

## **I. ESTUDIO PRELIMINAR**

## 1. LA RETÓRICA EN EL RENACIMIENTO

### 1. ALGUNAS DIFICULTADES PARA ENTENDER EL RENACIMIENTO

Vamos a ocuparnos de una obra renacentista, la *Disputa contra Aristóteles y sus seguidores*, de Hernando Alonso de Herrera. Es una obra cuya forma es típica del Renacimiento: el diálogo, pero su contenido, que versa sobre un tema de retórica renacentista, no corresponde al de una obra filosófica clásica del Renacimiento, pues no desarrolla y razona un tema principal y característico de esta época. El mismo autor dice que trata un tema secundario, pero las implicaciones de este tema sí son, por el contrario, características de la retórica de este período histórico, y verdaderamente importantes para la filosofía.

Ahora bien, estas apreciaciones, y todas las que haremos sobre esta obra, sólo cobran realmente sentido si nos sumergimos primero en este período histórico y tratamos de significar sus principales problemas, y su propia idiosincrasia. El ánimo que nos alienta es la idea de que si bien la Historia trata de individualidades, de la realidad en que éstas consisten no se puede dar cuenta de forma exenta, pues, por el contrario, depende de multitud de factores que convergen en ellas y hacen posible su caracterización. Por ello, me propongo en estas páginas iniciales plantear algunas de las dificultades que supone tratar de entender un período tan complejo como el Renacimiento, tanto en lo que afecta a consideraciones filosóficas como culturales.

Ya ante la primera pregunta que un historiador debe hacerse, la que investiga sobre los límites cronológicos del período que trata, surge la primera dificultad. Difícilmente puede ponerse de acuerdo a dos autores sobre este tema, siendo el alegato principal para el desacuerdo que la acotación tiene que variar necesariamente de unos países a otros. Así, unos autores entienden que el Renacimiento sólo puede hablarse relativamente a fines del siglo XIV, y al siglo XV; otros que el término Renacimiento sólo puede afectar al siglo XV, otros opinan que este período se extiende desde mediados del siglo XV hasta

mediados del XVI (la última mitad del XVI, como señala Ortega<sup>1</sup>, sería ya el Barroco, pero nunca el Renacimiento), y otros, por fin, dicen que el período se extiende desde fines del siglo XIV hasta comienzos del siglo XVII. Esta última postura, que permite considerar flexiblemente que hay autores entre los siglos XVI y XVII que siguen siendo renacentistas en muchos de sus planteamientos, como por ejemplo Hobbes, es la que vamos a seguir.

Aparte de cuestiones cronológicas el Renacimiento es, no cabe duda, un período difícil de caracterizar por múltiples razones, pero sobre todo porque cuando se trata de exponer en qué consiste un período histórico, el expositor intenta demostrar que las ideas que lo caracterizan guardan una coherencia entre sí, y resulta que cuando el investigador se aproxima a este período, se encuentra con la casi imposibilidad de lograr su propósito, pues las distintas notas que se le muestran como constantes son al mismo tiempo consideradas como contradictorias entre sí, y estas contradicciones no resultan fecundas, porque no son sólidas, sino verdaderamente superficiales. Esto hace que, casi de forma unánime, los autores entiendan que la única forma de considerar este período es como compuesto de una gran variedad de notas cuyos caracteres más constantes son su multiformidad (significando que, dentro de la variedad, cada nota puede adquirir múltiples formas) y su conflictividad. Esto puede comprobarse fácilmente si nos acercamos a cualquiera de los manuales o diccionarios en que se recogen algunas de las notas con que se caracteriza a este período. Por ejemplo en un diccionario al uso, el de Ferrater Mora, se caracteriza este período con características como las que resumo:

1. Crisis de creencias e ideas.
2. Exaltación del hombre: Humanismo
3. Confianza en la interpretación y dominio de la naturaleza.
4. Resurrección de la antigüedad clásica.
5. Escepticismo
6. Teologismo y exaltación mística.

Estas son algunas de las notas con que se caracteriza el Renacimiento; podíamos señalar otras más, por ejemplo:

1. El desarrollo de la individualidad.
2. Importancia de la experiencia (interior, religiosa y científica)
3. Exigencia de método
4. Reforma del entendimiento, etc.

No vamos a defender en lo que sigue la necesidad de una unificación de notas para caracterizar una época histórica, por lo tanto tampoco para caracterizar el Renacimiento. En toda época histórica se dan crisis y por tanto contradicciones, pero si queremos que alguna vez se considere este período como

<sup>1</sup> Ortega y Gasset, J. (1983). *Obras completas*, 12 vols. Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente vol. V *Artículos (1940-1941)* (Humanismo, Renacimiento), págs. 493-507. Remitimos a esta edición de las obras de Ortega en todas las citas en que aparezca.

importante para la filosofía, y se deje de considerar que su variedad, caracterizada simplemente como multiformidad, es una muestra de su carácter transicional y de su menor importancia filosófica frente a la filosofía medieval y moderna, es necesario que comencemos mostrando que en él se consolidan contradicciones fecundas, lo que supone inicialmente asumir tres cuestiones fundamentales:

- 1º que el Renacimiento supuso realmente una reasunción de la antigüedad clásica y no simplemente su reiteración y su desarrollo,
- 2º que es posible encontrar líneas de investigación y oposiciones verdaderamente sólidas,
- 3º que las dos cuestiones anteriores fructificaron en el Renacimiento en el descubrimiento de nuevas ideas.

