

VINO NUEVO EN ODRES VIEJOS: SOBRE LA RECUPERACIÓN CRISTIANA DE LA ARGUMENTACIÓN CLÁSICA

NEW WINE INTO OLD WINE SKINS: ON THE CHRISTIAN RECOVERY OF CLASSICAL ARGUMENTATION

Manuel Pérez

Universidad Autónoma de San Luis Potosí
(México)

rmperezmar@gmail.com

Resumen

Con el advenimiento del cristianismo, inició una etapa compleja para el desarrollo de la retórica y, particularmente, para el desarrollo de una parte esencial del discurso: la *argumentatio*; pues la predicación del Evangelio se vio implicada tempranamente en un problema de transmisión que generó una enorme controversia sobre la necesidad o no del arte para predicar la palabra de Dios, frente a la fe desnuda en la acción del Espíritu Santo. Esta controversia no sólo afinó la fértil distinción entre *res* y *verba* que constituiría un tópico de la preceptiva hasta el Renacimiento, sino que también trajo al debilitamiento de la función probatoria de la argumentación inductiva o *exemplum*, mientras su función ornamental se fortalecía; porque las causas oratorias que defendía el cristianismo preferían sin duda la argumentación por *ethos* antes que cualquier tipo de demostración. Por ello, la recuperación medieval de la argumentación inductiva estuvo signada por dos circunstancias esenciales para el desarrollo posterior de la retórica y, en general, de toda la literatura sapiencial: la proliferación de ejemplos de carácter ficcional y la profusa práctica compilatoria de los mismos, que llegó a trascender su función retórica hacia la constitución de un modo completo de comprender el mundo, el hombre y la historia.

Palabras clave: argumentación – retórica clásica – retórica medieval – cristianismo – *exemplum*.

Abstract

With the advent of Christianity began a complex stage for the development of rhetoric and, particularly, for the development of an essential part of the speech: the *argumentatio*. The preaching of the Gospel was involved early in a problem of transmission that generated a huge controversy about the role of art in preaching the word of God, as opposed to the nude faith in the Holy Spirit action. This controversy not only refined the fertile distinction between *res* and *verba* that would constitute a prescriptive topic until the Renaissance, but also brought about the weakening of the probative function of the example, while its ornamental function was strengthened, since the causes that Christianity defended preferred argumentation by *ethos* rather than any demonstration. For this reason, the medieval recovery of the inductive argumentation was marked by two essential circumstances for the later development of rhetoric and, in general, of all wisdom literature: the proliferation of examples of a

fictional nature and the compilation practice of the same ones, that came to transcend its rhetorical function towards the constitution of a complete way of understanding the world, the human being and the history.

Keywords: Argumentation – classical Rhetoric – medieval Rhetoric – Christianity, *exemplum*.

Con el advenimiento del cristianismo inició una etapa compleja para el desarrollo de la retórica y, por supuesto, para el uso argumental del *exemplum*. Como se sabe, es a Marciano Capella a quien se atribuye la introducción de las artes clásicas en la Edad Media, a partir de su *Bodas de Mercurio con la filología* (410-439 d.C.),¹ aunque la transición desde los gramáticos de los primeros siglos de nuestra era (como traductores de la retórica latina ante los usuarios cristianos) hacia las nuevas funciones que la elocuencia sagrada destinaría para el ejemplo, pasa por la enorme labor de cristianización de las artes clásicas realizada por los Padres de la Iglesia.²

Uno de los aspectos fundamentales de esta transición fue el modo en que los tres estilos retóricos y poéticos de la Antigüedad (sublime, medio y bajo) fueron ajustados a una nueva noción de discurso y persuasión que, como escribió Auerbach (1969: 38), ahora “no conoce gradaciones temáticas absolutas”, pues el gran tema cristiano de la Redención no podía ser exclusivo de ningún auditorio (y, por tanto, de ningún estilo) sino que, por el contrario, debía ser comunicado a todo el mundo. De este modo, el estilo y los temas humildes dejaron con el Cristianismo el significado peyorativo que tuvieron en la retórica clásica, aunque en un principio la mayoría de los paganos cultos siguió considerando ridícula, confusa e incluso repelente la oratoria cristiana.³

¹ Véase Murphy (1986: 56 ss.), lo mismo que Hadot (1984), así como los diferentes trabajos que incluye el volumen colectivo de Wagner (1983), en particular el de Huntsman (1983) y el de McInerry (1983). En el ámbito hispano, un siglo después, Isidoro de Sevilla fundamentaría la pertinencia de las artes clásicas para la difusión y enseñanza del pensamiento cristiano en sus *Etymologiae* (véase Díaz, 1969; Feltrin, 1985; y, sobre todo, Cabrera, 1996); a Isidoro, debido a su curiosidad ejemplar y amplitud intelectual, “ninguna ciencia humana ni divina se le ocultó (...); todas las penetró, las recorrió todas; no hubo escritor sagrado ni profano que se escondiese a su diligencia”, como bien afirmó Menéndez y Pelayo (1959: 15).

² Las comunidades judías de Alejandría (hacia el siglo III a.C.) habían intentado ya conciliar la fe judía con la razón griega; Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús, fue particularmente activo en ello; su platonismo ya ha sido bien estudiado (véase Fernández-Galiano, 1993; Lisi, 2010).

