colish 1985: 325 y 329).

² Esto constituye un cambio respecto al estoicismo inicial. Hans Von Arnim (cfr. 1964: III, 328) evidencia que para Cleantes la ciudad es muy digna de estima, y Cicerón en *De finibus* (cfr. III, 20, 68) sostiene que Catón considera que el compromiso con la vida política viene dictado por las reglas de la naturaleza. En este sentido, Catón el Joven continúa con esta tradición que asigna un alto valor a la vida política.

ocuparse de manera predilecta de la formación del carácter de los discípulos (cfr. *ibídem*: XII, 2, 1). Se requiere para esto de un conocimiento profundo de la virtud y de los asuntos divinos y humanos (cfr. *ibídem*: XII, 2, 8). Lo anterior debe ser enmarcado en la tripartición estoica del saber en filosofía de la naturaleza, lógica y ética, con especial atención a esta última (cfr. *ibídem*: XII, 2, 10), pues los estoicos son quienes han exhortado persuasivamente a la honestidad (*honestas suaserunt*; cfr. *ibídem*: X, 1, 84)³.

Sin embargo, es importante destacar que el orador puede mentir cuando se trata de defender causas nobles, siempre que tenga una motivación honesta (*honestas voluntate*) y debe hacerlo donde otros medios se hacen impracticables, conducta que, incluso, afirma Quintiliano, han reconocido hasta los más estrictos de los estoicos, lo que implica, problemáticamente, dejar libre a un criminal que podría cambiar decisivamente su vida en bien de la ciudad o salvar a un general que, habiendo cometido un delito, sin embargo podría servir con provecho en el futuro (cfr. *ibídem*: XII, 1, 38-43).

Para educar adecuadamente a los discípulos, el orador debe tener buenas costumbres (*mores*), sentirse como un verdadero padre (*parens*) frente a ellos, hablar de lo honesto y del bien, no ser iracundo, y, a la vez, ha de ser sencillo al enseñar, atento para corregir, y debe responder con amabilidad las preguntas que se le formulen (cfr. *ibídem*: II, 2, 1-8). Respecto a esta enseñanza orientada a formar al sabio romano (*Romanum quendam velim esse sapientem*; cfr. *ibídem*: XII, 2, 7), ya que incluso la naturaleza (*natura*) no impide que pueda existir el orador perfecto (cfr. *ibídem*: I, 10, 18), los afectos (*adfectus*), tanto el *éthos* (*mores*; *adfectus mites*; es decir, afectos apacibles, ordenados y estables,

afincados en el carácter) como el *páthos* (*adfectus concitati*; esto es, emociones vehementes), son necesarios, si no podemos persuadir por otros medios sobre lo verdadero y lo justo, de manera que, en definitiva, este esfuerzo colabore con el bien común (cfr. *ibídem*: VI, 1, 7)⁴. En esta posibilidad de recurrir a los afectos y emociones, Quintiliano difiere de los estoicos, salvo si consideramos el caso de Catón el Joven, quien se destacó especialmente en el senado por su capacidad oratoria, realizando las operaciones retóricas del enseñar (*docere*), deleitar (*delectare*) y mover (*movere*) con habilidad, además de asumir los principios filosóficos del estoicismo⁵. En efecto, a pesar de que los estoicos se presentan como argumentadores sutiles, muy preparados en la técnica silogística y la demostración y, en este sentido, arquitectos de las palabras, no lograron en general desarrollar una potencia persuasiva, lo que tampoco pretendieron (cfr. *ibídem*: X, 1, 84 y XII, 2, 25), aunque sí fueron maestros en descubrir aquello que Quintiliano denomina los verdaderos bienes, a saber: el dominio de lo que calma los temores, refrena las pasiones, nos libera de las opiniones y, en fin, de lo que acerca nuestro espíritu celeste a los astros emparentados con él (cfr. *ibídem*: XII, 2, 27)⁶.

Por otra parte, San Agustín, a partir de su lectura de Plotino y Porfirio en Milán, y habiendo sido formado en la tradición retórica romana, considera el platonismo como la filosofía que más se aproxima a las doctrinas del cristianismo⁷. En el *De doctrina christiana*, el Obispo de Hipona se ocupa de los hallazgos del platonismo en lo que hace relación con los contenidos y los modos de argumentación lógicos y dialécticos, opuestos a los sofísticos (cfr. *De doctrina christiana*: II, 31, 48), pero, sobre todo, asume como punto de partida las Sagra-

3 Williams (cfr. 2009: 398) afirma que partiendo de la idea del *vir bonus* y de la oratoria como *scientia recte dicendi*, estaríamos tentados a concluir que el hombre bueno de Quintiliano es un filósofo similar al sabio estoico, quien tiene acceso privilegiado al conocimiento verdadero (*katalepsis*). Sin embargo, agrega, esta conclusión puede no ser enteramente segura (*But this conclusion would not be entirely accurate*). Por otra parte, Meador (cfr. 1989: 242-243) señala que las cualidades y acciones que caracterizan al *vir bonus* tienen una fuerte influencia estoica. El autor concluye que el concepto de bondad adoptado por Quintiliano está íntimamente asociado al de "deber" en el sentido estoico y que, además, para estos filósofos la bondad descansa en una participación activa del individuo en la vida pública (cfr. *Inst.*: XII, 2, 7).

4 Quintiliano, siguiendo a Cicerón, se distancia de los estoicos al aceptar el recurso a las emociones cuando se agotan los recursos dialécticos (cfr. Leigh 2004).

5 Cicerón muestra cómo Catón el Joven fue el primero en tender un puente entre la vida política romana y las tradiciones del estoicismo, presentándose como un orador que pudo cambiar la oratoria estoica hacia mejor, enmarcándose en la línea que combina las tradiciones retóricas y la filosofía (cfr. Stem 2005: 38 y 47).