Vamos a intentar mostrar seguidamente, de forma somera, apoyándonos en las características señaladas por Ferrater, que en el Renacimiento se consolidan oposiciones fecundas, no meramente superficiales multiformidades entre las que se crean, más que contradicciones, confusiones. En la mencionada relación de características, a primera vista, se observan numerosas contradicciones como las que resultan de las notas 2 (exaltación del hombre) y 3 (dominio de la naturaleza), conjuntamente tomadas con la nota 6 (teologismo). Nosotros vamos a intentar mostrar la posibilidad de conciliación entre estas oposiciones, que curiosamente son defendidas como oposiciones por las posturas que participan de ellas; por tanto, las vamos a mostrar como oposiciones aparentes, pero que nos remiten, sin embargo, a otras oposiciones más radicales que tienen, éstas sí, la virtud de marcar direcciones de investigación y de ideas realmente consistentes en el mismo período. Para concretar nos vamos a centrar en la oposición entre una nota que vamos a defender como definitoria del período: El humanismo (nota 2) y su oposición al teologismo (nota 6).

Para desarrollar el problema vamos a partir de atender a la nota 1, en la que se señala que el Renacimiento está afectado de crisis de creencias e ideas. Inmediatamente surge en todo investigador la idea de que esa crisis de que se habla afecta al período renacentista en cuanto en él se fragua el repudio y la consecuente desaparición de las ideas medievales que le son transmitidas<sup>2</sup>, tesis que estaría en perfecta consonancia con la aparición de un escepticismo como el de Charron, que entiende como dogmática toda la teología medieval. Pero cuando se nos dice que otra nota característica del período es el teologismo, entonces parece que dejamos de entender o, lo que es peor, que es posible entender cualquier cosa, pues esta nota es una característica propia de la Edad Media que se supone entra en crisis en el Renacimiento. Se crea enton-

<sup>2</sup> Ortega y Gasset interpretó precisamente así el Renacimiento, como crisis histórica en la que se forman nuevas tendencias, y como momento histórico aquejado de fe confusa e imprecisa, lo que significaba para este autor que en esta época no hay creencias reales. Puede verse sobre este tema: Ortega y Gasset, J. (1983). Vol. V, *En torno a Galileo* ("El hombre del siglo XV" y "Renacimiento y retorno"), págs. 135-164.

ces esa desesperación característica que afecta a todo investigador que se aproxima al Renacimiento.

Ahora, es verdad que en cuanto nos introducimos en el Renacimiento la preocupación por lo divino se nos muestra de una forma clara y evidente. En efecto, si seguimos a un autor renacentista tan fundamental como Marsilio Ficino, resulta que su obra destaca como la máxima preocupación del hombre renacentista, la que además le aproxima a Platón, justamente la nota que venimos señalando, la investigación de lo divino. Este hecho es el que permite a Cassirer decir que Ficino consideró:

*“como el más grande y característico mérito de Platón el haberse entregado desde el primer momento pura y exclusivamente a la investigación de lo divino”<sup>3</sup>.*

Por tanto, debemos preguntarnos si realmente esta preocupación por lo divino está tan alejada como puede suponerse de la exaltación y confianza en la razón humana defendida por la tendencia humanista; y, si nos atenemos al examen de lo que el Renacimiento defendió por obra de figuras principales suyas, habría que responder que no, pues las preocupaciones por la existencia del más allá que suponía la atención a lo divino están fundadas en un cambio drástico con relación a la concepción teológica medieval: ésta era teocéntrica, la renacentista ya no es teocéntrica.

En su línea más moderada la *prisca teología* sostuvo que el mundo, que es imagen de la divinidad, producto del sello divino que le presta un carácter hermético, puede, sin embargo, ser conocido por la sola razón. Bacon, que mantuvo en líneas generales la misma idea que esta teología, sostendrá que junto a una Teología Revelada es necesaria una Teología Natural<sup>4</sup>, cuya base

<sup>3</sup> Cassirer, E. (1953). *El problema del conocimiento*. Vol. I. México, F.C.E, pág. 119. Cassirer cita de Ficino la *Carta a Giovanni Cavalcanti* en la que este autor enfrenta el conocimiento de lo divino al conocimiento de la naturaleza, relegando el conocimiento de ésta a una esfera inferior del ser y del saber, con lo que se aleja de otras interpretaciones del platonismo que se asientan en el conocimiento de la ciencia exacta de las formas de la naturaleza. Cassirer no cita a nadie, pero un claro ejemplo renacentista de esta situación es Telesio.

<sup>4</sup> Bacon establece esta división de la teología lo mismo en *De dignitate et augmentis scientiarum* que en *Proficiency and Advancement of Learning*. En esta última obra define la Teología Natural, a la que denomina también Filosofía Divina, como sigue “[...] is it that knowledge or rudiment of knowledge concerning God which may be obtained by contemplation of the creatures; which knowledge may be truly termed divine in respect of the object, and natural in respect of the light” (“[...] es aquel conocimiento o rudimento del conocimiento que tiene que ver con Dios, que puede obtenerse por la contemplación de sus criaturas; conocimiento que puede ser verdaderamente denominado divino con relación al objeto y natural con relación a la luz”). Bacon, F. (1963). “Proficiency and Advancement of Learning”, en *The Works of Francis Bacon*, edición de J. Spedding, R.L. Ellis y D.D. Heath, Londres, 1858, reimpresión facsímil de Frommang Verlag, Stuttgart, 1963, vol. III, pág. 349.