³ “No sólo el contenido les causaba un efecto de superstición pueril y absurda, sino también la forma constituía una ofensa para su gusto: la selección de palabras y la sintaxis eran torpes, propias del descuidado lenguaje popular” (Auerbach, 1969: 48).

Tal vez en respuesta a ello, algunos obispos se lanzaron contra la literatura pagana trayendo ecos que podrían considerarse platónicos.⁴ Así, muchos hombres cultos, al convertirse al cristianismo, se vieron obligados a reaccionar contra la cultura grecorromana, como Lactancio, para quien la literatura pagana era “una golosina envenenada” (Murphy, 1986: 61); o bien Gregorio Magno, que había preferido el estudio bíblico y, por tanto, rechazado el de los clásicos, como puede verse en su *Regula pastoralis* (s. VI) donde fundamenta una preceptiva retórica sin referencias a la Antigüedad.⁵

Jerónimo, en cambio, en su intento por encontrar una solución al dilema, mostraba huellas de un gran conflicto interior, una de ellas en su hermosa *Epístola 22*, dirigida a Eustoquio. Después de su conversión, el santo había renunciado a su buena vida en Roma, había dejado todo para hacer penitencia en Jerusalén, menos sus libros, que le seguían sirviendo de solaz y goce estético, hasta que en una visión, al borde de la muerte por una enfermedad, es llamado a cuentas por sus lecturas de Cicerón. Se trata de un relato que tendría fértil y feliz vida como *exemplum* hagiográfico en los siglos posteriores, incluso tan tardíos como el XVII, cuando el jesuita novohispano Juan Martínez de la Parra lo usa como ejemplo en una de sus pláticas:

No es menos que el Doctor Máximo, y Padre de las Escrituras S. Jerónimo el que lo refiere, y lo refiere de si mesmo, y asi lo dire con sus palabras mesmas, con que lo cuenta a la Virgen Eustochio. Años ha, le dize, que aviendo dexado a Roma, a mi casa, padres, parientes, y amigos, por buscar el Cielo, me retire a Jerusalén, a macerar mi cuerpo en continuos ayunos, por los combites con que antes avia atendido a su regalo. Pero aviendolo dexado por Dios todo, solos mis libros no tuve animo, ni corazon para dexarlos. Era en mi soledad el leer a Ciceron el saynete de mis ayunos, y quando después de largas vigiliass, en que con amargas lagrimas de mi corazon procuraba lavar mis passadas culpas, para aliviar algun rato, leyendo a Ciceron me divertia, de aquí vino, que quando passaba a leer en las Divinas Escrituras, aquel estilo tan llano como verdadero, tan sincero como puro, me ponía tedio, me daba en rostro. Miserable de mi, que echaba ya al Sol la que no era culpa sino de mis ojos. Quando he aquí, que con un tabardillo a pocos días, estando ya a la muerte, de repente arrebatado mi espiritu me halle delante de vn tribunal tan cercado de resplandores, y Magestad, que ni a levantar los ojos me atrevia. Quien eres? Me pregunto aquel Juez Soberano; y yo temblando todo: Señor yo soy Christiano. Mientes, me replico con vna voz terrible; mientes, que tu no eres

⁴ A Titiano se atribuye, por ejemplo, el siguiente vituperio: “Vosotros habéis inventado la retórica para la injusticia y la calumnia (...) Vosotros habéis inventado la poesía para cantar las batallas, los amores de los dioses, y todo lo que corrompe el espíritu” (Murphy, 1986: 59).

⁵ Gregorio consideraba que, incluso en la persuasión a los doctos, debía ignorarse deliberadamente el conocimiento clásico: “En los sabios, hay que trabajar para que se hagan más sabiamente necios, abandonen la sabiduría tonta y aprendan la sabia necedad de Dios” (Magno, 2001: 127). Con todo, aunque en esta obra Gregorio omite efectivamente toda referencia a la retórica clásica, no parece haber desprecio alguno por sus formas y técnicas persuasivas; porque él mismo, educado en la retórica grecolatina, sabe hacer buen uso de los recursos de la lengua para mejor exponer su idea práctica del buen pastor.

Christiano, sino Ciceroniano. Y al punto mandando a sus ministros, que me azotasen, empezaron a descargar sobre mis espaldas terribles azotes, y siendo tales me atormentaban mas los azotes de mi propia conciencia, y clamaba: Señor, ten misericordia de mi. Estas voces se oían entre los golpes de los azotes, que no cessaban. Hasta que postrados ante el Tribunal, aquellos mismos Ministros, me recabaron el perdon, con palabra que di, de no leer mas aquellos libros. Testigo es de que no fue sueño, aquel Tribunal tan terrible; y testigos los cardenales, y las llagas, que quedaron en mis espaldas. (Martínez, 1691: 12)⁶

Probablemente el propio Martínez de la Parra se habría sentido en alguna ocasión “más ciceroniano que cristiano”, pues es bien conocido el papel de Cicerón en la formación retórica y humanística de los miembros de la Compañía de Jesús.

