

*M<sup>a</sup> Isabel Lafuente Guantes*

---

**La transformación renacentista de la filosofía**

**N**o cabe duda de que el Renacimiento es un período complejo, y más en lo que afecta a su consideración filosófica, hasta el punto de que muchos historiadores de la filosofía obvian la explicación de sus temas o pasan de puntillas sobre ellos, y los que se atreven a intrincarse en sus vericuetos procuran atender simplemente a temas muy conocidos que versan preferentemente sobre filosofía de la naturaleza o sobre filosofía política. En lo que sigue nos vamos a arriesgar a interpretar la postura general de este momento histórico en relación a la filosofía.

### 1. La Filosofía renacentista: ¿es retórica?<sup>1</sup>

Mucho se ha discutido este tema, y pocos autores se ponen de acuerdo sobre él, pero me parece que la respuesta a esta pregunta no puede ser desde Lorenzo Valla más que positiva, en tanto que a él se debe la afirmación de que la filosofía tenía que hallarse bajo las órdenes de la retórica:

*“En verdad la filosofía se encuentra, al igual que un soldado o un tribuno, bajo las órdenes de la oratoria, que como dice cierto autor trágico es la reina”<sup>2</sup>.*

A partir de esta identificación es necesario significar dos problemas: ¿Cómo llegó a ser real, y por qué el fenómeno más frecuente que suscita ese carácter de la filosofía renacentista es el rechazo de que en el Renacimiento haya habido propiamente filosofía? Pensemos que a autores, de tanto renombre en el Renacimiento, como el propio Lorenzo Valla se les niega la condición de filósofos, aún reconociendo

<sup>1</sup> Sobre este tema puede verse la obra de Grassi, E. (1976). *Rhetoric as Philosophy*. Vol. 6 de *The Humanist Tradition in Philosophy*, The Pennsylvania State University Press. Del mismo autor puede consultarse también de (1978) el volumen 11 de la misma obra titulado “*Can Rhetoric Provide a New Basis of Philosophizing?*”.

<sup>2</sup> “*Siquidem philosophia velut miles aut tribunus sub imperatrice oratione et ut magnus quidam tragicus appellat regina*”. Valla, L. (1970). *De vero falsoque bono*. Ed. de Matistella de Panizza Lorch, Bari, Adriatica, pág. 70. Sobre este tema puede consultarse Gerl, H.B. (1974 diss.). *Rhetoric als Philosophie: Lorenzo Valla*. Munich.

do que de su concepción retórica y lingüística se deriva un pensamiento sistemático y coherente, que se desarrolla principalmente como teoría de la naturaleza humana y como teoría del conocimiento. Pero, para el entender de los autores que así piensan, por ejemplo Ch. Trinkaus<sup>3</sup>, el problema en el caso de Valla parece ser, según se puede deducir de las apreciaciones que se vierten sobre él, separarse de los autores antiguos e intentar bajo todos los medios a su alcance validar la retórica.

Realmente, si atendemos a las definiciones que con mayor frecuencia nos encontramos, no cabe duda de que a un filósofo tal identificación no puede dejar de producirle pavor. Esto es evidente cuando se entiende que tras las definiciones usuales de la retórica, que la muestran como el arte de la palabra para producir una creencia, el arte de persuadir y convencer, o emocionar, late siempre la interpretación platónica que la viene a considerar como la forma que ha descubierto el hombre para poder engañar y adular<sup>4</sup>, de forma que el *arte de la palabra*, para el que no es necesario conocer la verdad, es realmente el *arte del engaño*<sup>5</sup>.

Las apreciaciones de Aristóteles no son, *en principio*, peyorativas como las de su maestro Platón, pero, al asimilar retórica y dialéctica, tampoco la consideró como un arte superior. A él se debe que entendamos la retórica como:

“[...] la facultad de discernir en cada circunstancia lo admisiblemente creíble”<sup>6</sup>,

pero también como la facultad

“[...] capaz de considerar los medios de persuasión acerca de cualquier cosa dada”<sup>7</sup>.

Con esta última afirmación, en la que hay que poner de relieve que la persuasión que la retórica pretende es acerca de *cualquier cosa dada*, el

<sup>3</sup> Puede verse la consideración de este autor sobre este tema en: Trinkaus, Ch.(1999). “La cuestión de la verdad en la retórica y antropología renacentistas”, en J. Murphy: *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid, Visor, pág. 258.

<sup>4</sup> Sobre la interpretación platónica de la retórica, que es siempre absolutamente peyorativa, puede verse su diálogo *Gorgias*: 460a-466b.

<sup>5</sup> Cfr. Platón: *Fedro*, 259a -262b.

<sup>6</sup> Aristóteles: *Retórica*, 1355b.

<sup>7</sup> Ibid.

*en principio*, que antes concedíamos, puede ser inmediatamente corregido, teniendo en cuenta además que ésta consideración de la retórica como arte de la persuasión se halla igualmente en su maestro<sup>8</sup> y en ninguna forma es en él considerable de forma positiva, pues, como señaló claramente:

*“el que tiene la intención de ser orador no necesita aprender lo que en realidad es justo, sino lo que parece justo a la multitud...porque es la apariencia la que produce persuasión, no la verdad”<sup>9</sup>.*

Esta concepción de la retórica como arte de la persuasión, existente tanto en los textos platónicos como en los aristotélicos inaugura una línea que, pasando por autores renacentistas como Petrus Ramus, llega en nuestros días a autores como Richard J. Schoeck<sup>10</sup>. En lo que se refiere al Renacimiento, en ella se entiende que la retórica tiene que ser concebida como un arte que lleva a la acción, y sobre todo como el arte de *llevar a otros a la acción*, concepción tras la que late de nuevo una forma de interpretación platónica: su consideración como *psicagogía*, es decir, como *el arte de conducir las almas*.

Pero, hemos de ver el problema de raíz y atender a las razones por las que la filosofía tradicional ha rechazado como filosóficos el humanismo en general, y sobre todo su principal manifestación: la retórica; estas razones se tienen que buscar en la filosofía de Aristóteles y giran en torno al problema de la función que le corresponde al lenguaje en la filosofía.

La ciencia del ser en tanto que ser exige universalidad y necesidad, por lo que el estagirita se opuso, como su maestro, a los sofistas que usan el discurso como arma sin importarles la verdad. El lenguaje tiene que lograr mostrarse como discurso verdadero, por ello retórica

<sup>8</sup> La función persuasiva pero engañadora de la retórica está claramente expuesta por Platón en numerosas ocasiones, por ejemplo en el siguiente texto del *Fedro*, 260d:

“SÓCRATES.- Por consiguiente, cuando el retórico, ignorando lo bueno y lo malo y enfrentándose con una ciudad en esas mismas condiciones, la persuade, no de que hace el elogio del caballo, cuando trata en realidad de la “sombra del asno”, sino de que el mal es un bien, y después de estudiar las opiniones de la multitud persuade a ésta de que haga el mal en lugar del bien, ¿qué clase de fruto crees tú que después de eso recogerá de lo que sembró?

FEDRO.- En modo alguno recomendable, sin duda”.

<sup>9</sup> Platón: *Fedro*, 259a.

<sup>10</sup> Schoeck, R.(1999). “Los abogados y la retórica en la Inglaterra del siglo XVI”. En J. Murphy (ed.): *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid, Visor, pág. 324.

y dialéctica tienen que ir unidas, pues ésta, como arte de la discusión ha de lograr establecer las aporías posibles y orientar las ciencias, de manera que sobre cualquier problema se pueda decidir qué elección es la acertada o cuál es la verdadera<sup>11</sup>.

Las funciones principales del lenguaje son dos: simbólica y significativa, pues los nombres son símbolos de las cosas y símbolos de los estados del alma, que a su vez son signos de las cosas, esto es, imágenes suyas. Así, el símbolo es signo natural, pero el símbolo puede ser también signo convencional; el lenguaje tiene una doble valencia, por una parte expresa las cosas de forma natural, por otra expresa el pensamiento de forma convencional<sup>12</sup>. Entre lenguaje y cosas existe una separación, es evidente, como lo muestra la pluralidad de lenguas; por ello, la relación simbólica convencional exige una intervención del espíritu que establezca, bajo la forma de imposición de sentido, la relación natural. Sólo por el sentido la palabra, que es un signo convencional, puede transformarse en signo natural.

En estas apreciaciones, aún no se ve claramente el problema, para ello es necesario que atendamos a las otras dos funciones del lenguaje: la judicativa y la comunicativa. La primera es una función del alma, es expresión de lo que se piensa; por ello, no es simplemente una función del discurso, de lo que se dice, pero ambas funciones nos remiten al sentido que damos a los términos, y éste exige atender a las dos funciones y a los términos que se usan de forma unificada, pues cuando se separan, como sucede en los sofistas, no se atiende a criterios de verdad. Ahora bien, los principios de unificación trascienden ya el lenguaje, son ontológicos, por lo que podemos decir que es el propio lenguaje el que exige la razón, esto es, el supuesto de que la realidad es inteligible, y de que siempre es posible encontrar el principio de dicha inteligibilidad, por tanto, la condición de la relación entre lógica y metafísica.

Así, podemos decir que la filosofía ha tenido como principal preocupación desde Aristóteles lograr el conocimiento de lo que es (ente)

<sup>11</sup> Aristóteles define en los *Tópicos* el razonamiento dialéctico y el problema dialéctico. “El razonamiento es “dialéctico”...si razona a partir de opiniones generalmente admitidas” (*Tópicos*, 100a). “Un problema dialéctico es un tema de investigación que contribuye o bien a la elección o rechazo de algo, o bien a la verdad y al conocimiento” (*Tópicos*, 104b).