En la misma obra dice respecto de la Teología Sagrada, a la que denomina también Teología Inspirada, “[...] we conclude that sacred Theology (which in our idiom we called

es la idea de que el alma humana es un espejo que refleja el conocimiento divino, por lo que la razón es capaz de mostrar la verdad en el campo de la naturaleza.

En su línea más drástica a Paracelso, como a otros muchos médicos y matemáticos renacentistas o como a Pico della Mirandola, la preocupación por el más allá les llevó a investigar el acceso a nuevos campos que aún estaban cerrados a la razón humana y, en este sentido, desarrollaron una búsqueda frenética de fórmulas nuevas en todos los órdenes del saber para las que no poseían, ni podían poseer aún, garantía científica, lo que les llevó a practicar la magia y la alquimia.

Según esto, en el Renacimiento sí se están dando posturas contradictorias que, relativamente a las características señaladas<sup>5</sup>, pueden reducirse realmente a dos: la que sostiene la exaltación de la razón humana, que viene a concentrarse en la idea del hombre como microcosmos, propia del humanismo, y la que trata de atemperar, como hacía Montaigne, esta exaltación entendiendo que realmente nada hay de divino, por tanto de arquetípico, en el hombre, sino

*Divinity*) is grounded only upon the word and oracle of God, and not upon the light of nature" ("[...] concluimos que la teología sagrada (que en nuestro idioma llamamos Divinidad) está fundada solamente sobre la palabra y oráculo de Dios, y no sobre la luz natural"). Bacon, F. *Op. Cit.*, pag. 478.

De los muchos textos a los que nos podemos referir del de *Augmentis*, vamos a señalar el siguiente en el que define la Teología Natural como: aquel conocimiento que "[...] *de Deo haberi potest per lumen naturae et contemplationem rerum creaturarum*" ("[...] de Dios puede tenerse por la luz natural y la contemplación de las cosas creadas"). Bacon, F. (1963). "De dignitate et augmentis scientiarum", en *The works of Francis Bacon*, vol. I. 544.

Respecto de la Teología Sagrada se pronuncia en el libro noveno de esta obra en términos casi equivalentes a los de *Advancement of Learning*: "*Theologiam Sacram ex verbo et oraculis Dei, non est lumine naturae aut rationis dictamine, hauriri debere*" ("La Teología Sagrada debe concebirse a partir de la palabra y oráculo de Dios, no a partir de la luz de la naturaleza o del dictamen de la razón"). Bacon, F. (1963). *Op. Cit.*, vol. I, pág. 830.

Sobre este tema y su relación con la concepción de la Teología en el Renacimiento, así como sobre su relación con la concepción del alma puede verse: Lafuente, M.I. (1986). "La reforma filosófica de Francis Bacon", en Susana Onega, Ed. *Estudios Literarios ingleses. Renacimiento y Barroco*. Madrid, Cátedra, págs. 437-466.

<sup>5</sup> De forma efectiva las oposiciones renacentistas sólo pueden reducirse a la señalada en el texto tomando como base las características indicadas, por tanto, esto no quiere decir que no puedan señalarse otras oposiciones, sino que estas dependerán de tomar como base otra clasificación de notas. Lo que nos importa, sobre todo, es señalar que en el Renacimiento estas oposiciones sientan al mismo tiempo vías o caminos principales de investigación. Otro ejemplo, que nos puede valer para justificar esta afirmación, es la vía de investigación que abre el humanismo que, al afirmar la autonomía del hombre, busca su justificación en un cristianismo depurado próximo a las fuentes bíblicas, opuesto sin lugar a duda al espíritu de la Reforma que, más próximo a Guillermo de Ockham, negaba la posibilidad de que nuestras facultades racionales pudieran conducirnos de la naturaleza a Dios, y termina afirmando que sólo la fe o la gracia arbitraria de Dios puede conducir al hombre a la salvación.

que todo en él, como en la naturaleza, está sometido y abierto a cualquier tipo de variación, es decir, que la condición natural del hombre es el estado de provisionalidad en el que toda verdad estará siempre abierta a la duda.

Así, el escepticismo renacentista reconoce (lo mismo en Charron que en Montaigne) la necesidad de atender como centro de estudio al hombre, lo que les mantiene próximos a la postura humanista, pero en cuanto ambos defendieron que ni teológica ni humanamente puede llegarse a verdad alguna no afectada de duda, hay que entenderlos como realmente opuestos al humanismo, que en su versión más fuerte sostuvo la posibilidad de alcanzar la verdad absoluta.

La gran dicotomía renacentista oscilaría entre la contradicción entre estas dos notas: exaltación de la razón/escepticismo. Es importante notar que entre ambas posturas tiene que contarse sin duda con la tesis sobre la verdad de Leonardo da Vinci, para quien aquella tiene que depender no de condiciones transcendentales (reveladas) que la asimilan a la naturaleza divina haciéndola absoluta, sino de condiciones naturales que permitan al hombre alcanzarla por su sola razón. La garantía de que esto es posible la fija Leonardo en que las proposiciones que tratan de expresar lo verdadero muestren la manera en que se ha llegado a ellas. Por ello, la verdad nunca residirá en su reducción a una forma única absoluta, sea sistema, sea totalidad o ser transcendente.