Pero volviendo a nuestro problema, se trata en definitiva de un conflicto entre el estilo clásico y el de las Sagradas Escrituras, que para muchos autores cristianos debía ser el único cultivado, y otro mayor respecto a la necesidad o no del arte para predicar el Evangelio, puesto que para ello debería ser suficiente la inspiración del Espíritu Santo; todo lo cual resultó en una tensión que permaneció a lo largo de siglos expresándose en una bipolaridad consistente en la pretensión, por un lado, de que no era menester ningún arte para lograr la elocuencia sagrada, en virtud de que todo venía dado por gracia, y al mismo tiempo obligarse a fundamentar en el arte el valor elocutivo de los textos sagrados. Ambrosio escribiría al respecto, por ejemplo, que los filósofos paganos habían buscado primero la sabiduría en las Escrituras, que Platón había ido a Egipto a aprender de las obras de Moisés y que, en suma, en la Biblia se hallaban presentes todas las figuras retóricas, y que sobre tales figuras habían fijado los preceptistas los principios artísticos.⁷ En este mismo sentido se manifestaba Casiodoro cuando escribe en su *De institutione divinarum litterarum* que es necesario el conocimiento de todas las figuras retóricas, así como el de todas las artes paganas, dado

⁶ Ya se encuentra como *exemplum* en el *Specchio di vera penitenza* (Ex. 48) de Jacopo Passavanti, en la *Legenda aurea* de Jacobus de Voragine (CXLVI), en las *Fabulae et parabolae* de Odo de Ceritona, en el *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* de Stephanus de Borbone (I, 6eII, 1), en el *Promptuarium exemplorum* de Martin de Troppau (IV, q.e. VIII), en el *De dono timoris* de Humbertus de Romanis (160), en el *Speculum historiale* de Vincentius Belvacensis (XVII, 52), en el *Catalogus sanctorum* de Petrus de Natalibus (VIII, 132), en la *Disciplina degli spirituali* de Domenico Cavalca (c. 13), en las *Abbreviatio in gestis*, de Jean de Mailly (pp. 413-432), en los *Sermones vulgares* de Vitry (31), o en *Vitae fratrum ordinis praedicatorum* de Frachet (IV, 20, 3), entre otros. El *Index exemplorum* de Tubach lo registra con el número 2774. *Jerome, St. scourged in a vision of judgment. St. Jerome is scourged for being more Ciceronian than Christian* (véase Pérez, 2018: 107).

⁷ “La mayor parte afirma que nuestros autores no se sometieron a arte alguno en sus escritos y no lo voy a negar. No escribieron según el arte, sino según la gracia que está por encima del arte: escribían lo que les iba inspirando el Espíritu Santo. Los que, en cambio, escribieron sobre el arte hallaron dicha arte en los escritos de aquéllos y sobre tales escritos fundaron los principios artísticos y el magisterio” (Ambrosio, *PL*, 16, col. 912; *apud* Alberte, 2000: 43).

que tal doctrina se halla diseminada por las Sagradas Escrituras (Casiodoro, *PL*, 70, col. 1140; *apud* Alberte, 2000: 33).

Al fin, es Agustín quien ofrece un argumento definitivo para la aceptación de la retórica grecolatina en el empleo de la predicación cristiana. Y se trata de un argumento bimembre: por un lado, articula un razonamiento *a fortiori*, con base en la premisa de que si los propios paganos (se refería concretamente a Cicerón) habían defendido que la sabiduría sin elocuencia sirve de poco y que, por el contrario, la elocuencia sin sabiduría estorba, con más razón esto es válido para la defensa de la mayor causa de elocuencia que habrían conocido los siglos; por el otro, articula un curioso argumento por semejanza que defiende el expolio, a partir del Capítulo 3 del Éxodo, en el lugar que narra el pasaje sobre el saqueo de las joyas y vasos de los templos egipcios por parte de las hordas de Moisés, mismas que serían luego utilizadas en el culto del “verdadero” dios (Agustín, *De Doctrina Christiana*, II, 40, 60).⁸ De este modo, escribe Agustín, si a los judíos les fue lícito usar los vasos rituales egipcios en el culto del “verdadero” Dios, del mismo modo será lícito a los cristianos usar los vasos conceptuales de la retórica grecolatina para articular discursos elocuentes que sirviesen al fin mayor (Agustín, *De doctrina Christiana*, XIX, 2, 40).

En cualquier caso, con robo o sin él, la cristianización de la retórica implicó transformaciones sustanciales al sistema clásico y al discurso; aquí quiero referirme sólo a aquellas que tratan de las pruebas o, en rigor, la *argumentatio*. Porque a diferencia de los discursos jurídicos o políticos de la Antigüedad, ahora se trataba de discursos cuya causa no precisaba de grandes y finas demostraciones (a excepción de aquellos dedicados a la disputa teológica), de modo que, por ejemplo, en los sermones de estilo humilde es posible apreciar un debilitamiento paulatino de la *argumentatio* y un fortalecimiento del uso amplificatorio u ornamental del *paradigma* o *exemplum*. Simultáneamente, se viene deteriorando el uso demostrativo de la argumentación en pro de un mero uso ilustrativo, es decir, más didáctico y menos jurídico o dialéctico.

⁸ Xavier Tubau (2009: 35) escribe que “Orígenes (Carta a Gregorio) y san Agustín entienden este expolio en términos jurídicos: los egipcios son los injustos poseedores («*iniustus possessoribus*») de un saber que reclaman los hebreos para utilizarlo mejor («*ad usum meliorem clanculo vindicavit*»). Este expolio, sin embargo, no se hizo por iniciativa individual de los hebreos («*auctoritate propria*»), sino por orden de Dios («*praecepto Dei*»). La tradición patrística del expolio violento de una propiedad privada será revisada por Erasmo cuando añada a dicha perspectiva la idea clásica de que los amigos comparten todas las cosas (*amicorum communia omnia*); entonces ya no se hablará de una propiedad tomada de los enemigos, sino de una propiedad compartida con los amigos, con el consiguiente cambio sustancial en la percepción de la tradición clásica (...) Tanto Villavicencio (III, 3) como Segovia (II, 26), sin embargo, siguen pensando en el uso del saber filosófico griego y latino en términos de hurto justificado”.