<sup>12</sup> El pasaje más claro en que Aristóteles trata este tema se halla en el *De interpretatione*, I, caps. 1 y 2, 16a. El tema de las imágenes (signos de las cosas) lo trata por extenso en el *De anima* III, cap. 7, 431a.

de forma ahistórica, pues, el conocimiento que se busca es una manifestación de lo que persiste, y en última instancia, de la condición que une lo ente con lo eterno y lo inmutable. Esta condición, su esencia, sólo puede nacer de la razón, que es el único principio que hace posible aprehender las cosas al lograr limitarlas, esto es, definir las, lo que supone pasarlas de la potencia al acto.

Por tanto, el lenguaje depende de la *ratio*, y ha de expresar simplemente lo que es, pues, para Aristóteles, el lenguaje supone una *ontología*, y como bien señala Ernesto Grassi:

*“Una ontología como fundamentación del lenguaje excluye todo significado múltiple y figurado de las palabras. La determinación ontológica del ente, por ser una definición invariable, fija la res como algo que existe “en sí”: “[...] enuntiabilia nihil aliud esse, quam rationes aeternas rerum in mente divina”<sup>13</sup>. El lenguaje como expresión de lo eterno”<sup>14</sup>.*

Esta forma de pensamiento atraviesa toda la tradición filosófica occidental localizándose, eso sí, en ciertos autores con mayor relevancia. En este sentido destaca como máximo representante de esta tradición Descartes, a quien prioritariamente se debe el rechazo de toda la tradición humanística. En efecto, ya en su *Discurso del método*, aunque se ampara en palabras de loa, descarta el estudio de la retórica y la poesía por ser simplemente una cuestión de *ingenio* y no de estudio:

*“Admiraba en alto grado la elocuencia y era un amante de la poesía, pero opinaba que tanto la una como la otra eran cualidades del ingenio más que frutos del estudio. Aquellos que poseen una excelente capacidad para razonar y disponen con orden sus pensamientos con la finalidad de hacerlos claros e inteligibles siempre serán capaces de persuadir sobre el tema que se han propuesto aunque hablen la lengua de la baja Bretaña y jamás hayan estudiado retórica”<sup>15</sup>.*

El ingenio es opuesto por Descartes al estudio que genera la razón. La base de esta oposición reside en entender que el ingenio es

<sup>13</sup> Grosseteste, R. (1912). *De libero arbitrio*, en L. Baur (ed). *Werke (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters)*. Münster, IX, pág. 191. Citado por Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo*. Barcelona, Anthropos, pág. 27.

<sup>14</sup> Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo*. Barcelona, Anthropos, pág. 27. En esta cita está invertido el tipo de letra respecto del original, es decir, lo que va en redonda está en cursiva en el original y viceversa.

<sup>15</sup> Descartes, R. (1986). *Discurso del método*. Madrid, Alfaguara, pág. 7, (A-T, VI, 7).

una característica de la naturaleza animada, tanto animal como humana, mientras que la *ratio* corresponde sólo al desarrollo de la inteligencia humana. Luis Vives entendía, de forma equivalente, que el hombre poseía un instinto, al igual que toda la naturaleza, que le llevaba a mantenerse en el ser (a conservarse), pero al que en el hombre se debía también la búsqueda de satisfacción de las necesidades<sup>16</sup>, sólo que el ilustre humanista desarrolló esta concepción hasta transformarla en la actividad creadora del hombre, fuente del *ars inveniendi* y por consiguiente de la *inventio*, en la que se funda la capacidad de progreso del hombre.

Para Descartes el ingenio y, por tanto, la retórica, sólo sirven para encender la imaginación haciendo concebir como posibles cosas que no lo son en absoluto; crean irrealidades. Si esto es así, es porque ambos van unidos al juego de significaciones que hace posible el lenguaje cuando sólo se preocupa de lo inmediato, de lo concreto que se narra en historias de las que derivan acciones ejemplares, acciones heroicas, que llevan al hombre a concebir proyectos superiores a sus propias fuerzas. Un texto muy claro sobre este tema es el siguiente:

*“Todo ello (las historias) motiva una impresión de irrealidad y que aquellos que reglan sus costumbres por los ejemplos que de ellas obtienen, estén expuestos no sólo a caer en las extravagancias de los héroes de nuestras novelas, sino también a concebir proyectos que son superiores a sus fuerzas”<sup>17</sup>.*

Descartes prefiere la intuición al ingenio. La intuición no procede ni del testimonio de los sentidos ni del juicio de la imaginación que pueden ser objetos de duda, concibe solamente según la “*luz de la razón*”, luz natural propia de una mente pura y atenta que es incluso superior a la deducción, aunque esta es aceptada igualmente como parte del método, según nos indica en la Regla III:

<sup>16</sup> Vives, L. (1785). *De disciplinis*. Opera Omnia, Valencia, Mayans y Siscar, págs. 5 y 181. Grassi pone de manifiesto que la consideración del ingenio como propio de los animales, del hombre y de toda la naturaleza se halla ya presente en los poetas Virgilio y Ovidio. Ver Grassi, E.: *Op. Cit.*, págs. 115 y 116.

<sup>17</sup> Descartes, R.: *Op. Cit.*, pag. 7, (A-T, VI, 7).

“Acerca de los objetos propuestos se ha de buscar no sólo lo que otros hayan pensado o lo que nosotros mismos conjeturemos, sino lo que podamos intuir clara y evidentemente o deducir con certeza; pues la ciencia no se adquiere de otra manera”<sup>18</sup>.

Los humanistas justamente habían seguido la línea que Descartes rechaza, la línea del juego lingüístico de significados, de la historia y con ella de los ejemplos. El motivo de esta dirección no es ajeno a la naturaleza humana, sino todo lo contrario, digamos que es la que hace del hombre algo, parafraseando a Nietzsche, demasiado humano, mientras que la línea causal cartesiana, deductiva y racional es, para esta tendencia, la que lleva al hombre incluso a renunciar a su propia naturaleza. Expliquemos esto un poco al menos.

La preocupación por el juego lingüístico, con el que se busca y se trata de dar forma al aquí y al ahora en su enlace con un más allá, como sucede en la poesía con la metáfora, y que intenta fundar la historia desde el caso concreto y el ejemplo, para la que es tan importante, si no más, la narración de los hechos como la valoración que de ellos se realiza, se muestra en el Renacimiento como el medio de hacer posible una convivencia por medio de la que sea posible buscar y alcanzar alguna *ratio vivendi*<sup>19</sup>, por tanto, la satisfacción de las necesidades de todo tipo, pero entre las que destacan las que se han venido a llamar necesidades existenciales, razones para vivir.

Esta dimensión se puede encontrar sin lugar a dudas en las obras de diversos autores renacentistas<sup>20</sup>. Como antecedente puede encontrarse ya en la obra de Dante (1265-1321) *De vulgari eloquentia*, en tanto en ella se promueve la necesidad de un lenguaje histórico-social propio del aquí y del ahora, de cada momento temporal y social. Pero ésta misma dimensión se halla en la obra de Guarino Veronese (1374-1460), en la que el ejemplo histórico, además en su forma poética de metáfora, pasa a ser el *testimonio* que hace posible aprender la verdad de un suceso en tanto que es capaz de enmarcarla en sus condiciones

<sup>18</sup> Descartes, R. (1989). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid, Alianza Editorial, Regla III, pág. 72.

<sup>19</sup> El problema de la *ratio vivendi* está muy bien expuesto en la obra de Ernesto Grassi que hemos citado, pueden consultarse las págs. 111-141. Este mismo autor pone de relieve que Luis Vives, en su *De anima et vita* (VI, 152), sostiene que el lenguaje es el “timón” de la sociedad. Ver Grassi, E.: *Op. Cit.*, pág. 119.

<sup>20</sup> Para ver en detalle un estudio de la transformación de lo abstracto en retórica, poesía e historia en distintos autores renacentistas puede consultarse la obra de E. Grassi ya citada.



concretas, lo que no puede realizarse por medio de una doctrina abstracta. Igualmente podemos encontrarla en la obra de León Baptista Alberti (1404-1472), *Momus*, en la que se trata de mostrar que la actividad creadora del hombre, la *poiesis*, no procede de la *contemplación* propia de las ideas abstractas, sino de la *acción*, realizada en el marco de una situación histórica, a la que da lugar el uso y la experiencia. Y, de la misma forma, se halla en la obra de Giovanni Pontano (1426-1503), en la que se expresa que en el saber se unen retórica y poesía, y que ésta busca lo asombroso en lo concreto histórico, donde únicamente se manifiestan las necesidades del hombre, como señala E. Grassi refiriéndose a la obra de este autor:

*“[...] la poesía no busca lo abismal y lo asombroso en una realidad metahistórica, sino en el manifestarse del devenir y en las necesidades del hombre en su historia”*<sup>21</sup>.

Frente a esta dimensión realmente humana, en la que el hombre busca desvelar la verdad como necesidad existencial (en todos los sentidos) y concreta que le haga posible fundar y captar el sentido de la historia, la propuesta metodológica de Descartes enfrenta al hombre con una verdad cuya búsqueda le exige separarse de los demás, sin esperar de ella más utilidad que la de conocer la verdad misma y no contentarse con falsas razones<sup>22</sup>. Esta es la verdad de la ciencia, verdad objetiva, aquella es la verdad de la retórica, verdad existencial y social. En el Renacimiento se gesta la oposición entre las dos tendencias, pero ésta tendrá su eclosión en la Edad Moderna y atravesará la Edad Contemporánea hasta nuestros días

## 2. La transformación retórica de la verdad

Pero, podemos preguntarnos: ¿la retórica ciertamente busca y expresa la verdad?, ¿cómo, de qué forma?, ¿qué es la verdad para la retórica?. La transformación de la filosofía renacentista tiene como eje principal la transformación de la concepción de la verdad. Vamos a comenzar considerando la situación de las principales polémicas

<sup>21</sup> Grassi, E: *Op. Cit.*, pág. 80.