6 Sihler (1920) realiza un sugerente análisis del profundo estoicismo en Quintiliano y su dependencia de Cicerón en lo que respecta a la oratoria como *ars*.

7 Cfr. *Confesiones* VII, 20, 26; *Contra Académicos* III, 41-43; *Ciudad de Dios* VIII, 4-5 y 11, 5; *Sobre la verdadera religión* IV, 7.

das Escrituras, para exponer las características y capacidades deseables para la formación del orador eclesiástico, en el contexto de la retórica entendida como *dicere apte ad persuasionem* (cfr. *ibídem*: IV, 25, 55). En efecto, escribe: “si tal vez los que se llaman filósofos dijeron algunas verdades conformes a nuestra fe y en especial los platónicos (*maxime platonici*), no sólo no las debemos temer, sino reclamarlas de ellos como injustos poseedores (*injustis possessoribus*) y aplicarlas a nuestro uso” (*ibídem*: II, 40, 60). Estas verdades descubiertas por los filósofos, por lo demás, fueron extraídas a partir de lo que ha distribuido desde siempre y por todas partes la Divina Providencia. Es así como en el enseñar (*docere*), que es la única parte necesaria de la retórica (cfr. *ibídem*: IV, 12, 28), lo que se busca es que pueda ser descubierto lo que está oculto en los pasajes de las Escrituras, sobre todo, a partir de otros pasajes presentes en estos mismos libros y que, en definitiva, aportan claridad en lo que podríamos denominar una consideración hermenéutica (cfr. *ibídem*: IV, 11, 26). A diferencia de Quintiliano, para quien la retórica es el saber superior, San Agustín defiende la idea de que la debemos usar más para exponer lo que se ha entendido que para entender lo que todavía no se sabe. Así, pues, ni la lógica, ni la dialéctica, ni la elocuencia pueden inclinarnos a considerar que, por dominarlas, poseemos ya la verdad que conduce a la auténtica felicidad (cfr. *ibídem*: II, 37, 55).

Una diferencia que salta a la vista respecto a la posición de Quintiliano, es que en la elocuencia cristiana, aunque la retórica puede servir para persuadir sobre las cosas contrarias y, en este sentido, a veces ser mal utilizada, no hay lugar para la mentira, puesto que si alguien considera que ésta es útil en algunas ocasiones, también después podría parecerle que lo es la injusticia (cfr. *ibídem*: I, 36, 40). Lo que se ha de buscar es amar la verdad en las palabras y no estas por sí mismas (cfr. *ibídem*: IV, 11, 26), de modo que ellas sirvan a quien enseñe, deleite y mueva, tomando como base que se habla mejor cuando se dice la verdad (cfr. *ibídem*: IV, 28, 61), ya que el justo posee un corazón puro y sencillo que no busca apartarse de ella, ni para agradecer

ni para evitar un mal inminente (cfr. *ibídem*: II, 7, 11). En conclusión, solamente el que conoce que el fin de la Ley Divina es la caridad, que se funda en un corazón puro, una conciencia buena y una auténtica fe, podrá exponer los Libros Sagrados (cfr. *ibídem*: I, 40, 44), siempre en el contexto de una profunda vida de oración (cfr. *ibídem*: IV, 15, 32). Si la sabiduría es separada de la elocuencia se puede producir mucho daño a las ciudades, o, en el mejor de los casos, nada que sea provechoso para la comunidad (cfr. *ibídem*: IV, 5, 7), teniendo en cuenta, sobre todo, que en cualquier lugar en que se encuentre la verdad, esta pertenece a Dios (cfr. *ibídem*: II, 18, 28). En efecto, son las verdades de las Sagradas Escrituras las que enseñan con humildad, sublimidad y sencillez todo lo que se debe saber (cfr. *ibídem*: II, 42, 63) y, aunque lo dicho enseñe, deleite y mueva menos, se deben decir las cosas verdaderas y justas (cfr. *ibídem*: IV, 14, 30).

En San Agustín lo que prevalece es que seamos capaces de razonar sabiamente, aunque no tengamos suficiente elocuencia (cfr. *ibídem*: IV, 5, 7). En este sentido, la oratoria debe estar al servicio de la sabiduría (cfr. *ibídem*: IV, 6, 10). ¿Cuál es el modelo? Las Sagradas Escrituras, puesto que 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” (cfr. *ibídem*: IV, 7, 21). Desde esta perspectiva, los preceptos retóricos, aunque tienen alguna utilidad, adoptan un lugar secundario, ya que incluso muchos que no han estudiado las reglas retóricas aventajan a los que lo han hecho. A veces, es mejor escuchar a los buenos oradores que simplemente memorizar los preceptos, lo que, por lo demás, debe hacerse a una edad adecuada (cfr. *ibídem*: IV, 1, 2 y 3, 4).

Una última diferencia crucial de la retórica de San Agustín respecto a la de Quintiliano y Cicerón, y que constituye además un descubrimiento para la oratoria clásica, es que para estos últimos las cosas pequeñas deben ser dichas con sencillez, las medianas moderadamente, y las grandes con un tono sublime. Para el Obis-

po de Hipona, lo anterior puede aplicarse a las causas judiciales pero no al *doctor ecclesiasticus*, ya que en las Escrituras hasta lo que parece mínimo posee grandeza y todas las cosas tienen relación con la justicia, la caridad y la piedad (cfr. *ibídem*: IV, 18, 35-36). Respecto al tono, el orador eclesiástico no siempre debe decir las cosas de manera elevada; para enseñar se usa el sencillo (*submisse*), para ensalzar o vituperar el moderado (*temperate*), y para dirigir hacia lo que se debe hacer el sublime (*granditer*). Incluso, para referirse a Dios, el orador ha de usar los tres tonos (cfr. *ibídem*: IV, 19, 38) y es adecuado, en este sentido, variarlos para evitar el tedio de quienes escuchan (cfr. *ibídem*: IV, 22, 51). Asimismo, tanto el estilo medio como el elevado pretenden la misma cosa, a saber, que amemos las buenas costumbres y evitemos las malas, y para lograr esto se ha de utilizar el estilo moderado y sus adornos prudentemente, evitando la jactancia que muchas veces acompañaba al *delectare* en la retórica tradicional (cfr. *ibídem*: IV, 25, 55).