Ya en el libro primero de su *Retórica* Aristóteles había tratado el valor del argumento en los discursos persuasivos, y no de un modo tangencial o secundario sino como un aspecto fundamental de su definición del arte retórico; porque al cuestionar las consideraciones platónicas sobre la inferioridad de la retórica frente a la dialéctica, lo haría justamente a partir de los modos en que en cada una de ellas se demuestran las afirmaciones.⁹ De este modo, Aristóteles plantearía una taxonomía para la argumentación capaz de demostrar la condición de arte de la retórica misma, al proponerla como poseedora de un método estructurado para la demostración de sus afirmaciones; dicha clasificación, gracias a su sólida sencillez, puede describir los usos ejemplares no sólo de los discursos clásicos sino también de toda la elocuencia posterior en Occidente:

con el propósito de la demostración, verdadera o aparente, así como la dialéctica posee dos modos de argumentación, la inducción y el silogismo, verdadero o aparente, el mismo caso es en la retórica; el paradigma es la inducción y el entimema un silogismo, y el aparente entimema un aparente silogismo. Por consiguiente llamo entimema al silogismo retórico y paradigma a la inducción retórica. (Aristóteles, *Retórica*, 1356^b)¹⁰

Después describió sucintamente las especies de la argumentación inductiva a partir de las fuentes que se utilizasen para la comparación: un tipo de paradigmas que tendrían como base los hechos sucedidos en el pasado y que servirían como ejemplos para el juicio de los hechos presentes o para la deliberación de los futuros, esto es, lo que los latinos conocerían como ejemplo histórico; y los paradigmas creados por el propio orador o tomados de la invención de otros autores, principalmente poetas prestigiados. En cuanto a estos paradigmas inventados, Aristóteles consideró que podían consistir o

⁹ En el *Gorgias*, Platón había privado a la retórica de su calidad de “arte” para ubicarla en el poco prestigioso lugar de las “técnicas de la adulación”, mismas que correspondían a las cuatro artes fundamentales como si fuesen sustitutos menores. Así, a las dos artes platónicas “del alma”: la nomotética (cuyo objeto era la legislación) y la dicánica (cuyo objeto era la aplicación de la justicia y cuyo método era la dialéctica), corresponderían la sofística y la retórica como técnicas adulatorias; del mismo modo, a las dos artes “del cuerpo”: la gimnástica y la médica, corresponderían la cosmética y gastronomía como adulaciones. De este modo, las técnicas de la adulación, a diferencia de las artes “con razón”, no tendrían como base lo verdadero sino la simulación o apariencia de lo verdadero, pues si la gimnástica tiene la propiedad de embellecer verdaderamente el cuerpo, la cosmética sólo aparenta hacerlo, tal como la retórica sólo aparenta buscar la verdad (Platón, *Gorgias*, 461^{b3}-481^{b1}).

¹⁰ Es tan tónica esta clasificación de las pruebas que la traducción que hace de la *Retórica* J. H. Freese (1991) traduce paradigma directamente a ejemplo pasando, sin decir, por la traducción latina de Aristóteles. Adelante, Aristóteles insistiría en esta distinción: “Corresponde hablar de las pruebas comunes a todas las ramas de la retórica, puesto que las pruebas particulares han sido ya discutidas. Estas pruebas comunes son de dos clases, paradigmas y entimemas (la máxima es parte de un entimema). Hablemos primero del paradigma; el paradigma se asemeja a la inducción, y la inducción es un principio” (Aristóteles, *Retórica*, 1393^a).

bien en una mera comparación, que llama parábola (como las de Sócrates) o bien en un pequeño cuento, que llama fábula.

Esta dimensión racional de la retórica griega, centrada en el valor demostrativo del argumento, dio paso en la retórica latina a una distinción más práctica y puntual de la naturaleza de las fuentes en las pruebas inductivas: la *res certa* vs. la *res ficta* y, simultáneamente, a una mayor relevancia del uso ornamental del *exemplum*. Así, en la *Rhetorica ad Herennium*, el anónimo autor pudo agregar una fina distinción para los relatos ejemplares haciendo énfasis no sólo en el origen de los mismos, como había propuesto Aristóteles, sino explícitamente en su relación con lo verdadero; de este modo, encontramos en el libro I que los argumentos narrativos pueden presentarse en tres formas: como “fábula”, como “historia” y como “argumento”, donde la fábula viene a ser el relato verosímil, como el que es posible encontrar en las tragedias; la historia consiste, por supuesto, en la relación verdadera de hechos pasados, y el argumento es el relato de carácter enteramente ficcional.¹¹ No hay duda en que esta clasificación de la *Rhetorica ad Herennium* implicaba una distinción fundamental no sólo para la historia de las pruebas ejemplares, sino para la historia de la retórica en su conjunto, particularmente cuando ella es base tanto para la narración literaria como para la histórica. Por lo demás, esta primera sanción del ejemplo ficcional no podía aparecer sino en una retórica cuya consideración del ejemplo no era estrictamente argumental sino ornamental.¹²