<sup>22</sup> Esto es, según afirma Descartes, todo lo que esperaba de ese camino que emprendía: “No esperaba alcanzar ninguna utilidad si exceptuamos el que habituarían mi ingenio a considerar atentamente la verdad y a no contentarme con falsas razones”. Descartes, R.: *Discurso del método*. Ed. Cit., pág. 16, (A-T, VI, 19).

renacentistas de las que va a nacer la necesidad de transformar la consideración filosófica de la verdad.

Cuando se entiende que el Renacimiento está todo él atravesado por una, ya más que célebre, disputa entre el intento de ciertos filósofos de mantener la filosofía escolástica y la nueva línea retórica, se supone que la filosofía renacentista tuvo como eje el ataque de la retórica (propio de los poetas) a la dialéctica, tal y como había existido en la Edad Media. Se considera entonces que este período, haciendo honor a su nombre, fue el renacimiento de la antigua disputa platónica entre poetas y filósofos<sup>23</sup>. Pero realmente el problema es mucho más profundo, pues, como aceptan, incluso los autores que defienden la tesis anterior, el Renacimiento está atravesado por una disputa filosóficamente más seria, y además propia, la que se desarrolló entre platónicos y aristotélicos.

El platonismo se introdujo principalmente en Florencia a partir de la obra escrita en 1440 por Gemistus Pléthon, discípulo del griego Manuel Crisorolas: *Sobre la diferencia entre Aristóteles y Platón*, en la que expone el amor platónico y combate a Aristóteles. Pléthon, que había estado en el concilio ecuménico de Ferrara en 1438, junto con otros sabios bizantinos, en contacto con los eruditos italianos, se traslada a Italia y su influencia lleva a Cosme de Médicis a fundar la Academia platónica de Florencia<sup>24</sup> a la que pertenecieron entre otros: Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. A esta misma orientación comenzada en Florencia perteneció el epicúreo Lorenzo Valla que escribió un libro en que trata el problema de la dialéctica medieval titulado *Repastinatio dialecticae et philosophiae* (1439)<sup>25</sup>, y posteriormente uno sobre el

<sup>23</sup> Uno de los artículos más interesantes que he visto en el que se sostiene esta tesis es el ya citado de Trinkaus, Ch. (1999). "La cuestión de la verdad en la retórica y antropología renacentista", en J. J. Murphy (ed.): *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid. Visor, págs. 247-262. Trinkaus clama porque se deje un respiro en esta polémica, entendiendo que autores renacentista y retóricos reconocidos, como Petrarca, trataron temas filosóficos muy profundos resultantes, además, de la perspectiva retórica.

<sup>24</sup> Esta Academia, que estuvo abierta desde 1459 hasta 1521, traducía las obras platónicas y luchaba desde éste ideario contra el Aristóteles escolastizado.

<sup>25</sup> *Repastinatio* es un término que procede de la agricultura y significa la segunda labor que se da a un campo, este término es traducido por Vasoli, C. (1999). "L'humanisme rhétorique en Italia", en Marc Fumaroli: *Op. Cit.*, nota 1 a pág. 47, por "revisión" o por "corrección".

Doy la fecha de uso mas corriente sobre la edición de esta obra, para saber sobre su historia véase la introducción a: Valla, L.(1982). *Repastinatio Dialectice et Philosophie*. Edición de G. Zippel, Padua: Antenore.

mismo tema titulado *Dialecticae disputationes contra aristotelicos* (1499). Igualmente pertenecieron a esta tendencia Franciscus Patricius en Ferrara, Pierre de la Ramée en París y Reuchlin en Alemania<sup>26</sup>.

Aún unidos por un sentimiento antiaristotélico común, en cuanto se analiza este movimiento se muestra la desigualdad de las posturas y la clara confluencia, en la forma filosófica general, con el movimiento aristotélico. Es cierto que fueron inamovibles las posturas de Bessarion en Costantinopla, crítico acervo de Jorge de Trebisonda y de Franciscus Patricius, pero Pico della Mirandola y Pierre de la Ramée (quien incluso intentó sustituir la lógica aristotélica por un método socrático-platónico) llevaron a cabo un intento de conciliación entre platónicos y peripatéticos.

El movimiento aristotélico no fue menos importante, y tuvo como ejes geográficos Italia, París, Holanda, España y Alemania. A él pertenecieron autores como Jorge de Trebisonda (Venecia y Roma), Teodoro de Gaza (Nápoles), Juan Argyropoulos y Angelo Poliziano (Florencia), Ermolao Barbaro y Pedro Pompozzani, Jacques Lefèvre d'Étaples (París), Juan Luis Vives (España), Philip Melanchthon (Alemania), Rodolfo Agricola y Erasmo de Róterdam (Holanda), y muchos más<sup>27</sup>.

El problema principal del aristotelismo fue la lucha por el Aristóteles auténtico, contra el Aristóteles escolástico<sup>28</sup> que falseaba sus tesis intentando conciliar peripatetismo y cristianismo. En ese contexto se explica la negación de las tesis teístas, provenientes de Alejandro de Afrodisia, que confunden las explicaciones aristotélicas llegando a hacer del entendimiento agente un ser espiritual e inmortal que incluso se identifica con el espíritu divino, y se niegan igualmente las tesis tomistas que pretenden ya plenamente conciliar las tesis aristotélicas con la fe. Esto llevó a entender que entre la filosofía aristotélica y la

<sup>26</sup> Sobre este tema hay numerosos artículos, pero puede consultarse como obra muy clara la de Gueroult, M. (1984). *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*. París, Aubier, págs. 133 y ss.

<sup>27</sup> Sobre este tema la obra más clásica es la de Schmitt, Ch. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge, Harvard University Press.

<sup>28</sup> No todos los aristotélicos del renacimiento fueron antiescolásticos, también hubo aristotélicos-escolásticos. Entre ellos destacó Jacques Charpentier autor de obras como: *Animadversiones in Lib, III institutionum dialecticarum Petri Rami* (1554), *Descriptio universae naturae ex Aristotele* (1562), *Orationes contra Ramum* (1566), *Platonem cum Aristotele in universa philosophia comparatio* (1573).

religión cristiana no existe comunidad alguna, disociación, que como señala Geroult, permitió que se ejerciera libremente la crítica contra Aristóteles; ésta alcanzó su máximo auge en la petición de los platónicos de que se excluyera de las enseñanzas a Aristóteles y se enseñara a Platón (Patricius y Ficino), a Epicuro (Valla), a Demócrito (Magneus), o a los Estoicos, como pedía Justo Lipsio<sup>29</sup>.

Este libre ejercicio de la crítica contra la filosofía aristotélica trajo consigo el triunfo inmediato del movimiento humanista entre los aristotélicos, que hicieron de la palabra el punto de conexión entre humanismo y aristotelismo entendiendo, con el maestro, que los primeros principios no tienen un carácter apodíctico y, por ello, no pueden ser demostrados mediante pruebas racionales, sino sólo refutados<sup>30</sup>.

En el platonismo la situación fue totalmente diferente, pero resultó convergente con el aristotelismo. Como pone de relieve Grassi<sup>31</sup>, existió también una verdadera preocupación por seguir fielmente a Platón que se manifestó en su atención a la determinación racional del ente, en la búsqueda de la causa primera como *ratio*. Éste es el intento, por ejemplo, de Ficino y de Pico al exigir la superación del mundo en que los seres están atados a la materia para alcanzar la primera forma que es la propiamente divina. Sólo que el Dios de los platónicos, como los principios originarios de Aristóteles, resultaba ser también incognoscible en sí mismo por lo que, como aquellos, éstos recurrirán también a la afirmación de la prioridad de la palabra, a la que compete expresar lo que está recóndito en Dios.

<sup>29</sup> Cfr. M. Gueroult: *Op. Cit.*, pág. 137.

<sup>30</sup> Aristóteles en su obra *Argumentos sofísticos*, 164a, definió el razonamiento y la refutación de la forma siguiente: “El razonamiento se basa en determinados juicios, hechos de tal manera que causen la admisión o afirmación de cosas distintas de esos mismos juicios y afirmadas como resultado o consecuencia de esos mismos juicios; la refutación, por su parte, es un razonamiento acompañado de la contradicción de una conclusión”. Evidentemente la refutación se basa en el principio de no contradicción.

En la *Metafísica*, Lib. IV, 4, 1006a, Aristóteles indica expresamente que el principio de contradicción es el más cierto de todos los principios, aquel sobre el que es imposible engañarse, y en 1006a señala que este primer principio no tiene demostración, pero que “Se podría sí, demostrar por vía de refutación y apoyándose en la imposibilidad, con tal que el que duda de él dé algún sentido a lo que dice”. La refutación constituye un proceso que Aristóteles llama *elénquico*, de *elengchein*, refutar, poner en evidencia. El círculo implícito que se muestra en estos textos aristotélicos entre principio y razonamiento muestra que aquél es siempre un juicio, por tanto, que su único apoyo real es la palabra.

<sup>31</sup> Grassi, E.: *Op. Cit.*, ver sobre todo págs. 188 y ss.