No cabe duda de la importancia de la tesis de Leonardo que por una parte parece prefigurar ya la exigencia del método, que comienza a formularse con Bacon y culmina en Descartes, y por otra, en cuanto puede considerarse como un eje que unifica las dos corrientes, también prefigura una nueva tendencia que tiene eclosión en este conflictivo período y que podemos caracterizar como la apertura hacia la Historia.

Este hecho se puede mostrar claramente si se observa que, entre la tesis de la exaltación del hombre y de su razón como sede de la verdad absoluta y la reducción de la verdad a una condición relativa, que abre camino al escepticismo, puede situarse el intento de Tomás Müntzer, hacia 1525. Este autor, todavía desde la interpretación bíblica, llevó a cabo una racionalización de la Historia que le enfrentó decididamente a las tesis de Lutero, pues en ella hace del hombre el ser que realiza en la Historia el fin divino al tomar conciencia, mediante su actividad práctica, de la voluntad de Dios. Esta dirección, todavía solidaria del milenarismo<sup>6</sup>, será la que culmine en la obra de Vico, quien

<sup>6</sup> Müntzer se apoyó en la visión milenarista de la Historia de Joaquín de Fiore. Éste dividía la Historia en etapas, cada una caracterizada por una correlación entre el Testamento y la Trinidad: La primera edad de la humanidad es la edad de la Ley caracterizada por el Antiguo Testamento y la figura del Padre. La segunda edad es la edad de la Gracia caracterizada por el Nuevo Testamento y la figura del Hijo, y la tercera edad es la de la mayor Gracia caracterizada por el Evangelio Eterno (comprensión evidente de los dos testamentos) y la figura del Espíritu Santo. La idea de Fiore era que la tercera edad, que se

reduce ya decididamente la verdad a lo hecho, y hace de lo hecho las distintas formas particulares de la historia cuya realidad es por ello perfectamente comprensible para el hombre. Vico salva además el problema del escepticismo en la Historia haciendo que las historias particulares participen de la historia ideal, que no es sino la forma en que lo divino se introduce en la Historia, esto es la Providencia<sup>7</sup>.

Hemos señalado, por tanto, tres tendencias renacentistas fundamentales: *exaltación de la razón, escepticismo y racionalización de la Historia*. En forma alguna contradice ninguna de estas tres tendencias la resurrección de la antigüedad clásica, sólo permiten entender de forma filosófica el conjunto de las aspiraciones renacentistas, que no por ello deben dejar de clasificarse conforme a los sistemas filosóficos de la antigüedad clásica en que se apoyan todos y cada uno de los miembros, y que dan lugar a las formas *neo*.... Las principales de ellas son:

Neopitagorismo: Lorenzo Valla.

Neoestoicismo: Guillermo de Vair y Justus Lipsius.

Neo-neoplatonismo: La academia florentina: Ficino, Pico della Mirandola.

Neoaristotelismo: La academia de Padua: Pomponazzi.

Neoplatonismo: Nicolás de Cusa, Telesio, Bruno, Campanella

Neoescepticismo: Montaigne, Charron, Sánchez.

## 2. LA IDEA RENACENTISTA POR EXCELENCIA: LA CULTURA COMO ELEGANCIA

Lo que acabamos de señalar significa que realmente para adquirir un conocimiento filosófico suficiente de los temas del Renacimiento hay siempre que volver a la antigüedad clásica, pero también es cierto que trabajar con estos temas y su dimensión renacentista requiere hoy especialización, es decir, selección de los problemas a considerar, pues es tal la amplitud de temas que

correspondía con la Edad Media, coincidiría con el fin de los tiempos, de ahí su milenarismo, lo que recoge perfectamente Ortega y Gasset en su comentario sobre este tema en *En torno a Galileo* ("Renacimiento y retorno"), ya citado, pág. 162, añadiendo que el Renacimiento se consideraba simplemente como una prolongación de la Edad Media. Müntzer reelaborara esta tripartición transformándola en cinco períodos (los cinco imperios) a través de los cuales logrará el hombre su definitiva liberación, que coincidirá con el advenimiento del milenio. La importancia principal de la interpretación de Müntzer es que su racionalización de la Historia termina por absorber la teología, identificándose aquella con la verdadera ciencia de Dios.

<sup>7</sup> Vico entendió que la Historia era un continuo renacer de los pueblos que siempre repetía tres etapas: la edad divina (teocrática y sacerdotal), la edad heroica (arbitraria y violenta) y la edad humana (moderada y razonable).

exige estudiar seriamente este período que, salvo excepciones como Kristeller, pocos estudiosos están en condiciones de atender a todo su conjunto en profundidad. Para muestra nos puede valer con señalar que un estudioso del Renacimiento no sólo debe conocer el griego y el latín, y perfectamente sus literaturas respectivas, sino también la filosofía, la lógica, las literaturas vernáculas; tiene que tener conocimientos de lingüística, fundamentos de economía, haber profundizado en los problemas religiosos, saber sobre el impacto de la imprenta, el significado de los nuevos descubrimientos científicos y técnicos, y conocer a la perfección aquellos escritores que con su genialidad marcaron el desarrollo de las ideas de esta época, entre los que naturalmente hay que citar a Edmund Spenser, a Shakespeare, a Rabelais, y a Milton<sup>8</sup>.