Cicerón, por su parte, define el género de argumentación inductiva como *comparabile* y las especies como *imago*, *collatio* y *exemplum*; el último constituye la prueba de carácter histórico, la *collatio* es la prueba por similitud (que podría ser fabulosa), mientras que la *imago* implica una prueba por semejanza de cuerpos o naturalezas. Es decir, Cicerón llamó *collatio* a lo que Quintiliano llamará *similitudo*, en su acepción de especie fabulosa de la prueba inductiva, y llama *comparabile* a lo que

¹¹ “Id quod in negotiorum expositione positum est tres habet partes: fabulam, historiam, argumentum. Fabula est quae neque veras neque veri similes continet res, ut eae sunt quae tragoediis traditae sunt. Historia est gesta res, sed ab aetatis nostrae memoria remota. Argumentum est ficta res quae tamen fieri potuit, velut argumenta comoediarum” (*Ad Herennium*, I, 13 [VIII]). Esta equívoca acepción de “argumento” como ejemplo ficcional (o el de “fábula” como ejemplo verosímil) no está presente en ninguna de las otras grandes preceptivas clásicas.

¹² Una distinción fundamental para la historia del ejemplo radica justamente en la expansión del argumento hacia el ornato, estableciendo una diferencia entre testimonio y ejemplo, en tanto que el ejemplo no es en realidad prueba, como el testimonio, sino sólo confirmación: “Hoc interest igitur inter testimonium et exemplum: exemplo demonstratur id quod dicimus cuiusmodi sit; testimonio esse illud ita ut nos dicimus confirmatur” (*Ad Herennium*, IV, 5 [III]) [“La diferencia entre testimonio y ejemplo es esta: con el ejemplo clarificamos la naturaleza de nuestra afirmación; con el testimonio establecemos su verdad”].

etimológicamente es una prueba por semejanza, es decir, *similitudo* en sentido genérico; añade la *imago*, forma de inducción ausente de la nomenclatura aristotélica, y que podría sentar una base teórica para el estudio de la función ilustrativa del emblema (Cicerón, *De Inventione*, I, 31/51).

Quintiliano, por lo demás, en la enorme sistematización llevada a cabo en los doce libros de su *Institutiones oratorias*, confirió a la prueba inductiva una completísima descripción que atendía a sus múltiples posibilidades de uso en la argumentación. Al inicio del capítulo XI del libro V de su *Institutio oratoria*, que dedica enteramente al ejemplo, se encuentra una definición fundamental para toda la compleja historia posterior de la prueba retórica inductiva, donde hilvana la mayoría de las consideraciones preceptivas anteriores, desde Aristóteles, para sentar las bases de una perspectiva que tendría luego muy larga vida. Quintiliano apuntó que los escritores latinos habían preferido llamar *similitudo* a lo que los griegos habían llamado parábola (es decir, una de las especies de la argumentación inductiva aristotélica) y que tradujeron paradigma (el género) como *exemplum*; sin embargo, como el *exemplum* implicaba semejanza podría ser también considerado *similitudo* etimológicamente hablando:

Nuestros autores latinos han preferido por lo común la denominación de semejanza (*similitudo*) para lo que los griegos llaman propiamente *parabolé*, y la de *exemplum* para esto segundo —*parádeigma*—, aunque también *exemplum* es algo semejante y lo semejante es un *exemplum*. Para hacernos más fácilmente comprensibles en lo que aquí se expone, demos por supuesto nosotros que el término *parádeigma* comprende ambas significaciones y, en este sentido, llamémoslo *exemplum*. (Quintiliano, *Institutio*, V, XI, 1-2)

Sin embargo, ni las fértiles consideraciones intercambiables del *exemplum* (como género o como especie de argumentación inductiva), ni la claridad lógica del planteamiento de Quintiliano, tuvieron efecto en los usos medievales del mismo, pues Occidente no recuperaría íntegramente la *Institutio* sino hasta 1416, cuando Poggio Bracciolini encontró un manuscrito, probablemente de la escuela bizantina, en el monasterio de San Galo.

En cualquier caso, fue en la última etapa del mundo romano en la que se generaron los fundamentos de una verdadera tradición ejemplar, cuando los profesores de gramática solían encargar a sus alumnos series de trabajos prácticos, frecuentemente ejercicios de comprensión y repetición estilística, llamados *progymnasmata*, que podían consistir en glosas, reelaboraciones o imitaciones de apólogos o de fábulas, como las de

Esopo o incluso las de Aviano, quien venía a ser contemporáneo de estas prácticas pedagógicas (s. IV); porque el uso modélico de estos cuentecillos, gracias a su carácter instructivo, permitían cumplir muy bien el precepto horaciano de “instruir deleitando”. Así, por ejemplo, se solicitaba al alumno que reprodujera el apólogo que acababa de oír o que compusiera otros siguiendo el mismo modelo, que pusiera en práctica diferentes procedimientos de construcción, comenzando el relato *ab ovo, in medias res o a fineo* alternando estilos –sublime, medio o bajo–, que lo condensara o lo amplificara, etc.; con lo que iniciaría una fecunda práctica de colección de sentencias, ejemplos y otros géneros menores: los *progymnasmata* de Prisciano o los *Facta et dicta memorabilia* de Valerio Máximo, colección hecha en tiempos de Tiberio (42 a.C.-37 d.C.) para los alumnos de las escuelas de gramática y retórica, son paradigma de esta práctica compilatoria: el segundo, como se sabe, se constituyó en modelo y referencia copiosamente citado y usado en los ejemplarios y sermones medievales.