Ahora, es verdad que mientras para los aristotélicos esta situación llevó inmediatamente a privilegiar la metáfora como forma de expresión capaz de manifestar lo que el pensamiento y el habla racional no puede, los platónicos privilegiaron la analogía, pues entendieron que, como base *racional-causal*, les permitía buscar lo que de común había entre los distintos estadios que atravesaban lo existente, bien fueran niveles de entidad (materia, forma corporal, alma, etc.) como en Ficino, o bien fueran distintos mundos como en Pico (primer mundo: mundo de lo inteligible, segundo mundo: mundo de los planetas, tercer mundo: mundo sublunar). Pero la defensa de la analogía no llevaba en ningún caso a negar el privilegio de la palabra, lo que se ve perfectamente en su defensa conjunta en la obra de Lorenzo Valla.

En efecto, como señala claramente López Moreda, en el seno de la disputa entre el habla vulgar (*latine loqui*) y el habla gramatical (*grammatice loqui*), Valla invierte la forma de entender la relación de Poggio, y a diferencia de éste, que mostraba que la gramática se basaba en la razón y la analogía, se inclina por seguir a Quintiliano para quien el uso y la costumbre eran los maestros de la palabra, de forma que sus *Elegantiae* se basan en la consideración de que la analogía se deriva del uso hablado, por lo que hay que concluir, siendo consecuentes, que será éste el que siente la razón, y no a la inversa. No rige la razón a la lengua, sino la lengua a la razón, pues es el uso, y su apoyo en los ejemplos de eruditos del pasado, lo que determina a aquella, lo que no quiere decir que se deje de lado la gramática, sino que la labor de ésta se atenderá a estas condiciones, y:

“[...] consistirá, por tanto, en dar cuenta de esos hechos y para ello ha de saber explicar los poetas, conocer la historia y los hechos de la antigüedad, poseer un rico vocabulario correcto y elegante [...]”<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> López Moreda, S.: *Op. Cit.*, pág. 18. Sobre este tema y del mismo autor puede verse también: López Moreda, S. (1996). “Norma y *usus* en las *Elegantiae* de L. Valla”, en Eustaquio Sánchez Salor, Luis Merino Jerez y Santiago López Moreda (eds.). *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura, págs. 111-123.

Por su parte Avelina Carrera al considerar este tema pone de manifiesto que, al destacarse las formas retóricas que buscaban sobre todo la *eloquentia*, la preocupación principal fue buscar las buenas formas en los modelos latinos de excelencia cultural. Vamos a citar por extenso esta referencia: “[...] se oponen los docti a los indocti, los litterati a los illiterati, y en ambos se verifica una diferencia entre “lengua culta” y “lengua hablada”. El grado de esta diferencia determina -como señala Tavoni (1984)- la existencia de modelos diversos...La ambigüedad nace al considerar la lengua bien desde una perspectiva gramatical, bien desde una perspecti-

Esta misma situación es descrita por E. Grassi cuando, al exponer el *Momus* de Alberti, trata de dar cuenta de cuál es la fuente de la actividad creadora del hombre; muestra, entonces, que un zapatero sólo en la experiencia y en el uso encuentra la razón de la elección de la mejor piel necesaria para llevar a cabo su tarea, y concluye este autor:

“La ratio del trabajo consiste, por lo tanto, en el uso (usus), al cual ha de servir una determinada piel, y en la experiencia (experientia)”<sup>33</sup>.

Favoreciendo el uso y la experiencia, el aquí y el ahora, así como el lenguaje que es no sólo su expresión, sino la forma que permite al hombre alcanzarlos, comienza la transformación de la filosofía que tuvo lugar en el Renacimiento. De ella va a resultar, como propuesta, la transformación de la verdad en verdad concreta (en *ratio vivendi*) que permite hacer inteligible la efímera temporalidad de los acontecimientos y, por tanto, su condición existencial, por medio del supuesto de que es posible entender los hechos no sólo por su conexión causal,

*va retórica. Por una parte se oponen “lengua regulada” a “lengua no regulada”, se enfrentan el habla natural (común a todos) y el aprendizaje en la escuela. Por otra, se contraponen la analogía, entendida como abstracta regularidad gramatical, y la elocutio, precisión léxica, propiedad sintáctica y adorno retórico, cuyo dominio sólo puede nacer de la imitatio de los buenos autores... En Italia se considera punto de partida de toda actividad intelectual la recuperación del “buen latín”. La vuelta a los autores de la Antigüedad, su elegancia en la expresión, su cuidado del estilo, en una palabra, su eloquentia están indisolublemente unidos a su atribución de modelos”. Carrera de la Red, A. (1996). “La herencia italiana en el “problema de la lengua”, en Mirko Tavoni: Italia ed Europa nella Linguística del Rinascimento. Rimini, págs. 64-65 (en esta cita las letras redonda y cursiva están invertidas respecto del texto original).*

Anne Godard considera en su obra este problema desde las discusiones renacentistas sobre la interrelación entre la exigencia de ilustración de la lengua vulgar, la necesidad de traducciones y el valor de la lengua. Este tema se halla en la obra de esta autora, Godard, A. (2001). *La dialogue à la Renaissance*. París, P.U.F., sobre todo págs. 95 y ss.

Sobre el tema de la transformación renacentista de la gramática latina puede verse: Viljamaa, T. (1976). *The Renaissance Reform of Latin Grammar*. Turku, Turín Yliopisto.

<sup>33</sup> Grassi, E.: *Op. Cit.*, pág. 168 (en esta cita las letras redondas y las cursivas están invertidas respecto del texto original).

De lo que no cabe duda es de que tanto los sostenedores de la forma tradicional de la gramática como sus reformadores entendieron la analogía como la base de toda posible construcción. En ella vieron “[...] *lo strumento teorico che consente di riportare (e quindi di conoscere) i casi incerti/dubbi a quelli certi/indubbi e noti, esercitando in tale modo un’azione simétrica*”. Giannini, S. (1996). “Teoría lingüística e storia della gramática: l’analogía”, en Mirko Tavoni: *Italia ed Europa nella Linguística del Rinascimento*. Rimini, págs. 76-77. Esta forma de entender la analogía, que proviene de Isidoro y Julián, permite sostener a esta autora la importancia para el estudio de la analogía del descubrimiento de la gramática tardo-latina, concretamente del tratado enciclopédico de Isidoro (en particular en los dos primeros libros *De grammatica* y *De rhetorica*, y de un *Ars grammatica* atribuible a Julián de Toledo, siglo VII d.C.

sino también por la finalidad a la que tienden, lo que exige realizar una valoración de ellos que necesariamente ha de sustentarse en la veracidad del intérprete, por lo que la verdad se va a manifestar inmediatamente como verdad moral. Esto dará lugar a una preocupación por el caso singular y por el ejemplo, que se enfrentó a la concepción tradicional de la verdad apegada a la búsqueda de lo universal. Igualmente dará lugar a una subjetivización de la verdad transformada en veracidad (*veracitas*). Vamos a considerar tres hitos de este problema que entendemos que comenzó con Petrarca (1304-1374) continuó en la obra de Lorenzo Valla (1407-1457), y alcanzó su cumbre en la de Giovanni Pontano (1426-1503).

Petrarca, en su obra *Secretum*<sup>34</sup>, rechaza la verdad tal como es presentada por los manuales escolásticos porque, basándose en la dialéctica, ofrecen una concepción del hombre absolutamente superficial, y rechaza sobre todo a los nominalistas que reducen la verdad a puro nombre. Intenta mostrar que la única forma que tiene el hombre de alcanzar la verdad, la única, por otra parte, que importa realmente, es que el hombre conozca su propia condición como ser racional y mortal, donde la segunda condición le llevará a buscar a Dios y la primera a entender la necesidad de regir su acción por una razón que, hecha palabra, le permitirá ser sí mismo.

Valla, en su obra *Repastinatio dialecticae et philosophiae*<sup>35</sup>, supone que el descubrimiento de lo que es la verdad es fruto de la práctica de las virtudes y no de las propiamente intelectuales, sino sobre todo de las prácticas, como es la buena voluntad, que permitirán al hombre sentir las cosas según su verdad, es decir, tales como ellas son. El descubrimiento de la verdad no tiene, por otra parte, un valor meramente contemplativo, sino que el valor lo adquiere en tanto que permite al hombre proyectar su propia luz sobre los demás, esto es, actuar conforme con lo que cree que las cosas son y según el significado que para él adquieren. Por ello, si el hombre tiene mala voluntad tergiver-

<sup>34</sup> Petrarca, F. (1975). *Secretum*. Opere Latine, ed. de A. Bufano. Torino. Utet. Esta es la postura original de Petrarca que no parece variar en su (1955). *De suis ipsius et multorum ignorantia*. Milán, Eds. P.G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, pág. 748 cuando afirma que es mejor querer el bien que conocer la verdad (“*Satius est autem bonum velle quam verum nosse*”), con lo que nos indica que es preferible ser bueno en sí mismo, que alcanzar una verdad meramente intelectual, pues, ésta no servirá para mejorar al hombre en su propio ser.

<sup>35</sup> Cfr. Valla, L.(1982). *Repastinatio Dialectice et Philosophie*. Edición de G. Zippel, Padua: Antenore. Ver concretamente el libro I, vol. II. ed. cit., págs. 377-379.

sará las cosas y no actuará conforme a la verdad, y si no está educado en el estudio del lenguaje de forma que sea capaz de producir significaciones correctas, igualmente será incapaz de descubrir y proyectar una razón clara, esto es, una verdad. Esta apertura del campo del descubrimiento de la verdad a la enseñanza del lenguaje es lo que permite decir a Charles Trinkaus que:

*“La retórica y el estudio del lenguaje y la literatura, son para Valla la clave para el descubrimiento del hombre de lo correcto, lo incorrecto y la verdad”<sup>36</sup>.*

Para Giovanni Pontano<sup>37</sup> la finalidad primordial de la razón es la de ser rectora de nuestras acciones, pero éstas, en tanto que se proyectan en el mundo, han de ser regidas por el lenguaje, única forma en que es posible crear lazos de comunidad entre los hombres, esto es, de constituir una sociedad en la que la convivencia sea gratificante. Siguiendo este orden, para Pontano la principal virtud del hombre es defender la verdad; ahora bien, defender y cultivar la verdad sólo es propio de los hombres veraces, es decir, comprometidos con una interpretación recta de las cosas, lo que sólo es posible si se tiende a alcanzar lo que debe ser el ideal humano: el hombre erudito capaz no tanto de usar la retórica formalmente, cuanto de defender la verdad en cada momento de su comunicación con los demás, y esto no sólo sin romper los lazos de comunidad, sino al contrario favoreciéndolos.