Ahora, la especialidad debe tener también un límite, pues lo que de ninguna forma puede seguir pasando es lo que señala Murphy, en concreto respecto de la retórica renacentista, pero que puede ser aplicable al Renacimiento en general, que ante la diversidad y proliferación de temas y problemas renacentistas los investigadores sólo centren sus esfuerzos en unos pocos, de forma que nunca alcanzaremos lo que este autor considera fundamental: un *panorama* de los temas, problemas, escuelas y autores renacentistas<sup>9</sup>, que todavía está por hacer.

En este sentido hay que destacar la obra de un autor como R. Mondolfo, en la que se pone de relieve, como en pocas, cuál puede considerarse la idea que se constituye como propia en este período histórico. En efecto Mondolfo, en su obra *Figuras e ideas de la Filosofía del Renacimiento*<sup>10</sup>, considera que hay una idea central que preside estos desarrollos filosóficos, y afirma que ésta es la idea de *cultura*, que posteriormente dará origen, en las corrientes contemporáneas, a una particular doctrina que se denominará *filosofía de la cultura*.

La idea de cultura es puesta siempre por éste autor en relación con lo humano, bien sea con lo humano individual, bien con lo humano colectivo, significando que se está considerando el campo de realidades que el hombre hace y puede conocer. En relación con el individuo esta idea viene a significar la suma de conocimientos que uno puede adquirir mediante el estudio. En relación con la colectividad significa toda la creación del mundo de lo humano, y en este sentido Mondolfo la entiende contrapuesta a la naturaleza.

Por tanto, se entiende que el Renacimiento opuso la idea de *cultura*, como conjunto de las creaciones humanas, a la idea de *naturaleza*, como el con-

<sup>8</sup> Sobre este tema puede consultarse en lo que afecta al Renacimiento en general y en lo que afecta a la retórica en particular la obra de que es compilador Murphy, J.J. (1999). *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid, Visor.

<sup>9</sup> Cfr. Murphy, J.J. *Op. Cit.* "Mil autores olvidados: Panorama e importancia de la retórica en el Renacimiento", págs. 36 y 37.

<sup>10</sup> Mondolfo, R. (1954). *Figuras e ideas de la Filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires, Losada, págs. 211 y ss.

junto de realidades independientes del hombre. Pero realmente el problema en este período es mucho más complejo en tanto que la idea de cultura tiene en su origen renacentista otra idea base: *la del poder creador del hombre*, que en verdad históricamente va a suponer el reconocimiento del espíritu humano como una realidad independiente y exterior a la naturaleza, e incluso superior a ella, como se muestra en su plasmación efectiva en la Historia de la Filosofía en el *espíritu objetivo* de Hegel.

Las raíces griegas de esta idea pueden buscarse claramente, desde la perspectiva que abre la filosofía hegeliana, en el poder creador y dominador del hombre como aparece ya en el primer estásimo de la *Antígona* de Sófocles, y en la distinción entre naturaleza y creencias que surge de la distinción sofista entre *physis* (naturaleza) y *nomos* (costumbre, ley)<sup>11</sup>.

Pero históricamente no cabe duda de que fue el idealismo el que recogió e hizo suya la idea de cultura como contrapuesta a la de naturaleza, y que lo que realmente sucede es que en la interpretación histórica se piensa el problema renacentista de naturaleza/cultura desde la clara oposición idealista. Por lo pronto, digamos que es curioso observar como esta distinción idealista tampoco va a ser ajena a planteamientos materialistas. Así, G. Bueno entiende que el enfrentamiento naturaleza/cultura:

*"[...] -que es propio del Humanismo – sólo tiene pleno sentido, desde una filosofía idealista y espiritualista; por ello es tanto más interesante advertir su permanencia en el contexto de la filosofía materialista o naturalista, que, para mantenerla, se ve forzada a defender una visión global teleológica, un monismo cósmico, desde el cual la conciencia (el Hombre, haciéndose históricamente como ente cultural), aparecerá como término y fruto de la materia (Engels)"<sup>12</sup>.*

<sup>11</sup> Normalmente suele traducirse el término *nomos* por ley, significando en concreto ley escrita. Pero, Guthrie entiende que su sentido originario es más el de costumbres de un país (*nomoi*), que el de leyes. En este sentido hace el término *nomos* equiparable al de ley no escrita, es decir, a lo que un país considera justo y equitativo. *Nomos* es alguna cosa que *nomizetai*, es decir, en la que se cree, se practica, se tiene por buena. Por ello, considera que el término *physis*, que suele traducirse por naturaleza, en el mundo griego arcaico se unificaba con el concepto de *nomos*, pudiendo significar también la ley universal no escrita. La diferencia entre ambos términos provenía de que mientras el término *nomos* hace relación a un sujeto obrante, dispensador, del que emana la ley, que según Hesíodo, fue instituida por Zeus para todos los hombres, el de *physis* se refiere más bien a lo *real* como independiente de cualquier voluntad. La separación significativa de ambos términos tuvo lugar en la filosofía sofista en la que *physis* vino a significar lo conocido de forma natural, mientras que *nomos* adquirió el significado de lo conocido de forma artificial. En ese contexto se constituyó, por tanto, la oposición entre las leyes particulares escritas (ligadas a una sociedad) y las leyes universales no escritas (propias de la naturaleza). Estas últimas son, como es bien sabido, las que sigue Antígona al enterrar a su hermano Polínice, oponiéndose a la ley de la ciudad dictada por Creón. Cfr. Guthrie, W. (1976). *Les sophistes*. París, Payot, págs. 63 y ss.