En suma, durante los últimos años de vida latina del ejemplo, las propias transformaciones de la retórica clásica fueron arrastrándolo hacia nuevas funciones en el contexto en que la disciplina se incardinaba a reflexiones de disciplinas aledañas, bajo el sistema pedagógico del *trivium* de las artes liberales. Por ello es que la enseñanza de la gramática habría de influir notablemente en los usos y definiciones posteriores del ejemplo en un doble sentido: por un lado, aportando los cimientos de la práctica compilatoria que tanto enriqueció el acervo ejemplar; y, por otro, continuando la difusión del uso ornamental del ejemplo ya contemplado en la *Rhetorica ad Herennium*. La retórica, en concreto, orientó su actividad en una doble vertiente, donde ambos polos resultaron más instrumentales que teóricos: por un lado la creación de catálogos de figuras para todo uso, como puede verse en la proliferación de tratados *ad hoc*: el de Aquila Romanus, *De figuris sententiarum et elocutionis* o el de Julio Rufiniano, *De figuris sententiarum et elocutionis*; por el otro, la retórica se ocupó de la normativa para la producción literaria: discursos, epístolas, narraciones, descripciones, etc., como la *Preceptiva* de C. Julio Victor o los ya dichos *Progymnasmata* de Prisciano (véase Alberte, 2003: 23 ss.).

También aquí es Agustín quien sienta precedente, al mostrar una mayor y más clara voluntad de incorporar el argumento inductivo clásico, afirmando en su *De Doctrina Christiana* que los ejemplos aprovechan más que las palabras (Bravo, 2000: 303-327), aunque se refiriese más bien al ejemplo personal y aunque Welter afirme que fue Ambrosio el primero en recomendar su uso en el sermón. En cualquier caso, junto a la

defensa que Ambrosio y Agustín habían hecho de la Biblia, como obra que contenía tantas figuras y elocuencia como las mayores clásicas, se la hizo también suma de ejemplos históricos autorizados por la historia sagrada; más tarde, Isidoro en sus *Etimologías* abriría la puerta al uso de ejemplos tradicionales al lado de los bíblicos, entendiendo por tradicionales los ejemplos históricos que habían consolidado prestigio desde Cicerón. De este modo, aquella preocupación latina por el origen de los relatos probatorios ayudó a que el ejemplo pasara de prueba doctrinaria, en la preceptiva patristica, a forma narrativa un tanto autónoma en los usos oratorios posteriores, y a configurar las fuentes de su legitimidad con base en la tradición más que en el canon.¹³

Así, aunque las consideraciones clásicas del argumento inductivo siguieron rigiendo los usos y naturaleza de la prueba en las prácticas retóricas medievales, las nuevas fuentes de los relatos en la elocuencia cristiana, así como el desprestigio preceptivo del ejemplo ficcional, terminaron por reducir lo histórico al ámbito de la historia sagrada o la tradición hagiográfica; ello a pesar de que Agustín había intentado establecer tempranamente una serie de especies ejemplares incluyendo la antigüedad profana y la experiencia personal junto a los libros históricos de la Biblia y los milagros de los santos mártires.¹⁴ Al final, la preferencia por las historias bíblicas y las hagiografías se mantendría en la mayoría de las preceptivas medievales, pues se buscaba lograr el doble propósito de autorizar el discurso y de difundir los relatos que constituían el panteón heroico cristiano, llamado a vencer y sustituir el grecorromano.

Toda la alta Edad Media se ocupó en este ajuste, aunque es en el sermón temático, finalmente, en el que se solucionaría aquel viejo conflicto cristiano con los tres estilos clásicos, encontrándose que el discurso religioso sí debía aceptar adecuaciones en cuanto al tipo de auditorio, pues si bien el mensaje de la Redención era universal no lo eran los modos en que éste podría ser comprendido por los diferentes públicos; por ello las *artes praedicandi* propusieron dos tipos de sermones: los de *divisio intra* y los de *divisio extra*; los primeros para un público culto, dichos en latín y con una división que favorecía la argumentación deductiva; la segunda producía sermones para el pueblo

¹³ O, como escribe Salvatore Battaglia, la literatura ejemplar se alejó de la autoridad bíblica al proponer modelos ejemplares de origen clásico: “era, in certo senso, l’anti-bibbia: o, tanto voler esser più cauti, la bibbia della vita quotidiana” (Battaglia, 1959: 72).

¹⁴ Welter (1927: 13) afirma que Agustín había asignado al ejemplo un lugar “généralement après l’exposé doctrinal [y que] Ses sources son livres historiques de la Bible, la vie et les miracles des martyrs, l’antiquité profane et son expérience personnelle”. Todavía Guillelmus Peraldus, en sus *Exempla virtutum et vitiorum* (ca. 1250) restringe la sustancia del paradigma a la materia bíblica.

llano, dichos en lengua vulgar y cuyo eje resaltaba la argumentación inductiva hecha con base en comparaciones y ejemplos.