Por todo ello hay que significar que la nueva idea de la verdad, que se gesta en estos autores, es aquella que se presenta como la forma capaz de promover, moral, educativa y estéticamente, una nueva forma de comunidad que se halla totalmente alejada de la búsqueda de lo ideal absoluto, y pretende ser más adecuada a las exigencias de la nueva sociedad que se está formando en este período, caracterizada por el paso a primer plano de gentes que necesitan usar la palabra (funcionarios, profesores, letrados, etc.). Entendían que la dialéctica escolástica perdía, en el sin fin interminable de disputas y argumentaciones, el sentido humano de la palabra; la filosofía humanista lucha por recuperar este sentido, que piensa que se encuentra en los ideales

<sup>36</sup> Trinkaus, Ch.: *Op. Cit.*, pág. 257.

<sup>37</sup> Pontano, I.I. (1954). *De sermone libri sex*. Ed. de S. Lupi y A. Riscato, Lugano, In Aedibus Thesauri Mundi.



humanos de la Antigüedad y, por ello, busca afanosamente volver a ellos.

En efecto, los humanistas italianos y españoles vieron en el saber de la Antigüedad la forma de desarrollar un ideal de hombre armónico en el que se integraran los aspectos prácticos, intelectuales y sociales, pues aquellos sin estos no tendrían finalidad. Se buscaba, en este sentido, entender, constituir y defender una comunidad (estado e instituciones) justa y libre, unida y poderosa<sup>38</sup>. Era necesario, en este contexto, guiar prudentemente a la sociedad, y para ello se consideraba preciso educar a sus miembros rectores en la literatura, la historia, la moral, y sobre todo en la elocuencia, que permitía transmitir los conocimientos y comunicarse a los hombres. Sólo ésta, unida a aquellos conocimientos, proporcionaría al funcionario capacidad para componer cartas, discursos y defender la política de su país. Al juez amplitud de miras para buscar la justicia y reparar la injusticia, y al hombre en general interés por la verdad, el valor y las acciones nobles. En este intento la verdad se hizo retórica, pues en ésta vieron la forma de alcanzar una comunicación más sencilla, alejada de las oscuras florituras escolásticas, más bella, es decir, más auténtica y clara, y más eficaz, en suma, como señala justamente Di Camilo:

*“Consecuentemente, la retórica –siendo el estudio de las palabras en el discurso y de su efecto en el oyente- es considerada, entre las artes de la comunicación la más eficaz para promover los objetivos, morales, políticos y sociales de la comunidad”<sup>39</sup>.*

La crítica y condena, de autores como Petrarca y Lorenzo Valla, al escolasticismo medieval continuó prosperando a lo largo de todo el Renacimiento, tuvo su momento más álgido a fines del siglo XV, y prosiguió en el siglo XVI en las obras de Rodolfo Agrícola, Erasmo, Juan Luis Vives y Petrus Ramus.

<sup>38</sup> Di Camilo entiende que los humanistas italianos y españoles en el siglo XIV y XV (a los del siglo XIV los llama, en el caso de los españoles, pre-humanistas), luchan por resucitar el ideal romano de imperio o de república que permita apuntalar, contra nobles sublevados y pueblo insatisfecho, a la monarquía. Di Camilo, O. (1976). *Humanismo Castellano del siglo XV*. Valencia, Visor, ver págs. 130-131. Sobre la educación humanística puede verse la obra de Garin, E. (1957). *L'educazione in Europa 1400-1600*. Laterza, Bari.

<sup>39</sup> Di Camilo, O.: *Op. Cit.*, pág. 56.

### 3. La transformación renacentista del trivium

La transformación de la verdad se realizó simultáneamente con una nueva concepción del *trivium*. Vamos a comenzar su consideración planteando la situación de la lógica a fines de la Edad Media y su consideración por los humanistas.

La lógica nominalista, *logica modernorum*<sup>40</sup>, estaba muy influenciada por la gramática de los modistas que, nacida hacia el siglo XII, ejerció gran influencia hasta el siglo XV. Esta era una gramática especulativa y racional que pretendía, en tanto que ciencia, construir universalmente la estructura del lenguaje (válida para todo lenguaje). Se intentaba establecer una gramática independiente de la variación que introducía la significación, llegando a establecer que era posible clasificar los elementos invariables del lenguaje según tres esferas, la correspondiente al *modi essendi* (modos de ser), la correspondiente al *modi intelligendi* (modo de concebir) y la correspondiente al *modi significandi* (modos de significar)<sup>41</sup>. La gramática especulativa pretendía asumir la función de la filosofía y llegó a influir de forma decisiva en la lógica orientándola, como *scientia sermonicialis* (parte por tanto del *trivium*), hacia el intento de formular la estructura formal de la lengua, con el propósito declarado de elaborar una lengua científica, distinguida, por tanto, de la lengua ordinaria o usual. Así la lógica se transformó en una ciencia racional de la lengua.

Entendida de esta forma, la lógica dispersa los saberes. Al pretender ser una ciencia racional que se ocupa de las propiedades de los

<sup>40</sup> La historia de esta denominación puede resumirse brevemente de la forma siguiente. La *lógica moderna* se asoció inmediatamente a las consideraciones sobre los universales hecha por Guillermo de Ockam, y se opuso a la *logica antiqua* que mantenían una interpretación realista de los universales (*reales*). A los seguidores de la *logica moderna* se les llamó, dada su interpretación, *nominalistas* o *terministas*. El primero de estos nombres *nominalistas* proviene del nombre dado en el siglo XII a los discípulos de Abelardo por su consideración de los universales: *nominales*.

<sup>41</sup> Irene Rosier entiende que el intento *modista* de hacer de la gramática una ciencia separada de la lógica y la retórica es comparable a las modernas discusiones sobre la autonomía de la sintaxis por relación a la semántica. Entiende que la base de este intento se hallaba en la distinción entre significación y modo de significar, pues atender a la relación de las propiedades de la cosa con este último, permitía olvidar lo que la cosa es en concreto para ocuparse simplemente de a cuál de las tres esferas pertenecían la o las propiedades de la cosa. Rosier, I. (1983). *La grammaire spéculative des modistes*. Lille, Presses Universitaires de Lille, págs. 9-11 y 45-52.

Sobre estudios que abarcan los diferentes problemas de la gramática desde la Antigüedad hasta la Ilustración pueden verse: Rosier, I. (Ed.) (1987). *L'héritage des grammairiens latins de l'antiquité aux lumières*. Actes du colloque de Chantilly. Louvain, Peeters.

términos de los que depende la verdad de la oración, se separa de todas aquellas ciencias, como la teología, la ética o la ciencia de la naturaleza que se ocupan de la realidad extralingüística de los objetos y de los universales<sup>42</sup>. Bien es verdad que de esta forma la lógica medieval adquirió un objetivo que resultará común con el de la lógica formal moderna: la investigación de la sintaxis lógica, cuantificadores, funciones de verdad, condiciones de inferencia, métodos de demostración formal, y todas aquellas investigaciones que llevaran a establecer la estructura formal de la lengua<sup>43</sup>. Pero, en su momento, llevó a imposibilitar la constitución unitaria del saber, pues dejó de cumplir la función aglutinadora de los conocimientos gramáticos y retóricos que tenía la lógica dialéctica, que en la enseñanza ocupaba su lugar tras ellas. Igualmente dejó de cumplir su función propedéutica, que consistía en la orientación de los saberes del *trivium* para alcanzar el saber teológico, cuyo apoyo era el estudio y concepción filosófica de los universales. La lógica nominalista reclamó para sí una posición exenta separada de todos los otros saberes.

Los humanistas no entendieron esta lógica terminista, y reaccionaron contra ella. Supusieron que una lógica vacía de contenido humano, que atiende sólo a puros tecnicismos, no tiene más valor que el de demostrar cuán sabio se es por lograr enarbolar la bandera de la victoria contra el adversario. En ella no se pretende convencer (como era la función propedéutica de la dialéctica), sino solo vencer. Tal es la opinión de Petrarca, continuada por el intento de Valla, de restaurar la

<sup>42</sup> La lógica, por esta vía, se constituye en ciencia de las llamadas *segundas intenciones*, como opuesta a las ciencias que se ocupan de las *primeras intenciones*. Las ciencias de las *primeras intenciones* usan la lengua, pero se ocupan también de la realidad extramental y extralingüística de los objetos (así se ocupan de términos como “árbol”, “estrella”, etc. Las primeras (*ciencias de las segundas intenciones*) se ocupan sólo de la realidad mental y lingüística de los objetos; se ocupan directamente de términos como “clase”, “identidad”, etc. La idea era que sólo atendiendo al examen de los términos se podía solucionar los problemas que causaban la experiencia de las cosas. Se atendía con ello al *principio de economía* de Ockham, pues no se multiplicaban los términos según las cosas distinguidas, sino que se entendía que diferentes términos pueden designar una misma cosa, por ej. sabiduría y deidad son una misma cosa para los nominalistas, dado que todo lo que hay en Dios, es Dios.