<sup>12</sup> Bueno, G. (1975). *Ensayos Materialistas*, Madrid, Tecnos, pág. 466.

Es este planteamiento materialista el que permite observar que la distinción idealista entre naturaleza y cultura no es tan clara, en tanto que se hace proceder por desarrollo la idea de cultura de la de naturaleza, en una forma que recuerda propiamente la idea del paso de lo cuantitativo a lo cualitativo.

El problema en el Renacimiento, como hemos señalado, realmente nació a partir de la defensa de un nuevo concepto de hombre que lo entiende como agente y productor; a partir de él se generó la idea de cultura. Pero si atendemos a esta concepción del hombre, la oposición naturaleza/cultura no se ve tan clara. Suele decirse que el Renacimiento atendió a la naturaleza de forma oscura, confusa y global. Es verdad que hubo muchos tanteos en este sentido y que se entendió la naturaleza animada por espíritus de todo tipo (ángeles y demonios conectaban cielos y tierra, vivían en los astros, en los hombres y en la naturaleza), pero todo este desarrollo confuso revierte en obras como el *Novum Organum* de Bacon, que no deja de ver la naturaleza como un término ciego, pero por la que el hombre no puede dejarse dominar, sino al contrario, a la que tiene que obligar mediante su razón a contestar a sus preguntas. Y se ve cómo esta idea va a alcanzar su máxima exposición en la obra de Galileo, quien ya pensaba que la razón ve únicamente lo que ella misma produce según sus propios planes.

La idea renacentista por excelencia fue que mediante la razón el hombre constituye la naturaleza, lo que significa que por sus planes superpone a la naturaleza nuevas naturalezas, y esto requiere el reconocimiento previo de que el dominio de ésta es el de una voluntad ciega, pero cuya arbitrariedad, al contemplarse en un desarrollo, puede encauzarse según leyes cada vez mejores. De aquí que determinada por la idea de cultura, pero ligada indisolublemente a la idea de naturaleza, surja la idea de progreso, expresión de la dignidad humana, de su poder creador de todo un mundo, que muestra un carácter evidentemente histórico.

Si consideramos esta situación, la oposición naturaleza/cultura no se muestra como una oposición fuerte, en la que cada término excluye al otro (oposición metamérica) sino como una oposición débil (diamérica) en la que el término naturaleza es pensado en función de su relación con las partes del otro término, siendo el fruto de esta relación la idea de progreso, dependiente de la condición humana como creadora de nuevos órdenes y de órdenes cada vez mejores, lo que muestra de forma efectiva que la idea de Historia es la tercera idea fundamental del Renacimiento.

El problema, con relación al Renacimiento, se presenta cuando se considera la idea de cultura con la extensión que aquí le hemos atribuido -cuya base es la idea de que es cultura la producción humana y que ésta es capaz de afectar a la misma naturaleza- y se quiere hacer coincidir dicha idea con el movimiento humanista. Esta interpretación ciertos autores, como Kristeller, no la aceptan, pues entienden que el movimiento humanista no tiene nada

que ver con producciones humanas como son las realizadas en los movimientos filosóficos, científicos, teológicos y religiosos<sup>13</sup>, aunque no se pueda negar la repercusión de sus ideas (y sobre todo de sus prácticas) en estos movimientos. Es decir, estos autores vienen a sostener que la idea de cultura es más amplia que el movimiento humanista y no se limita a las producciones de este movimiento.

En efecto, este importante estudioso del Renacimiento ha elaborado un concepto de *humanismo en sentido estricto*, en el que hace depender el término *humanitas* del sentido romano de la expresión usada por Cicerón: *studia humanitatis*. Pero entiende también que el autor latino no conoció el término *humanista*, sino que éste nació a fines del siglo XV de la jerga estudiantil y designaba los estudios que comprendían exclusivamente: gramática, retórica, historia, poesía y filosofía moral, que incluían el comentario, lectura e interpretación de los escritores latinos y, aunque en menor grado, también de los griegos. Por ello, Kristeller entiende que con el término *humanismo renacentista* tienen que designarse exclusivamente los programas educativos desarrollados por los maestros de humanidades en las escuelas secundarias o en las universidades, y añade que esos programas, que comprendían el conjunto de estudios mencionado, eran considerados importantes pero limitados. Y su límite era precisamente los estudios universitarios que comprendían las materias consideradas científicas como la lógica, la filosofía natural, la metafísica, las matemáticas, la astronomía, la medicina, las leyes, la teología, etc.

Así expuesta su consideración del humanismo, Kristeller dice literalmente:

*"En mi opinión, hecho tan insistente aporta pruebas irrefutables contra los intentos repetidos de identificar el humanismo renacentista con la filosofía, la ciencia o el saber del período como un todo"*<sup>14</sup>.