De este modo, los sermones de *divisio extra* colaboraron a la expansión del concepto y uso del ejemplo, en el marco de la extensa labor predicadora de los frailes mendicantes y, sobre todo a partir del siglo XIII para el mundo hispánico, gracias a las traducciones castellanas del *Calila e Dimna* y el *Sendebär*, iniciadores de la literatura sapiencial hispano-oriental que pronto se convertirían en fuentes favoritas de ejemplos para la predicación. Así, con la traducción de cuentos orientales, la proliferación de las *artes praedicandi* y la formulación del sermón temático de *divisio extra*, el recurso de la argumentación inductiva o ejemplo se alejó definitivamente del sermón de estilo sublime y, en el popular, asociado al surgimiento de las órdenes mendicantes, fue llevado en la práctica a los senderos de la ficción. Esta acepción ficcional del ejemplo (que vino a ser casi sinónimo de cuento) está por supuesto también relacionada con aquella voluntad compilatoria iniciada por las escuelas gramáticas neolatinas cuya tradición vio, justamente, un verdadero renacimiento entre los siglos XII y XIV, como lo muestra el éxito de varias colecciones ejemplares en la época como la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso, de la que hoy se conservan más de setenta manuscritos, o los *Gesta romanorum*, fuentes ambas de relatos ejemplares en donde abrevaron no sólo predicadores sino moralistas de todo tipo, incluidos por supuesto los autores de espejos de príncipes.

Los *Gesta romanorum* iniciaron la práctica de incluir junto a la anécdota un “desarrollo moralizado”, es decir, una moraleja; costumbre que hizo buena fama y que contribuyó a generalizar la recopilación de *exempla* a partir de la segunda mitad del siglo XIV. La aragonesa *Disciplina clericalis* fue además punta de lanza de la novedosa práctica de clasificar los relatos por temas (contrición, penitencia, eucaristía, etc.), lo que facilitaba su consulta y suministraba al predicador un abundante y manejable *corpus* de argumentos inductivos para componer su sermón, y al moralista en general una fuente de inspiración y de memoria,¹⁵ cuya utilidad probatoria no se circunscribía a una sola enseñanza o mensaje sino que un mismo ejemplo podría ser usado con bien diferentes propósitos. Por ello, como afirma Battaglia (1959: 63) refiriéndose a la obra de Valerio Máximo, los ejemplarios no sólo resultaron base del desarrollo posterior de la narrativa literaria sino también de la histórica.

¹⁵ Véase la edición y estudio de la *Disciplina clericalis* de Lacarra y Ducay (1980).

En suma, la recuperación cristiana de la prueba inductiva estuvo signada por circunstancias generadas en las postrimerías del mundo romano, como el propio derecho o la política medievales. La primera de ellas, a nuestro juicio, fue el generoso lugar que dio Cicerón a la ficción en su taxonomía de la argumentación inductiva, incardinada a la especie que llamó “*collatio*”; misma que favorecería la inclusión de cuentos de todo tipo entre las pruebas inductivas cuya práctica, siguiendo el prestigio de Cicerón en la Edad Media, llevaron a efecto las órdenes mendicantes en sus sermones de *divisio extra*. La segunda es el lugar primordial que la *Rhetorica ad Herennium* dio a la función ornamental o amplificatoria del *exemplum*, aunado a una menor necesidad argumentativa del discurso cristiano (en tanto causa honestísima);¹⁶ misma que dio pie a una menor función probatoria del relato ejemplar en los discursos medievales respecto de los clásicos, en contraposición al fortalecimiento de su función ornamental. Finalmente, la práctica compilatoria inaugurada por los gramáticos neolatinos sentaría las bases de la fertilísima tradición compilatoria medieval que incluía generosamente relatos ficcionales y que, a la postre, daría el signo y las bases para la pujante vida del relato ejemplar en la Edad Media, al punto de trascender su función retórica hacia la constitución de un modo de comprender el mundo y transmitir sus enseñanzas. De este modo, las nuevas causas que trajo el cristianismo, junto a las nuevas condiciones de dicción y recepción, supusieron el uso de odres viejos que, sin embargo, probaron su utilidad y versatilidad, soportando contenidos nuevos y poderosos que contribuyeron a la creación política y cultural de Occidente tal y como lo conocemos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTE, Antonio (2000); “Retórica medieval cristiana”, en F. González-Muñoz, A. Alberte y C. Macías (eds.), *Actas del Congreso Internacional “Cristianismo y tradición latina”*. Málaga: Ediciones del Laberinto, pp. 33-47.
- ALBERTE, Antonio (2003); *Retórica medieval. Historia de las artes predicatorias*. Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea.

¹⁶Según Cicerón, hay cinco tipos de causa, de acuerdo con su grado creciente de dificultad: honesto, admirable, humilde, dudoso y oscuro. Las causas honestas son aquellas que precisan menos del arte del orador debido a su legitimidad previa o superior; por el contrario, las causas oscuras ya ni siquiera resultan defendibles, por lo que sólo quedaría desacreditar las contrarias (Cicerón, *De Inventione*: I, 21).