A fin de cuentas, el orador eclesiástico debe conducir a sus semejantes hacia la verdad, principalmente, mediante el ejemplo personal, pues su modo de vivir es como la exuberancia de su elocuencia (cfr. *ibídem*: IV, 29, 61). En este sentido, constituyen un modelo quienes han logrado llegar a las más altas cimas de la oratoria, como San Cipriano y San Ambrosio, pues se destacaron en los tres géneros de dicción, sin olvidar jamás la sabiduría que guía al ser humano hacia su fin último (cfr. *ibídem*: IV, 21, 45), atrayendo al oyente con verdad, claridad y verosimilitud, aunque para lograrlo incluso a veces se deba sacrificar la *latinitas* con el fin de hacerse entender con un lenguaje más claro, aunque sea coloquial (cfr. *ibídem*: IV, 2, 3 y IV, 10, 24)⁸.

Así, pues, luego de haber considerado la conexión que el orador tiene con la sabiduría, mostrando las semejanzas y diferencias entre Quintiliano y San Agustín, es oportuno en lo su-

cesivo analizar como se enmarcan estos aspectos en el plano de la *elocutio*, y más específicamente, en la concepción y uso adecuado de aquellos tropos y figuras que permiten potenciar, en ambos autores, la vinculación entre lenguaje retórico y conocimiento, destacando tanto sus puntos de proximidad como de diferenciación.

2. Quintiliano: *elocutio*, tropos y figuras

Tanto los tropos como las figuras han de ser considerados en el contexto de la *elocutio*, que es la tercera operación retórica⁹. *Eloqui*, afirma Quintiliano en su *Institutio oratoria*, significa sacar fuera lo que se ha concebido con la mente (*quae mente conceperis*), transmitirlo al oyente y conducirlo a su fin (*promere atque ad audientis perferre*), un resultado sin el cual muchas de las herramientas oratorias son superfluas y semejantes a una espada todavía envainada. El rétor de Calahorra agrega que en este aspecto “el orador aventaja al orador” y, por tal razón, unos estilos de lenguaje son por sí mismos más poderosos que otros. Esto es, sobre todo, lo que debe ser enseñado, pues no lo puede conseguir nadie si no es en virtud del arte aprendido, actividad en la que es consumida la totalidad de nuestro tiempo (*hic omnis aetas consumitur*) (cfr. *Institutio oratoria*: VIII, Proem. 15-16).

Un primer aspecto que llama la atención es que Quintiliano amplía la definición de *elocutio*, en el sentido de que pone énfasis en la precisión y exactitud que es necesario lograr en su realización, lo que es consecuencia de la división de tal operación retórica en; primero, una selección y ordenación de lo concebido por la mente hacia una interpretación comprensiva de los hechos y, segundo, su manifestación lingüística¹⁰. En este contexto, forma y contenido

8 Kennedy (cfr. 1999: 178) destaca que la imitación de los hombres elocuentes ha sido la mayor herramienta pedagógica de los retóricos clásicos, incluyendo a Quintiliano. San Agustín, aceptando esto, se diferencia de esta tradición al reemplazar el canon retórico tradicional por las Sagradas Escrituras y la autoridad de los Padres de la Iglesia.

9 Las cinco operaciones retóricas son: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio* o *pronunciatio*.

10 Pujante (2003: 190), en este sentido, afirma: “Atendida con detalle la definición de Quintiliano, vemos que no es tan simplificadora como la tradicional definición que nos ha llegado de *elocutio* (el acto de conferir forma lingüística a unas ideas). Esa forma lingüística no responde a una simple función revestidora, tiene relación con la precisión y con la exactitud, así como con la persuasión, que a su vez se consigue racional y emotivamente”.

son inseparables¹¹. Además, y para lograr la adecuación del discurso, la *elocutio* integra las tres virtudes expresivas, a saber; la pureza lingüística, la claridad y el ornato¹².

Los tropos y figuras pertenecen al horizonte de la *elocutio*, y Quintiliano los define así: “Es, pues, el tropo un modo de hablar que se traslada (*translatus*) desde su significación natural (*naturali*) y originaria a otro significado para servir al ornato de la oración, o bien, como lo define la mayoría de los gramáticos, una expresión que, desde el lugar en que ella tiene validez propia, se traslada a otro en que no es propia. La figura, como es claro por su nombre, es una configuración (*conformatio*) del lenguaje que se aparta del modo común de hablar y es lo que primero se presenta a la razón (*ratione*)” (ibídem: IX, 1, 4). En este sentido, el tropo ha de ser considerado como una mutación con virtud (*cum virtute mutatio*, cfr. ibídem: VIII, 6, 1), que perfecciona la significación natural de una palabra o de una expresión. Esta característica afecta los dos tipos de tropos distinguidos por Quintiliano, a saber; aquellos que lo son en razón de la expresión y para su belleza, y aquellos que lo son por su significado¹³. Así, pues, los tropos no sólo producen mutación en las palabras, sino también en el pensamiento y en la composición, influyendo tanto en el aspecto intelectual como en el emotivo.

De los catorce tropos que distingue Quintiliano, hay, a mi juicio, tres vinculados entre sí, que tienen un papel central en relación con la formación del pensamiento y su expresión clara y vivaz, a saber; metáfora, alegoría, e ironía¹⁴.