<sup>43</sup> Puede consultarse sobre este tema la obra de González, G. (1987). *Dialéctica escolástica y lógica humanística*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

unidad de las *artes sermoniciales* (*trivium*) con una dirección comunicativa y humana opuesta a la frialdad técnica del nominalismo<sup>44</sup>.

Por esta vía se muestra la ya dirección que tomó el humanismo, la de otorgar el primado en las *artes sermoniciales* a la retórica. Vamos a recordar someramente cómo se produjo la supeditación de la dialéctica a la retórica.

Lorenzo Valla, que desarrolla gran parte de su obra en forma de diálogo a la manera de la dialéctica platónica<sup>45</sup>, abre fuego contra Aristóteles y las interpretaciones escolásticas del Estagirita en su *Repastinatio dialecticae et philosophiae*. Ahora, es claro que, junto a éste, otro de los ejes de la disputa de Valla es la lógica nominalista; por ello puede decirse, en términos generales que en su obra, lo mismo en las *Elegantiae* que en la *Repastinatio*, reacciona contra la artificial invención nominalista de términos nuevos e inusuales, que oscurecen el lenguaje y la mente al prescindir de su relación con la *res*, y lucha por volver a la claridad del lenguaje latino original. Considera que, en su lucha por vencer a los adversarios, la lógica nominalista ha abandonado la sana *consuetudo loquendi* de los Antiguos, ha abandonado el lenguaje claro e inteligible basado en el *usus* cuya característica principal es la unión de racionalidad y lenguaje. Dialéctica y lógica tienen una raíz común: λέγω que designa al mismo tiempo *una ciencia sermonicialis* y una *ciencia rationalis*.

Lógica-dialécticamente Valla entiende que Boecio ha complicado el silogismo y la inducción<sup>46</sup>, lo que ha llevado a oscurecer los argu-

<sup>44</sup> El intento de Valla se muestra claro en sus *Dialecticae disputationes*, en las que sostiene la necesidad de renovación de la dialéctica por la retórica, pues ésta se ha transmitido viciada por artificialidades inútiles que llevan a entenderla como el arte de vencer al enemigo y no como el de buscar la verdad. Esta tarea, que supone la restauración de la palabra en sus justos límites, la emprende Valla, según sostiene Carmen Seisdedos, no sólo contra Aristóteles, sino contra los lógicos medievales, por ello, el subtítulo de esta obra (Contra aristotélicos), debe entenderse que abarca a “*todos los lógicos medievales ... que han vuelto complejo lo que debió ser simple*”. Seisdedos, C.: “La filosofía del lenguaje en “*Dialecticae Disputationes*” de Lorenzo Valla”. En *La ciudad de Dios*, Vol. CCVIII, n.º. 1 Real Monasterio del Escorial, pág. 88.

<sup>45</sup> Puede verse sobre este tema concreto Marsh, D. (1980). *The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanist Innovation*. Cambridge (Mass), Harvard University Press, ver el capítulo IV, págs. 55-77

<sup>46</sup> Valla, contra la escolástica, no admite más que cuatro modos de la primera figura del silogismo, entiende que la segunda figura es convertible en la primera y rechaza la tercera figura. Contra Boecio determina que, siguiendo las formas lingüísticas originales en el griego, hay que aceptar la forma activa y pasiva del participio en todos los tiempos del verbo, por lo cual el silogismo hipotético y el silogismo apodíctico pueden resultar

mentos; contrariamente su fin es simplificar las formas silogísticas al máximo, para evitar todo argumento sofisticado y ajustar el lenguaje a sus formas fundamentales buscando la verdadera *natura loquendi* que se halla en la simplicidad y en el lenguaje coloquial, que son los únicos que hacen posible constituir un razonamiento con credibilidad y comprensión completas.

Para alcanzar esta finalidad, retórica y dialéctica han de unirse. La primera facilitará los medios de persuasión, es decir, los instrumentos persuasivos que mejor se ajusten al tema tratado. La segunda proporcionará la expresión formal de la argumentación probable. Ambas nos suministrarán las leyes comunes del discurso de forma que la mejor y mayor persuasión obedezca al mismo tiempo al discurso de carácter más racional. Como señala Vasoli:

“Ainsi, dialectique et rhétorique, ou plutôt les lois communes du discours, offrent tous les instruments de la persuasion, différents selon le sujet dont on parle, mais tous réunis par la recherche de la plus grande efficacité persuasive, toujours respectueuse du caractère rationnel du tout ‘jugement sain’ et de l’adhésion que l’orateur cherche à obtenir”<sup>47</sup>.

Esta misma unidad de retórica y dialéctica propuesta por Valla había sido y fue defendida por Jorge de Trebisonda (1395-1484)<sup>48</sup>, para quien si bien es cierto que la naturaleza del hombre es racional, también es cierto que la razón no tiene utilidad ninguna si no se halla

intercambiables. Igualmente, contra la definición de la inducción dada por Boecio, según la cual la inducción es aquel razonamiento que progresa de lo particular a lo universal, Valla defiende su función como *elocutio exempli*, forma paradigmática del arte retórica fundada sobre la particularidad del ejemplo que, usando el método socrático de interrogación procede, poniendo en relación por medio de la analogía situaciones y opiniones semejantes o diferentes, para concluir en afirmaciones probables o hipotéticas sobre realidades presentes o futuras. Sobre estos temas trata Valla en su *Repastinatio Dialectice et Philosophie*, ed. de G. Zippel, Padua, Antenora, 1982. Sobre las figuras del silogismo puede verse el libro III de la *Retractatio*, vol. I ed. cit., págs. 286-300; así mismo el libro III, de la *Repastinatio*, vol. II, ed. cit. págs. 534-548. Sobre la Inducción puede verse el libro III de la *Retractatio*, vol. I, ed. cit., págs. 345-352; así mismo el libro III de la *Repastinatio*, vol. II, ed. cit., págs. 587-594.

<sup>47</sup> Vasoli, C. (1999). “L’humanisme rhétorique en Italie au XV siècle”, en Marc Fumaroli, *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne*, París, P.U.F., pág. 74.

<sup>48</sup> Sobre la vida y la obra de Jorge de Trebisonda sólo vamos a decir aquí que fue un famoso literato griego que llegó a ser en Italia secretario apostólico. La primera edición de su retórica (*Rhetoricorum libri V*), es de 1472. Fue discípulo suyo el gran cronista Alfonso de Palencia, que estuvo en Italia entre 1441 a 1453. Para informarse con más precisión, puede consultarse la magnífica obra de Monfasani, J. (1976). *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden, E.J. Brill.

conformada por un discurso válido. Por ello, hay que entender que dialéctica y retórica son dos partes de un mismo género: la oratoria. A ella la dialéctica aporta los instrumentos del conocimiento, mientras que la retórica aporta los instrumentos para hacer posible su mejor comunicación.

Trebisonda y Valla sentaron ya las bases para la práctica identificación de la retórica con la dialéctica, en tanto que el contenido mayor de ésta lo constituía la invención, parte anteriormente de la retórica. Ahora, la ejecución de esta identidad, realizada sobre la previa reducción de la dialéctica a la retórica, provino de la obra del frisio Rodolfo Agrícola (1443/44-1485), quien en su *De inventione dialectica* entiende que en las artes sermónicas la retórica y la gramática deben ocupar el lugar preeminente, mientras la dialéctica debe ocupar el tercer lugar, pues cumple:

“[...] una función residual y auxiliar en la elaboración y análisis de la estructura discursiva de la lengua”<sup>49</sup>.

Esta función, que no es otra que la de enseñarnos a evitar las formas del decir capcioso y engañoso, buscando los argumentos aptos para producir el asentimiento, así como enseñarnos a buscar la mejor manera de ordenarlos para la enseñanza, nos proporciona, sin embargo, cualidades necesarias para la lengua que las otras artes no permiten, como son el conocimiento y el asentimiento, por lo que define a la dialéctica como *facultas disserendi*.

En la división de esta última Aristóteles hablaba en los *Tópicos* de dos partes: proposición y argumentación, que fue sustituida por la tripartición estoica en: término, proposición y argumentación. Agrícola sustituía esta tripartición, usual en la época<sup>50</sup>, por la bipartita: *inven-*

<sup>49</sup> González, G. (1987). *Dialéctica escolástica y lógica humanista*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, pág. 402.

<sup>50</sup> Aristóteles distinguía claramente entre proposiciones y argumentaciones. Ahora bien, no es que Aristóteles no hablara del término (*ὄρος*) (de todos es conocida la distinción aristotélica entre términos unívocos, equívocos y análogos, así como su clasificación en término mayor, menor y medio, y su forma de entender la cuantificación), sino que su función se veía cumplida en el estudio del silogismo.

Propiamente se debió a los estoicos la distinción clara entre términos y proposiciones; ambos eran estudiados bajo su condición significativa: el *lecton*. El *lecton*, que se entendía como el significado o sentido de una expresión (palabra o proposición), es distinto de la cosa significada, del enunciado verbal y de la representación mental o conceptual de la cosa.