- ALFONSO, Pedro (1980); *Disciplina clericalis*, ed. de M. J. Lacarra y E. Ducay. Zaragoza: Guara.
- ANÓNIMO (1989); *Rhetorica ad Herennium*, ed. de H. Caplan. Cambridge, Harvard University Press.
- ANTIN, Dom P. (1963); “Autour du songe de saint Jérôme”, en *Revue des Études Latines*, tomo 41, pp. 350-377.
- ARISTÓTELES (1991); *Retórica*, ed. de J. H. Freese. Cambridge-London: Harvard University Press-William Heinemann LTD.
- AUERBACH, Erich (1969); *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, trad. de Luis López Molina. Barcelona: Seix-Barral.
- BATTAGLIA, Salvatore (1959); “L’ esempio medievale”, en *Filologia Romanza*, vol. 6, pp. 45-82.
- BELVACENSE, Vincencio (1494); *Speculum historiale*. Venetia: Ex. Tip. Herman de Liechtenstein.
- BERLIOZ, Jacques (1985); “Virgile dans la littérature des exempla (XIII-XV)”, en *Lectures médiévales de Virgile*. Rome: Ecole française de Rome, pp. 65-120.
- BOURBON, Etienne de (2007); *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, ed. de J. Berlioz y J. L. Eichenlaub. Turnhout: Brepols.
- BRAVO, Federico (2000); “Arte de enseñar, arte de contar. En torno al *exemplum* medieval”, en J. I. de la Iglesia Duarte (ed.), *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales. Nájera, 2 al 6 de agosto de 1999*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 303-327.
- CABRERA VALVERDE, Jorge Mario (1996); “San Isidoro de Sevilla: puente entre la Antigüedad y la Edad Media”, en *Filología y Lingüística*, vol. 22, núm. 2, pp. 203-213.
- CAVALCA, Domenico (1485); *Disciplina degli spirituali*. Firenze: Ex. Tip. Antonio di Bartolommeo Miscomini.
- CERITONA, Odo de (2012); *Fabulae et parabolae*, en L. Hervieux (ed.), *Les Fabulistes Latins*. Paris: Nabu Press.
- CICERÓN, Marco Tulio (1997); *De la invención retórica*, trad. de B. Reyes Coria. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio (1969); “Les arts libéraux d’après les écrivains espagnols et insulaires aux VII^e et VIII^e siècles”, en *Arts libéraux et Philosophie*

- au Moyen Âge, Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*. Montreal/París: Université de Montreal, pp. 37-46.
- FELTRIN, Paola (1985); “Il ruolo della grammatica nell’organizzazione medievale del sapere”, en *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 40, núm. 1, pp. 159-166.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, Dimas (1993); “Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandría”, en *Gerión. Revista de Historia Antigua*, vol. 11, pp. 245-269.
- HADOT, Ilsetraut (1984); *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris: Études Augustiniennes.
- HIPONA, Agustín de (1957); *De la doctrina cristiana*, trad. de B. Martín, en *Obras completas de San Agustín*, t. XV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- HUNTSMAN, Jeffrey F. (1983); “Grammar”, en D.L. Wagner (ed.), *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 58-95.
- LISI, Francisco (2010); “Filón de Alejandría, ¿un judío platónico o un platónico judío?”, en *Etudes Platoniciennes*, núm. 7, pp. 5-10.
- MAGNO, Gregorio (2001); *Regla pastoral*, trad. de Alejandro Holgado y José Rico. Madrid: Ciudad Nueva.
- MARTÍNEZ DE LA PARRA, Juan (1691-1696); *Luz de verdades catholicas, y explicacion de la doctrina cristiana, que siguiendo la costumbre de la casa professa de la Compañia de Jesus de México, todos los jueves del año ha explicado en su iglesia el padre Juan Martinez de la Parra, professo de la misma Compañía*. México: Diego Fernández de León.
- MCINERRY, Ralph (1983); “Beyond the Liberal Arts”, en D. L. Wagner (ed.), *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 248-272.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1959); *San Isidoro, Cervantes y otros estudios*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MURPHY, James (1986); *La retórica en la Edad Media*, trad. de G. Hirata Vaquera. México: Fondo de Cultura Económica.
- NATALIBUS, Pedro de (1534); *Catalogus sanctorum et gestorum eorum*. Londinium: Ex. Tip. Nicolás Petit y Héctor Penet.
- PÉREZ, Manuel (2018); *Exempla novohispanos del siglo XVII*. Madrid: Iberoamericana.
- PLATÓN (1985); *Diálogos*, trad. de A. Alegre Gorri. Madrid: Gredos.
- QUINTILIANO, Marco Fabio (1996); *De Institutio Oratoria*, trad. de A. Ortega Carmona. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.

- ROMANS, Humberto de (2008); *De dono timoris*, ed. de Ch. Boyer. Turnhout: Brepols.
- TROPPEAU, Martín de (1488); *Promptuarium exemplorum*. Strasbourg: Ex. Tip. Johannes Grüninger.
- TUBACH, Frederick C. (1969); *Index exemplorum. A Handbook of medieval religious tales*. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica.
- TUBAU, Xavier (2009); “El *De doctrina christiana* de san Agustín y las retóricas sagradas españolas del siglo XVI”, en *Criticón*, núm. 107, 29-55.
- VITRY, Jacques de (1971); *The Exempla or Illustrative Stories from Sermones vulgares of Jacques de Vitry*, ed. de Th. F. Crane. New York: Reprint.
- VORAGINE, Jacobo de (1688); *Legenda aurea*. Matriti: Ex. Tip. Joannis García.
- WELTER, Jean-Thiebaut (1927); *L'Exemplum dans la Littérature Religieuse et Didactique du Moyen Âge*. Paris-Toulouse: Occitania.

RECIBIDO: 15/03/2019 - ACEPTADO: 03/06/2019