La metáfora o *translatio* es el uso de una palabra en un sentido diverso de su origen y, en cuanto herramienta estilística, es un tropo (cfr. ibídem: IX, 1, 5), más aún, es el más frecuente y hermoso (*pulcherrimus*) de todos, y, aunque aparezca en un discurso, por brillante que éste sea, ella resplandece con luz propia (*clara proprio tamen lumine eluceat*; cfr. ibídem: VIII, 6, 4). La metáfora se caracteriza por aumentar la plenitud de la expresión, por trueque o préstamo del significado, que una cosa no tiene o le falta y, lo que es más difícil de lograr, beneficia al lenguaje en el sentido de que ninguna cosa parezca carecer de nombre (*praestat ne ulli rei nomen deesse videatur*), y así se traslada un nombre o un verbo desde el lugar en el que ocupa su significación propia a otro en el que falta el propio nombre o el nombre trasladado es mejor que el propio (cfr. ibídem: VIII, 6, 5). En este sentido, la metáfora o debe ocupar un lugar vacante (*vacantem locum*), o, si se trae a un lugar que pertenece a otra palabra, debe tener más fuerza expresiva que la que desplaza (*plus valere eo, quod expellet*; cfr. ibídem: VIII, 6, 18). Esto se hace porque es inevitable, o porque la expresión es más significativa, o, en fin, porque es más hermosa (cfr. ibídem: VIII, 6, 6), aunque es diferente su uso y conveniencia en poesía y en prosa (cfr. ibídem: VIII, 6, 17-18). Con todo, la metáfora es una comparación (*comparatio*) más breve, pues ella se dice en lugar de la cosa misma, mientras que la comparación mantiene la semejanza con la cosa; es diferente, por ejemplo, decir de alguien que se ha comportado como un león, que afirmar que es un león (cfr. ibídem: VIII, 6, 9). Respecto a la finalidad de la metáfora, Quintiliano sostiene que ella se inventó para producir, generalmente, una transformación en los sentimientos (*permovendis animis*), para caracterizar las cosas (*signandis rebus*) y acercarlas a los ojos (cfr. ibídem: VIII, 6, 19).

Cuando la metáfora es continua (*continua*) se denomina alegoría o *inversio* (cfr. ibídem: IX, 2, 46; VIII, 6, 14) y posee distintas clases (cfr. ibídem: VIII, 6, 44-58). Tras sus expresiones se esconde un sentido diferente, esto es, decir una cosa y querer que se entienda otra (cfr. ibídem: VIII, 6, 44-53 y IX, 2, 92), y también cuando tras

11 Cfr. Pujante 1999: 162-163.

12 La dialéctica y la retórica son componentes fundamentales de lo que los estoicos denominan *tò logikón*, la parte lógica de la exposición filosófica. El estilo oratorio estoico es una versión de su doctrina sobre las virtudes o excelencias, donde destacan, en efecto, la claridad, la corrección y el ornato (Atherton 1988: 396).

13 Pujante (2003: 204-205) sostiene: “En la época de Quintiliano no es asunto decidido (que es lo mismo que decir que no lo había sido en ningún momento del desarrollo de la retórica) cuáles son los géneros de tropos, sus especies, su número o en qué grupo hay que situar a cada uno. A él le debemos un intento de poner orden en el caos por medio de la división que propone entre: 1) tropos por razón de significado y 2) tropos por adorno de la expresión, por razón de la belleza”.

14 Los tropos analizados por Quintiliano en la *Institutio oratoria* son, además de los mencionados: metonimia, catacresis, sinécdoque, antonomasia, onomatopeya, metalepsis, epíteto, enigma, perifrasis, hipérbaton e hipérbole.

las palabras se oculta un sentido contrario (cfr. *ibídem*: VIII, 6, 54-56). Cuando la alegoría es oscura, tenemos el enigma (cfr. *ibídem*: VIII, 6, 52-53). Presentada como proverbio (*paroimía*), que es una fábula más breve entendida alegóricamente, cumple la función de ejemplo y, por tanto, tiene como finalidad apoyar una demostración (cfr. *ibídem*: V, 11, 21).

En fin, la ironía como tropo forma parte de la alegoría (cfr. *ibídem*: VIII, 6, 54-56). La ironía (*ilusio* o *dissimulatio*) da a entender lo contrario de lo que se dice. Es a la vez un tropo y una figura de sentido (cfr. *ibídem*: IX, 1, 3; 7 y 2, 65) y en este último caso puede ser reconocida en la alegoría. Además, tiene relación con el horizonte de los afectos (cfr. *ibídem*: VI, 2, 15)¹⁵. Quintiliano, para caracterizar un aspecto principal de la ironía, ofrece el ejemplo de la vida de Sócrates, al que se llamó *eíron*, porque se hacía el ignorante (*agens imperitum*) y admirador de los otros como si fueran sabios (cfr. *ibídem*: IX, 2, 46)¹⁶.

Dos figuras de pensamiento en la *Institutio oratoria*

Una característica principal de las figuras de pensamiento o sentencia es que permiten que la prueba sea más fuerte y convincente (cfr. *ibídem*: IX, 2, 6). Incluso, el Orador de Calahorra especifica más al distinguir entre las que hacen la prueba más fuerte y aquellas que aumentan la emoción. Respecto a la formación del pensamiento, hay dos figuras que poseen un alto potencial en lo que tiene relación con el discurso filosófico¹⁷, a saber; la semejanza (*similitudo*) y la interrogación (*interrogatio*).