*tio* y *dispositio*, que a su vez, sustituía a la división ciceroniana en *inventio* y *iudicium*, y que incluía en la *inventio* los lugares aristotélicos<sup>51</sup>. La intención, originariamente aristotélica, aunque él no lo reconozca, que animaba a Agrícola, era la de entender que es fácil la invención de cosas ocultas si se conocen los lugares lógicos (las sedes) de que se extraen los argumentos. Al mismo tiempo desarrollaba la *dispositio*, que encontraba muy reducida en los *Tópicos*, en la obra de Cicerón y en la de Quintiliano, por considerar que permitía introducir *orden* en las cosas. La idea de Agrícola es que, lo mismo que se pueden mostrar las normas para encontrar argumentos, se pueden dar normas (aunque sean variadas y múltiples) para colocar lo hallado, que faciliten y conduzcan el proceso expositivo al fin deseado. Así la dialéctica era

La importancia de los *lecta* (para nuestros intereses), es que permiten entender la relación entre la gramática y dialéctica, pues aquella se ocupa de los significados y de los significantes, pero se ocupa de ellos en su aspecto material (elementos hablados (sonidos), escritos (letras)) así como operaciones anímicas, mientras que la dialéctica se ocupa de su aspecto inmaterial, esto es, de su verdad o falsedad.

<sup>51</sup> Hoy es muy difícil recuperar el sentido original de *lugar lógico* o *topos*. Una definición general la encontramos en Lamas, F. (1998). “Dialéctica y Derecho, *Circa humana philosophia*”, N III, Buenos Aires, Centro de Estudios Tomistas, pág. 38, que entiende de los lugares como los “temas o conjunto de temas, definiciones, opiniones e incluso esquemas típicos de argumentación de donde se toma un principio para la argumentación dialéctica”.

Esta definición nos permite entender, en forma muy general hoy al uso en numerosas disciplinas, los lugares como rúbricas que permiten clasificar argumentos; pueden ser incluso refranes que a fuerza de su repetición se han consolidado como formas de apoyar el discurso.

Si buscamos el sentido aristotélico, tendríamos que definir los lugares como *aquellos principios que designan las rúbricas que permiten clasificar los argumentos*. Aristóteles los clasificaba en lugares comunes, generales para todos los ámbitos del ser, y específicos, propios de cada ciencia. En los *Tópicos* cuando Aristóteles habla de los lugares lógicos, analiza las diez categorías y los cuatro predicables (*definición, género, propiedad y accidente*, clasificación a la que, confundiendo todo, Porfirio añadió en la *Isagoge* la *especie*), hablando al mismo tiempo de la afirmación, la negación, la cantidad y la cualidad, pero no dice cuáles son propiamente los lugares. Por ello, lo único que dejó claro es que su función es la de constituir, paralelamente a los *axiomas* demostrativos, los principios generales de probabilidad del razonamiento dialéctico y mostrar los modos de relación del sujeto y el predicado.

La importancia retórica que tienen los lugares es que sobre la base de esos principios es posible convencer a alguien en el diálogo.

Cicerón en *De partitione oratoria*, diálogo con su hijo, decía: “H. ¿Qué llamamos lugares? C. Las fuentes de los argumentos. H. ¿Qué es un argumento? C. Una razón probable y que hace fe”. (“CF. *Quos vocas locos? CP. Eos in quibus latent argumenta. CF. Quid est argumentum? CP. Probabile inventum ad faciendam fidem*”). El mismo Cicerón en otra de sus obras distinguió entre lugar y argumento de la forma siguiente: “Así pues, se puede definir el lugar como la sede (base) del argumento, y el argumento como la razón que hace aceptable una cosa dudosa” (“*Itaque licet definere locum esse argumenti sedem, argumentum autem rationem, quae rei dubiae faciat fidem*”), Cicerón: *Topica*, II, 6. Lugar y argumento se distingue de la argumentación o discurso (*oratio*) de la que Aristóteles distinguió tres formas: demostrativa, deliberativa y judicial.

un arte al servicio de la retórica, pues pone la *oratio* al servicio de la *elocutio*<sup>52</sup>.

De esta forma comienza el proceso que se ha llamado de *literaturización*<sup>53</sup>, en el que influyó sobremanera la constitución, por Agrícola, de un método para el análisis de los textos que permitiría descubrir científicamente la intención del autor. Este método consistía en descubrir la armazón lógica del discurso sobre la base de poner de relieve los *lugares comunes*, que para Agrícola son las premisas mayores de los silogismos, obviadas muchas veces por los autores que sólo buscan mover la voluntad del oyente ocultando sus intenciones<sup>54</sup>. La labor del crítico textual supone, por el contrario, poner de relieve el razonamiento completo, para hacer posible el descubrimiento de la verdadera intención del autor.

Vives (1492-1540) continuó esta misma línea<sup>55</sup>, como se manifiesta claramente en las dos obras en que se dedica a la exposición de la

<sup>52</sup> Esto no quiere decir que la retórica precediera a la dialéctica sino que ambas tienen que estar realmente conectadas, para cumplir su función: la de aportar la razón al lenguaje y la de aplicarla al caso particular. Como señala justamente Peter Mack: “*Dialectic and rhetoric are closely connected. Rhetoric makes use of many operations of dialectic. For most purposes dialectic precedes rhetoric. If dialectic governs the ordinary use of reason in language, rhetoric adds to it for special purposes and on special occasions*”. Mack, P. (1993). *Renaissance argument*, en Brill’s Studies in Intellectual History, vol. 43, Leiden, pág. 363. Pero el propósito del *De inventioe dialectica*, es claramente retórico, pues como señala Monfasani este no era otro que “...to teach the reader how to establish belief (fidem facere)”, por lo que hay que señalar que el intento era claramente mostrar como rectora de las *artes sermoniciales* a la retórica. Monfasani, J. (1994). “Lorenzo Valla and Rudolf Agricola”, en John Monfasani (Ed.), *Language and Learning in Renaissance Italy: Selected Articles*, Aldershot, Variorum. La opinión de Vasoli reafirma esta importancia de la retórica, que de simple técnica oratoria se convierte en Agrícola en un instrumento común y esencial para todas las artes, lo que hace de la retórica una “*ciencia de las ciencias*”. Cfr. Vasoli, C. (1974). “La retorica e la dialettica umanistiche e le origini delle concezioni moderne del “metodo”, en Cesare Vasoli: *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, A. Morano, pág. 530.

<sup>53</sup> Sobre este proceso véase: Florescu, V. (1982). *La rhétorique et la néorhétorique*. París, Les Belles Lettres. Esta también explicado por Martínez Jiménez, A. (1997). *Retórica y Literatura en el siglo XVI. El Brocense*. Universidad de Valladolid, Secretaría de Publicaciones, págs. 25 y ss.

<sup>54</sup> Cfr. Martínez Jiménez, A.: *Op. Cit.*, págs. 26 y ss.

<sup>55</sup> Cesare Vasoli nos dice que: “Juan Luis Vives, rinnovando, nello In *pseudodialecticos*, la condanna ormai scontata della “*barbarie*” linguistica degli scolastici e della loro assoluta incapacità a costruire un discorso “umano”, esaltava l’insegnamento di Rodolfo Agricola che auspicava una dialettica utile per le “*arti civile*”, strumento di conoscenza della filosofia, delle scienze, della politica e della storia”. Vasoli, C.: *Op. Cit.*, pág. 532. La evolución del pensamiento de Vives sobre retórica está bien tratada en: Rodríguez Peregrina, J.M. (1996). “Luis Vives y la retórica de su tiempo”, en Eustaquio Sánchez Salor, Luis Merino Jerez y Santiago López Moreda (eds.). *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura, págs. 413-421.



lógica humanista, más que a la crítica de la dialéctica escolástica. Una de ellas, *Dialectices libri quattor*<sup>56</sup>, muestra que la tradición humanista se apoya en Cicerón, y que las partes que éste instituyó, *invención* y *juicio*, son las que siguen la mayoría de los humanistas. La segunda obra, *De recte dicendi ratione*<sup>57</sup>, elimina como partes de la retórica la *memoria*, la *inventio* y la *dispositio* (que incorpora a la dialéctica como Agrícola) y la *actio* o *pronuntiatio*, reduciendo la retórica a *elocutio*, esto es, al tratado de las figuras y la ornamentación del discurso, tarea que desde la antigüedad la poética concedía a la retórica.

En esta misma dirección Mario Nizolio (1498-1566) considera la necesidad de mantener una independencia conceptual clara frente a la autoridad del mundo clásico, cuyas obras deberán ser sometidas a una auténtica comprensión histórica, que se apoyará en la lectura y la traducción de los textos antiguos, como base para la interpretación historiográfica. Esta tarea crítica corresponde según Nizolio a la retórica, que asume el papel de sabiduría cultural.

Siguiendo su plan de reivindicación del valor de la retórica en su *De Principiis*<sup>58</sup> contrapone la gramática y la retórica a la dialéctica y la metafísica, señalando que hay que prescindir de las estériles discusiones de la filosofía tradicional, que sólo conducían a una metafísica vacía de contenido práctico, y reorientar la dialéctica desde la retórica de forma que se logre estructurar una lógica de la invención que no sólo fructifique como doctrina teórica, es decir, como doctrina sistemática (*logica docens*), sino que se oriente al uso del conocimiento, por tanto, que se consolide como arte práctica (*logica utens*). Así, Nizolio, que identifica claramente la retórica con la filosofía, entiende que ésta debe ocuparse tanto de conocer, como de hacer, lo que afirma sin ningún género de duda:

<sup>56</sup> Vives, L. (1550). *Dialectices libri quattor*. París, (ejemplar R. 763 de la Biblioteca Nacional de París). Véase el estudio formal y doctrinal de Mañas Núñez, M. (1994). "Los *Dialectices libri quattuor*, de Juan Luis Vives: una obra desconocida". *Estudios Latinos*, 1994/6, págs. 207-226.

<sup>57</sup> Vives L. (1536). *Rhetorica sive de recte dicendi ratione libri tres*, Basilea, (ejemplar R/30440 de la Biblioteca Nacional de Madrid).