Podría pensarse que lo que este autor nos está indicando es que en el Renacimiento existen ya las dos culturas de Snow: las letras y las ciencias, sólo

<sup>13</sup> Posteriormente comentaremos el problema filosófico y la relación de los conocimientos científicos con los humanistas. Señalaremos ahora que, relativamente a las cuestiones de teología y religión, es decir, sobre la preocupación por lo divino, una autora como María Dowling señala que no se puede decir que los autores humanistas no conocieran y tuvieran una postura respecto a los problemas religiosos: *"It cannot be emphasised too strongly that the new learning was originally non-doctrinal in character and that the humanist attitude to religious reform was naïve in the extreme. Men like Colet, Erasmus and More believed that abuses in belief and practice -for example, over-reliance on externals such as relics, images and pilgrimages- were the result of man's distance from the original word of God contained in scripture"*. Dowling, M. (1986). *Humanism in the age of Henry VIII*. London, Croom Helm, pág. 37.

<sup>14</sup> Kristeller, P.O. (1979). *Renaissance Thought and its Sources*. New York, Columbia University Press, pág. 23. En la traducción de la edición española (1982). *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México, F.C.E., pág. 40

que en el humanismo las letras tendrían un sentido más limitado que en la actualidad, pues, aunque comprendieran o pudieran comprender todas las materias citadas anteriormente como suyas propias, la realidad es que estos estudios tenían una orientación eminentemente práctica: la de enseñar y aprender a escribir y hablar bien, por lo que de hecho se hallaban reducidos a las enseñanzas de las literaturas (latina y vernáculas) y a los cursos de lengua (composición, redacción, escritura creadora, de propaganda y de correspondencia comercial). Pero, realmente, Kristeller reduce aún más la aplicación del término humanista, hasta el máximo posible, de forma que con él sólo se pueda designar a los sucesores de los *dictadores* medievales cuya función era exclusivamente la de enseñar a componer documentos, cartas, y discursos públicos. En este *sentido estricto*, que acabamos de ver, lo fundamental sigue siendo, como vamos a hacer notar que sucede en el sentido amplio del término humanismo, que las enseñanzas humanistas se tienen que clasificar necesariamente bajo la rúbrica de *retórica*.

*"Simplemente, dice Kristeller, deseo indicar que es necesario comprender el humanismo renacentista como una fase característica de lo que podríamos llamar la tradición retórica de la cultura occidental"*<sup>15</sup>.

No cabe la menor duda de que la preocupación humanística fue sobre todo retórica, pero antes de tratar directamente este tema hemos de solucionar el que nos ocupa, que no es otro que el de caracterizar al *humanismo en sentido amplio*. En esa dirección, la pregunta inmediata que surge es la de si tenemos que considerar exclusivamente el humanismo según la versión restringida que le concede Kristeller, es decir, ¿el término humanismo es sólo aplicable a los profesores de humanidades? La restricción parece excesiva. Nadie creo que niegue que su origen se halle en las enseñanzas de las artes relativas a la lengua; nadie niega que inicialmente con este término se designara a los profesores de humanidades, pero tampoco creo que nadie sea capaz de negar que con el término humanismo *no sólo* se designa, incluso en las investigaciones de los estudiosos del Renacimiento, a dichos profesores, sino que con él se quiere significar la actitud característica de los hombres (tanto de letras como de ciencias) de este período, que se concreta en el deseo de usar el lenguaje no sólo correctamente sino elocuentemente, lo que suponía alcanzar un nivel de erudición suficiente para ser calificada de sabiduría. El propio Kristeller señala cómo la unificación que Cicerón realizó entre filosofía y retórica sirvió de modelo en el Renacimiento, de forma que para autores como Petrarca, Salutati, Valla, Bruni, Erasmo, Moro, Montaigne, etc. ya no era suficiente un uso perfecto de la lengua, sino que era necesario combinar la elocuencia con la sabiduría. De esta forma, es obligado reconocer que el humanista no era sólo

<sup>15</sup> Ibid., ed. inglesa, págs. 23-24; ed. española pág. 41.

un retórico, sino un erudito, y que la erudición rebasó incluso el conocimiento de la filosofía y exigía también conocimientos científicos. Lo que efectivamente reconoce Kristeller cuando dice:

*"A partir de mediados del siglo XV, la influencia de la erudición humanista desbordó los límites de los studia humanitatis en todos los campos de la cultura renacentista, incluyendo la filosofía y las distintas ciencias"*<sup>16</sup>.

Realmente en el Renacimiento fue mutua la relación entre científicos y retóricos. Aquellos participaban del humanismo en tanto que se les exigía conocer perfectamente el latín y la lengua vulgar para expresar sus ideas, y éstos tenían que conocer los descubrimientos y avances científicos para poder mantener su estatus intelectual. Se trataba de lograr un hombre capaz de elegir, de escoger bien, para lo cual era necesario ser libre. Y para ello era necesario cultivar una ciencia o un arte, como señalaba entre otros Bernardino de Siena en uno de sus sermones<sup>17</sup>, y los estudios literarios, sobre todo los clásicos, pues se tenía la firme convicción de que sólo el estudio de éstos haría posible encontrar el modelo que permitiría conducir de la mejor manera la práctica, es decir, poder realizar siempre la mejor y más adecuada elección, lo que haría posible que el hombre fuera feliz y pudiera alcanzar el éxito (la fama).