La semejanza, denominada por los griegos *parabolé*, tiene una alta eficacia en la demostración y, además, coopera con el ornato del discurso (cfr. *ibídem*: V, 11, 5). Esta figura se utiliza en la demostración a modo de ejemplo. En efecto, los símiles (*similitudines*) se han inventado para llevar claridad a las cosas; unos son aquellos que en vistas de la demostración (*probationis*) se cuentan entre los argumentos (*argumenta*) y los otros se han construido para hacer surgir con claridad la imagen (*imaginem*) de las cosas. Lo fundamental es que la semejanza no sea oscura (*obscurum*), pero tampoco conviene al orador el hacer ver con detalles desconocidos algo evidente. Por ende, de cuanto más lejos es traído el símil tanto más poderosa es la eficacia de lo nuevo que aporta y sorprende más cuando menos se lo espera. Esto hace ver al discurso, en cuanto adorno, sublime, florido (*floridam*), agradable (*iucundiam*) y admirable (*mirabile*) (cfr. *ibídem*: VIII, 72-74).

La interrogación hace más enérgica una prueba y, considerada como medio estilístico, es una figura de sentido (cfr. *ibídem*: IX, 2, 6-16). Respecto a la *interrogatio*, Quintiliano también toma como modelo a Sócrates y en este sentido valora la capacidad de enseñanza, por medio de debates (*altercationibus*) y preguntas, que muestran los filósofos socráticos, pues, por descuido de los oradores, han sido estos filósofos los que han ofreciendo argumentos profundos sobre lo justo, honroso, útil y sus conceptos contrarios, y también sobre las cosas divinas (cfr. *ibídem*: X, 1, 35). Y agrega Quintiliano: “porque este procedimiento de la inducción (*inductio*), que con muchísima frecuencia usó Sócrates, estuvo encaminado a que tras las numerosas preguntas propuestas por él, su adversario debía responder necesariamente de modo afirmativo. Al final de todas ellas ponía en discusión la pregunta sobre la que giraba el problema, en lo que tenía de correspondiente semejanza (*inferret ut simile concessis*). Tal cosa es, pues, la inducción. No puede realizarse esto dentro del discurso, sin embargo en este último puede generalmente ser aceptado como supuesto (*sumitur*) lo que allí, en el diálogo socrático, se desarrolla en una serie de preguntas” (*ibídem*: V, 11, 3). Esta ob-

15 Fortenbaugh (cfr. 1994) plantea que la tesis que defiende un origen peripatético en la consideración del *éthos* y el *páthos* en Quintiliano, y que tendría un antecedente en Dionisio de Halicarnaso, no puede ser probada, aunque la considera plausible.

16 La referencia a la figura de Sócrates, que aparece también respecto a la inducción y la pregunta (cfr. Quint. *Inst.*: V, 11, 3 y XII, 2, 6-16) es sin duda relevante. Quintiliano, al igual que Cicerón, sostiene que la dialéctica es una forma concisa de oratoria, y las materias de una son las de la otra, en la convicción de que el ser humano puede perfeccionarse mediante su ejercicio (cfr. Duhamel 1965: 88).

17 En efecto, Lanham (cfr. 1991: 78-80) expone que las figuras (*figures*) cumplen un papel esencial en el contexto de la comunicación y el conocimiento, y, por tanto, no se limitan a un aspecto meramente ornamental.

servación de Quintiliano permite aproximar la estructura del discurso filosófico al retórico, pero es necesario considerar esto de un modo prudente, afirma el Orador de Calahorra, pues aunque nos ejercitemos en unos mismos asuntos, debemos ser conscientes de que no es igual la naturaleza de los procesos judiciales y de las controversias filosóficas, la del foro y la del auditorio (*auditori*) (cfr. *ibídem*: X, 1, 35)¹⁸.

3. San Agustín: el valor del lenguaje figurado en *De doctrina christiana*

En *De doctrina christiana*, como hemos afirmado, San Agustín precisa que, cuando se aprende retórica, más bien la debemos usar para exponer lo que hemos entendido, que para entender aquello que ignoramos (cfr. *De doctrina christiana*: II, 37, 55) y, sobre todo, hemos de aprender a no envanecernos sobrevalorando los conocimientos de las reglas de la retórica. De hecho, San Agustín no pretende en este libro, ni en ningún otro escrito por él, enseñar los preceptos retóricos que adquirió en las escuelas, puesto que ellos se han de aprender en otro lugar, a otra edad, y teniendo el tiempo e ingenio suficientes para hacerlo (cfr. *ibídem*: III, 29, 40; IV, 1, 1 y 3, 4)¹⁹.

San Agustín afirma que toda doctrina trata de cosas o de signos, y que las primeras se conocen por medio de estos últimos, habida cuenta de que todo signo es al mismo tiempo una cosa, pero no toda cosa es signo (cfr. *ibídem*: I, 2, 2). El signo “es toda cosa que, además del aspecto que tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta de ella” (*Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*) (*ibídem*: II, 1, 1). Ahora

bien, los signos son naturales o, por el contrario, instituidos, siendo los primeros aquellos que, sin elección ni deseo, hacen que se conozcan por ellos otra cosa distinta de lo que son (cfr. *ibídem*: II, 1, 2). El Obispo de Hipona considera en este estudio los signos convencionales, que son definidos como aquellos que se dan mutuamente todos los vivientes para manifestar las alteraciones del alma (*alterius animum*), como las sensaciones y pensamientos, y agrega: “No tenemos otra causa para significar (*significandi*), es decir, dar un signo (*id est signi dandi*), sino el sacar y trasladar (*traiciendum*) al ánimo de otro lo que tenía en el suyo aquel que dio tal signo (*signum*)” (*ibídem*: II, 2, 3). Es importante hacer notar aquí que, incluso, los signos que nos han sido dados de manera sobrenatural y que encontramos en las Sagradas Escrituras los hemos recibido de quienes los escribieron y, por lo tanto, también forman parte de este examen emprendido por San Agustín²⁰.