<sup>58</sup> Nizolio, M. (1553). *De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri III*, Parma, Septimun Viottum. Los problemas planteados en esta obra están muy claramente considerados en Rossi, P. (1953) "Il "De Principiis" di Mario Nizolio", en Enrico Castelli (Direttore): *Testi Umanistici su la retorica*, Milán, Fratelli, págs. 59-92

*‘Tam audacter confitendum est, et sine ulla dubitatione affirmandum, Philosophiam sive sapientiam, esse facultatem et professionem generalem et universalem, non solum cognoscendi ac sciendi, sed etiam agendi et faciendi omnes res mundi, tam divinas quam humanas, tam coelestes quam terrestres quantum quidem humano ingenio assequi licet, et rerum ipsarum natura patitur’<sup>59</sup>.*

La filosofía como retórica no puede permanecer encerrada en el conocimiento de lo universal, sino que tiene que abrirse a un saber mundano que asuma el conocimiento de la naturaleza y de la historia humana, siendo además capaz de transformar sus razonamientos en argumentaciones convincentes.

La misma tendencia contra los escolásticos, pero ya unida claramente a la animadversión hacia la obra dialéctica de los peripatéticos, y después contra Aristóteles mismo, se muestra en las obras de Petrus Ramus (Pierre de la Ramée (1515-1572))<sup>60</sup>. En efecto, sus obras principales como son: *Aristotelicae animadversiones*, *Dialecticae partitiones*, *Scholae dialecticae seu animadversiones in Organum Aristotelis*, son muestra de su intento de salvar el *Organon* de Aristóteles contra las tergiversaciones peripatéticas y escolásticas, y de su desencanto y crítica consecuente, por no encontrar en la obra del estagirita los elementos necesarios para la construcción de una dialéctica eficaz. En concreto pone de manifiesto la ausencia de una tópica sistemática y de una separación suficiente en los temas de que debe ocuparse cada disciplina que marque claramente la línea divisoria entre ellas, por lo que entiende que la obra aristotélica adolece de falta de método. Por ello, Ramus arremete contra la confusión entre lógica, física y gramática, que nace de la consideración aristotélica de las categorías, y de la nacida entre gramática y lógica a partir de las confusiones de Porfirio.

El efecto de esta crítica es que Ramus va a basar la lógica en el *usus naturalis*, lo que le lleva a conceder a la dialéctica las tres partes que, de

<sup>59</sup> “Así, audazmente reconozco, y lo afirmo sin duda alguna, que la Filosofía o sabiduría es la facultad y profesión general y universal, no sólo de conocer y saber, sino también de obrar y hacer todas las cosas del mundo, tanto divinas como humanas, tanto celestes como terrestres, ciertamente en la medida en que puede alcanzarlo el ingenio humano y permitirlo la naturaleza misma de las cosas” Nizolio, M.: *De principiis*, cit, pág. 215.

<sup>60</sup> Sobre este autor y su pensamiento puede consultarse la obra de Vasoli, C. (1968). *La dialettica e la retorica dell’Umanesimo. “Invenzione” e “metodo” nella cultura del XV e XVI secolo*, Milán, Feltrinelli, págs. 333-602.

la división de la retórica en cinco partes<sup>61</sup>, tenían naturaleza mental y no verbal: la *inventio*, la *dispositio* (o *iudicium*), y la *memoria*, pero como consideró que esta última se reducía a la *dispositio*, es decir, a lograr un orden adecuado entre los elementos que permita su mejor asimilación, la conclusión era que reproducía el orden dado a la dialéctica y a la retórica (que también reducía a la *elocutio*) por Agricola.

### Bibliografía

- Sólo figuran las obras citadas en el texto.
- Aristóteles (1973). *Obras Completas*. Madrid. Aguilar.
- Carrera de la Red, A. (1996). “La herencia italiana en el “problema de la lengua”, en Mirko Tavoni: *Italia ed. Europa nella Lingüística del Rinascimento*. Rimini.
- Cicerón, M. T.: *De partitione oratoria*
- Cicerón, M.T. : *Topica*
- Descartes, R. (1986). *Discurso del método*. Madrid, Alfaguara.
- Descartes, R. (1989). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid, Alianza Editorial.
- Di Camilo, O. (1976). *Humanismo Castellano del siglo XV*. Valencia, Visor.
- Florescu, V. (1982). *La rhétorique et la néorhétorique*. París, Les Belles Lettres.
- Garin, E. (1957). *L'educazione in Europa 1400-1600*. Laterza, Bari.
- Gerl, H.B. (1974 diss.). *Rhetorik als Philosophie: Lorenzo Valla*. Munich.
- Grassi, E. (1976). *Rhetoric as Philosophy*. Vol. 6 de The Humanist Tradition in Philosophy, The Pennsylvania State University Press. Del mismo autor puede consultarse también de (1978) el volumen 11 de la misma obra titulado “*Can Rhetoric Provide a New Basis of Philosophizing?*”.
- Godard, A. (2001). *La dialogue à la Renaissance*. París, P.U.F.
- González, G. (1987). *Dialéctica escolástica y lógica humanística*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Giannini, S. (1996). “Teoría lingüística e storia della gramática: *l'analogia*”, en Mirko Tavoni: *Italia ed Europa nella Lingüística del Rinascimento*. Rimini

<sup>61</sup> Como hemos dicho estas partes eran: inventio, dispositio, elocutio, actio (o pronuntiatio) y memoria.

- Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo*. Barcelona, Anthropos.
- Grosseteste, R. (1912). *De libero arbitrio*, en L. Baur (ed). *Werke (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters)*. Münster, IX.
- Gueroult, M. (1984). *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*. París, Aubier.
- Lamas, F. (1998). "Dialéctica y Derecho, *Circa humana philosophia*", N III, Buenos Aires, Centro de Estudios Tomistas.
- López Moreda, S. (1996). "Norma y *usus* en las *Elegantiae* de L. Valla", en Eustaquio Sánchez Salor, Luis Merino Jerez y Santiago López Moreda (eds.). *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- Mack, P. (1993). *Renaissance argument*, en Brill's Studies in Intellectual History, vol. 43, Leiden.
- Mañas Núñez, M. (1994). "Los *Dialectices libri quatuor*, de Juan Luis Vives: una obra desconocida". *Estudios Latinos*, 1994/ 6.
- Marsh, D. (1980). *The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanist Innovation*. Cambridge (Mass), Harvard University Press.
- Martínez Jiménez, A. (1997). *Retórica y Literatura en el siglo XVI. El Brocense*. Universidad de Valladolid, Secretaría de Publicaciones.
- Monfasani, J. (1976). *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden, E.J. Brill.
- Monfasani, J. (1994). "Lorenzo Valla and Rudolf Agricola", en John Monfasani (Ed.), *Language and Learning in Renaissance Italy: Selected Articles*, Aldershot, Variorum.
- Nizolio, M. (1553). *De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri III*, Parma, Septimun Viottum.
- Petrarca. F. (1975). *Secretum*. Opere Latine, ed. de A. Bufano. Torino. Utet.
- Petrarca, F. (1955) *De suis ipsius et multorum ignorantia*. Milán, Eds. P.G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi.
- Platón (1977). *Obras Completas*. Madrid. Aguilar.
- Pontano, I.I. (1954). *De sermone libri sex*. Ed. de S. Lupi y A. Risicato, Lugano, In Aedibus Thesauri Mundi.
- Rodríguez Peregrina, J.M. (1996). "Luis Vives y la retórica de su tiempo", en Eustaquio Sánchez Salor, Luis Merino Jerez y Santiago López Moreda (eds.). *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- Rosier, I.(1983). *La grammaire spéculative des modistes*. Lille, Presses Universitaires de Lille.

- Rosier, I. (Ed.) (1987). *L'héritage des grammairiens latins de l'antiquité aux lumières*. Actes du colloque de Chantilly. Louvain, Peeters.
- Rossi, P. (1953) "Il "De Principiis" di Mario Nizolio", en Enrico Castelli (Direttore): *Testi Umanistici su la retorica*, Milán, Fratelli.
- Schoeck, R.(1999). "Los abogados y la retórica en la Inglaterra del siglo XVI". En J. Murphy (ed.): *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid, Visor.
- Schmitt, Ch. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge, Harvard University Press.
- Trinkaus, Ch.(1999). "La cuestión de la verdad en la retórica y antropología renacentistas", en J. Murphy: *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid, Visor.
- Seisdedos, C.: "La filosofía del lenguaje en "Dialecticae Disputationes" de Lorenzo Valla". En *La ciudad de Dios*, Vol. CCVIII, nº. 1 Real Monasterio del Escorial.
- Valla, L. (1970). *De vero falsoque bono*. Ed. de Matistella de Panizza Lorch, Bari, Adriatica.
- Valla, L. (1982). *Repastinatio Dialectice et Philosophie*. Edición de G. Zippel, Padua: Antenore.
- Vasoli, C. (1974). "La retorica e la dialettica umanistiche e le origini delle concezioni moderne del "metodo", en Cesare Vasoli: *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, A. Morano.
- Vasoli, C. (1968). *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milán, Feltrinelli.
- Viljamaa, T. (1976). *The Renaissance Reform of Latin Grammar*. Turku, Turín Yliopisto.
- Vives, L. (1785). *De disciplinis*. Opera Omnia, Valencia, Mayans y Siscar.
- Vives, L. (1550). *Dialectices libri quattor*. París, (ejemplar R. 763 de la Biblioteca Nacional de París).
- Vives L. (1536). *Rhetorica sive de recte dicendi ratione libri tres*, Basilea, (ejemplar R/30440 de la Biblioteca Nacional de Madrid).