Si bien es cierto que, de los signos que utilizamos para comunicarnos, unos pertenecen a la vista, otros al oído y muy pocos a los demás sentidos, las palabras (*verba*) son los signos principales para dar a conocer los pensamientos (cfr. *ibídem*: II, 3, 4). A su vez, las letras escritas son signos de la palabras, pues estas últimas se caracterizan por su fugacidad (cfr. *ibídem*: II, 4, 5), aunque, en definitiva, tienen la ventaja de poder referirse a todos los demás signos, como los visuales, táctiles, pero no al contrario. A pesar de que recibimos las Escrituras en una sola lengua, por soberbia los hombres terminaron comunicándose en una multitud de ellas. Sin embargo, quienes las leen sólo quieren encontrar en ellas el pensamiento y voluntad de aquellos que las escribieron, para, finalmente, poder conocer la voluntad de Dios (cfr. *ibídem*: II, 5, 6).

Respecto a las Sagradas Escrituras, hay ciertos pasajes oscuros que requieren ser clarificados. Estos textos, afirma San Agustín, han sido dispuestos así por la Divina Providencia para doblegar la soberbia mediante el trabajo y para apartar el fastidio del entendimiento

18 A pesar de esta diferencia entre filosofía y retórica, en el libro X de la *Institutio oratoria* la filosofía se presenta como algo muy útil para generar y poner a prueba los argumentos, y en el libro XII, la buena filosofía en general, pero la estoica en particular, es recomendada como medio para la formación del carácter. Todo esto, por cierto, en el contexto de la educación del buen orador (cfr. Walzer 2003: 37).

19 Murphy (cfr. 1981: 22 y n. 45) sostiene que en el período clásico los preceptos de Quintiliano representaron el modelo de las escuelas romanas provinciales, enseñanza que influyó en los Padres de la Iglesia, como Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Gregorio de Cesarea, Eusebio de Cesarea, entre otros.

20 Trape (cfr. 1986: 495) destaca la especial atención que actualmente se da a la doctrina agustiniana del signo y del lenguaje, releída en clave moderna.

(*intellectum*), pues muchas veces éste estima en muy poco aquello que comprende fácilmente. Además, tales pasajes figurados producen en el Obispo de Hipona mayor atracción y agrado (cfr. *ibídem*: II, 6, 7)²¹. Es en este momento cuando San Agustín propone un criterio de máxima importancia: nadie pone en duda que se conoce cualquier cosa con más gusto por semejanzas (*per similitudines*) y que las cosas que se buscan con trabajo gratifican (*gratius*) mucho más al ser encontradas. Y a esto se agrega otro principio hermenéutico fundamental: casi nada sale a la luz de aquellos pasajes oscuros que no se encuentre ya dicho clarísimamente (*planissime dictum*) en otro lugar de las Sagradas Escrituras y, por tanto, partiendo de los ejemplos (*exempla*) de las locuciones claras, es posible ilustrar (*illustrandas*) las oscuras, donde juega un papel primordial, por supuesto, la memoria (cfr. *ibídem*: II, 6, 8 y 9, 14). Así, pues, a partir de los pasajes más claros se ha de aprender el modo de entender los oscuros (cfr. *ibídem*: III, 26, 37). Cuando se interpreta un sentido cuya certeza no puede ser aclarada por otros pasajes de las Sagradas Escrituras, queda el recurso de clarificarlo con razones (*rationes*), aunque esto es más riesgoso, y se ha de buscar, fundamentalmente, que tal sentido no ofrezca controversia (cfr. *ibídem*: III, 28, 39).

Para San Agustín son dos las causas por las cuales podemos no entender el sentido de lo que leemos: por la ambigüedad (*ambiguus*) o por el desconocimiento (*ignotis*) de los signos. Estos últimos pueden ser, en efecto, propios (*propria*) o metafóricos (*translata*). Se dicen propios, cuando se usan con el fin de denotar las cosas para lo que fueron instituidos, y metafóricos, cuando las mismas cosas, que denominamos con sus propios nombres, se toman para designar alguna otra cosa (cfr. *ibídem*: II, 10, 15). Lo que permite salir de la perplejidad, en el caso de los signos propios, es el conocimiento de las lenguas, en el caso de las Escrituras, el latín, el griego y el hebreo, sobre todo, porque existen palabras en algunas lenguas que no pueden ser

traducidas adecuadamente a otro idioma (cfr. *ibídem*: II, 11, 16), y también se han de aclarar algunas dudas cotejando diversos códices (cfr. *ibídem*: II, 12, 17). En el caso de que se trate de cierta ambigüedad de la lengua original, debemos, en muchas ocasiones, recurrir al contexto (cfr. *ibídem*: II, 12, 18). En lo que hace relación con los signos figurados (*translatis*), es posible afirmar que, cuando algunos que son desconocidos obligan al lector a dudar, deberán ser esclarecidos por el estudio de las lenguas o por el conocimiento de las cosas (cfr. *ibídem*: II, 16, 23), como las plantas, animales, minerales, números, cuerpos celestes, y, en fin, ciertos asuntos relativos, por ejemplo, a la música. Asimismo, en esto colaboran la historia, las artes productivas y la dialéctica, además de que debemos beneficiarnos con todo lo adecuado que pudieron decir los autores paganos (cfr. *ibídem*: II, 40, 60).

Hay variados aspectos que pueden hacer ambigua la interpretación de las Sagradas Escrituras. En primer lugar, debemos revisar si puntuamos o pronunciamos mal. Para esto se debe consultar las reglas de la fe que se adquirieron en otros pasajes más claros de los Libros Sagrados o a partir de la autoridad de la Iglesia²². Pero si continúa la ambigüedad, sin salirnos de la fe en ninguna de las interpretaciones, es necesario considerar el contexto de lo que precede y sigue al pasaje ambiguo para, en definitiva, encontrar el sentido más adecuado.

Mayor dificultad ofrecen las palabras metafóricas o trasladadas en cuanto al problema de la ambigüedad. Para las locuciones figuradas (*locutionibus figuratis*), San Agustín propone una regla (*regula*): ha de examinarse con diligente consideración lo que se lee, por el tiempo que sea necesario, para llegar a una interpretación (*interpretatio*) que nos conduzca al reino de la caridad (*ad regnum charitatis*), pero si la expresión ya tiene este propio sentido, no debe pensarse que allí hay una expresión figurada (*figurata locutio*) (cfr. *ibídem*: III, 15, 23).

21 Satterthwaite (cfr. 1997: 671-694) analiza los aportes de San Agustín a la oratoria, sobre todo, en relación con la relevancia del lenguaje figurado, la importancia de la paradoja respecto a los escritos bíblicos, y, por último, las características que ha de poseer el orador cristiano.

22 Lausberg (cfr. 1990: I, 358-9) dice que la *auctoritas* se relaciona con el ejemplo, destacando su validez universal por la sabiduría que encierra y la imparcialidad que muestra. Y a partir de Quintiliano (cfr. *Inst.*: V, 11, 37), sostiene que incluso los filósofos se inclinan a corroborar la justeza de sus razonamientos citando a los poetas.

En el caso de una locución preceptiva (*praeceptiva locutio*) que prohíbe la maldad o el vicio, o manda la utilidad (*utilitatem*) o beneficencia, la locución no es figurada (*figurata*). Si, por el contrario, vemos que ordena la maldad o la injusticia, o prohíbe la utilidad o la beneficencia, se trata sin duda de una locución figurada (cfr. *ibídem*: III, 16, 24). Asimismo, es importante tener presente la regla que indica que unas cosas se mandan a todos en general y otras, a cada una de las clases de personas (cfr. *ibídem*: III, 17, 25), por ejemplo, el darse cuenta de que no siempre es posible transportar al presente aspectos del Antiguo Testamento que en ese entonces no eran maldad o iniquidad, aunque se entiendan en sentido propio, es decir, no figurado (cfr. *ibídem*: III, 18, 26). Es relevante destacar que para San Agustín todos o casi todos los hechos que se relatan en el Antiguo Testamento deben ser entendidos no sólo en sentido propio, sino también figurado (cfr. *ibídem*: III, 22, 32). En cambio, los pecados de los grandes hombres (*peccata magnorum virorum*), aunque nos permitan indagar y descubrir en ellos alguna figura (*figuram*) de cosas futuras, deben tomarse literalmente, sacando de este modo el provecho de no jactarnos de las buenas acciones y para que no despreciemos a los demás como pecadores en comparación con nuestra rectitud (cfr. *ibídem*: III, 23, 33).

En la consideración de si una expresión es o no es figurada, vemos que las palabras han sido tomadas de cosas semejantes (*similibus*) o de cosas que tienen alguna vecindad (*vecinitate*). Pero, como las cosas pueden ser semejantes de diferentes maneras, no debemos pensar que es una norma decisiva que lo que algo significa en un cierto pasaje, por semejanza ha de significar siempre lo mismo. A veces significa de modo contrario, como lo mismo puede designar algo bueno y luego algo malo en diversos contextos. En otras ocasiones la significación se da simplemente de manera diversa (cfr. *ibídem*: III, 25, 34-36). Ahora bien, aunque se pueden adoptar dos o más sentidos sin contravenir la verdad y la claridad de otros pasajes de las Sagradas Escrituras, siempre ha de ser buscado lo que realmente quiso decir el autor (cfr. *ibídem*: III, 27, 38).

Respecto a los tropos, San Agustín es enfático al afirmar que los Autores Sagrados usaron todos los modos de hablar que los gramáticos llaman con el nombre griego *tropos* y los emplearon en mayor número (*multiplicius*) y más copiosamente (*copiosus*) que lo que puedan pensar y creer quienes los aprendieron en otros escritos. Los que conocen los tropos los descubren en las Santas Escrituras y este conocimiento les ayuda a entenderlas (*intelligendas*). Así, el conocimiento de los tropos es necesario (*est necessaria*) para disolver (*dissolvendis*) las ambigüedades (cfr. *ibídem*: III, 29, 41). Además de los ejemplos no explicitados de tropos presentes en los Libros Sagrados, otros son mencionados explícitamente en ellos, como son alegoría (*allegoria*), enigma (*aenigma*) y parábola (*parabola*), tomando en cuenta, en todo caso, que el lenguaje común usa profusamente estos tropos, por ejemplo, la metáfora (*metaphora*) y la catacrexis (*catachresis*), aunque jamás hayamos oído hablar a los retóricos (cfr. *ibídem*: III, 29, 40)²³. También el lenguaje común utiliza muchísimo aquellos tropos que son más notorios, en cuanto significan lo contrario de lo que se expresa literalmente, como sucede con la ironía (*ironia*) que usa el tono de la voz, o la antífrasis (*antiphrasis*), que, o se sirve de palabras propias con la significación contraria, o denomina algo significando lo opuesto, aunque no se diga con expresiones contrarias o, en fin, agrega palabras para hacer que se entienda lo contrario de lo que hablamos (cfr. *ibídem*: III, 29, 41).

Conclusiones

Así como Quintiliano ha asumido principalmente la filosofía estoica y su dimensión ética para potenciar los contenidos de la oratoria, bajo la consideración del *vir bonus dicendi peritus*, San Agustín sigue un camino semejante al considerar la proximidad del platonismo con la doctrina cristiana. En efecto, el Orador de Calahorra busca formar al verdadero sabio

23 San Agustín, a pesar de que afirma que no va a enseñar los preceptos retóricos en el *De doctrina christiana*, hace referencia y muestra la aplicación de muchos recursos fundamentales de la oratoria, a saber: ambigüedad, solecismo, pregunta e interrogación, barbarismo, pureza literaria, alegoría, enigma, parábola, semejanza, lo contrario y lo diverso, ejemplo, claridad, metáfora, catacrexis, e ironía o *antiphrasis*.

romano, conocedor de los auténticos bienes y agudo observador de la naturaleza. Por su parte, San Agustín toma como punto de partida las Sagradas Escrituras para proponer el modelo del orador eclesiástico, quien tiene como oficio principal aclarar los pasajes oscuros de los Libros Sagrados, donde la elocuencia sigue y acompaña a la sabiduría. Para Quintiliano, por el contrario, la retórica es entendida como el más alto grado de conocimiento.

Otra diferencia fundamental entre ambos autores es su posición respecto a la mentira. Mientras para Quintiliano bajo ciertas circunstancias ésta es aceptable, para San Agustín no lo es nunca, como tampoco es admisible la injusticia. En efecto, el orador debe tener un corazón puro que busca siempre el ejercicio de la caridad, nutrido por la oración. En este sentido, aunque enseñe, deleite y mueva menos a los oyentes, siempre debe decir las cosas verdaderas y justas.

Una última diferencia capital, que patentiza algo inédito en la historia de la retórica, sobre todo, respecto a Cicerón y Quintiliano, es la defensa que realiza San Agustín de la idea de que en la retórica eclesiástica no hay cosas pequeñas y, por tanto, frente a la grandeza de lo dicho, incluso de Dios, se aplica tanto el estilo sencillo, como el moderado y el sublime, siempre siguiendo a los grandes modelos de la oratoria, como lo fueron San Cipriano y San Ambrosio.

En el contexto de la *elocutio*, Quintiliano considera el tropo como una mutación con virtud que perfecciona la significación natural de una palabra, tanto en lo que respecta a su expresión como a su significado. Esto afecta tanto al aspecto intelectual como al emotivo. Teniendo esto en cuenta, hemos considerado los tropos que a nuestro juicio poseen una mayor relevancia filosófica, a saber, la metáfora, la alegoría y la ironía, respecto a la cual Sócrates es un auténtico modelo. Igualmente ocurre con las figuras de pensamiento, donde destacan tanto la semejanza como la interrogación. Por último, luego de hacer referencia al tratamiento de los tro-

pos y figuras por parte de San Agustín, hemos mostrado cómo los Autores Sagrados pueden ser considerados como insuperables modelos dignos de ser imitados para una adecuada presentación de la verdad, donde los elementos constituyentes de la *elocutio* posibilitan, a fin de cuentas, una magistral exposición de los frutos de la sabiduría.

Bibliografía

Agustín de Hipona. 1967. *Obras de San Agustín. XV, De la doctrina cristiana*. 2ª ed. bilingüe preparada por Balbino Martín, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Arnim, Hans von, ed. 1964. *Stoicorum Vetera Fragmenta III*. Stuttgart: Teubner.

Atherton, Catherine. 1988. "Hand over Fist: The Failure of Stoic Rhetoric". *The Classical Quarterly, New Series*, 38, 2: 392-427.

Colish, Marcia. 1985. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, I*. Leiden: Brill.

Duhamel, Pierre Albert. 1965. "The function of rhetoric as effective expression". En *Philosophy, Rhetoric and Argumentation*, editado por Maurice Nathanson y Henry W. Johnstone, cap. 4. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

Fortenbaugh, William. 1994. "Quintilian VI, 2, 8-9: *Ethos* and *Pathos* and the Ancient Tradition". En *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, editado por William W. Fortenbaugh y David C. Mirhady, 183-191. New Brunswick-New Jersey: Transaction Publishers.

Kennedy, George A. 1999. *Classical Rhetoric & Its Christian and Secular Tradition*. 2ª ed. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Lanham, Richard A. 1991. *A Handlist of Rhetorical Terms*. 2ª ed. Berkeley, Los Angeles- Londres: University of California Press.

Lausberg, Heinrich. 1990. *Manual de retórica literaria: Fundamentos de una ciencia de la literatura*. Traducción de José Pérez Riesco. Madrid: Gredos.

Leigh, Matthew. 2004. "Quintilian on the Emotions (*Institutio oratoria* 6 Preface and 1-2)". *The Journal of Roman Studies*, 94: 122-140.

Meador, Prentice A. 1989. "Quintiliano y la *Institutio oratoria*". En *Sinopsis histórica de la retórica clásica*, editado por James Jerome Murphy (Ed. orig. 1983), cap. 5, 212-245. Madrid: Gredos.

Murphy, James J. 1981. *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*. Berkeley: University of California Press.

Pujante, David. 1999. *El hijo de la persuasión. Quintiliano y el estatuto retórico*. 2ª edición corregida y aumentada. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

Pujante, David. 2003. *Manual de retórica*. Madrid: Castalia.

Quintiliano de Calahorra. 1996-2001. *Quintiliano de Calahorra: Sobre la formación del orador*. V vols. Ed. bilingüe. Traducción y comentarios

de Alfonso Ortega Carmona. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

Satterthwaite, Philip E. 1997. "The Latin Church Fathers". En *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.-A.D. 400*. Cap. 22: 671-694, editado por Stanley E. Porter. Leiden-New York-Koln: Brill.

Sihler, Ernest Gottlieb. 1920. "Quintilian of Calagurris". *The American Journal of Philology*, 41, 3, 205-222.

Stem, Rex. 2005. "The First Eloquent Stoic: Cicero on Cato the Younger". *The Classical Journal*, 101, 1, 37-49.

Trape, Agostino. 1986. "San Agustín". En *Patrología III: La edad de oro de la literatura patristica latina*. Cap. VI, 405-553. Ed. orig. 1978. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Walzer, Arthur E. 2003. "Quintilian's "Vir Bonus" and the Stoic Wise Man". *Rhetoric Society Quarterly*, 33, 4, 25-41.

Williams, James Dale. 2009. "Quintilian the educator". En *An Introduction to Classical Rhetoric: Essential Readings*, cap. 9. Oxford: Wiley-Blackwell.