Se apreciaba y se quería a los hombres inteligentes y esto suponía ser elegantes o, lo que es lo mismo, saber escoger bien, pues según nos dice Ortega la raíz de estos términos es la misma:

*"Los latinos llamaban al hecho de elegir, o escoger o seleccionar, eligere; y al que lo hacía, lo llamaban eligens o elegens, o elegans. El elegans o elegante no es más que el que elige y elige bien... El latino advirtió... que después de un cierto tiempo la palabra elegans y el hecho del "elegante" -la elegantia- se había desvaído algo, por ello era menester agudizar la cuestión y se empezó a decir intelligans, intelligenti, inteligente"*<sup>18</sup>.

Por consiguiente, el humanismo tenía como exigencia principal ejercitar al máximo la inteligencia, y ésta suponía, como condición *sine qua non*, ser elegantes. Su finalidad, con ser muy importante, no era sólo social, como parece ser la orientación de Kristeller cuando señala que se trataba de producir cartas, dictámenes y sermones, lo básico era crear artes que enmienden la naturaleza (en la generalidad del término) y nos hagan semejantes al ser divino, pues como señala Ficino:

<sup>16</sup> Ibid., ed. inglesa, pág. 29, ed. española, pág. 48

<sup>17</sup> Cfr. Bernardino de Siena (1950-56). *Opera omnia*. Quarachi, Florencia, t. III, sermo 9, p. 379

<sup>18</sup> J. Ortega y Gasset, J.: *Op. Cit.*, Vol. 9, *El mito del hombre allende la técnica*, pág. 623.

"Los animales son dominados por una ley de necesidad física, no tienen artes, en cambio, los hombres crean un sin número de artes que ponen en acción por su voluntad. Las artes humanas fabrican las mismas cosas que la naturaleza; no somos siervos, sino émulos de la naturaleza. El hombre perfecciona corrige, enmienda las obras de la naturaleza inferior. Por lo tanto, el poder del hombre se asemeja de veras a la naturaleza creadora divina[...]"<sup>19</sup>.

La finalidad social se muestra en cuanto el conocimiento de estas nuevas artes tiene que ser comunicado y transmitido de la mejor forma posible, y para esto la condición es de nuevo la elegancia<sup>20</sup>. Es evidente que, en este sentido, la cumbre de la investigación, y no sólo por el título sino por el método empleado, es el *De linguae latinae elegantia*, de Lorenzo Valla. En efecto Valla emplea en esta obra un método que, como señala Santiago López Moreda, no es sólo el fruto último de una investigación filológica, sino también la sistematización de un método válido para disciplinas como el derecho o la teología, pues la búsqueda de significado de un término y su evolución sirve al mismo tiempo de explicación de las ramas del saber, por lo que concluye que:

"La gramática, así entendida, es sencillamente un elemento imprescindible para cualquier científico, aunque le pese a filósofos, juristas y teólogos contemporáneos"<sup>21</sup>.

Y, por si a alguien le quedaba alguna duda, el mismo López Moreda nos aclara seguidamente que el contenido de las *elegantiae* no puede decirse que sea el que corresponde a una gramática en sentido clásico, sino el de una gramática que, subsidiaria de la retórica, se preocupa exclusivamente de las reglas conducentes al "buen decir"<sup>22</sup>. Claro está que podemos tomar esta idea en sentido amplio y entender que no se trata sólo de hablar bien, sino también de escribir bien, pues para un humanista era tanto o más importante que hablar bien, transmitir correctamente el saber<sup>23</sup>. A este respecto es sumamente ilustrativo un texto de Pier Paolo Vergerio que dice:

<sup>19</sup> Marsilio Ficino: *Teología platónica*, XIII, c. 3, pág. 295. Citado por R. Mondolfo: *Op. Cit.*, pág. 223. No se reproduce toda la cita de Mondolfo, sino sólo la parte necesaria para nuestro propósito.

<sup>20</sup> Llevar la elegancia como bandera intelectual condujo al humanismo a elaborar entre 1710 y 1750 una idea muy fructífera en la filosofía occidental: la noción de gusto, que abrió el camino para el surgimiento de una nueva estética. Sobre este tema puede verse Sermain, J-P. (1999). "Le code de bon goût (1725-1750)", en Marc Fumaroli: "*Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*". P.U.F., París.

<sup>21</sup> López Moreda, S. (1998). *Laurentis Vallensis de linguae latinae elegantia*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pág. 24

<sup>22</sup> Cfr. *Ibid.*, pág. 26.

<sup>23</sup> Joachim Dyck sostiene que esta forma de entender la retórica, que supone dar mayor énfasis al *exercitium* que a los *precepta*, fue la propia del humanismo protestante e influyó de forma muy considerable en los primeros años de la Ilustración. Ahora bien,

"Pues los libros y las letras son una memoria segura de los hechos y un almacén común de todos los conocimientos. Y debemos cuidar que los que hemos recibido de nuestros antecesores, si acaso no podemos producir nosotros ninguno por nuestras fuerzas, los transmitamos íntegros y en buena conservación a la posteridad y proveamos así útilmente a los que vendrán después de nosotros, y recompensamos a los antepasados por lo menos mediante ésta única remuneración de sus trabajos"<sup>24</sup>.

Por ello, es claro que todo el sistema del conocimiento humanista termina necesariamente en un conocimiento histórico y, en este sentido, es muy ilustrativo observar cómo esto sucede en una de las obras cumbres del Renacimiento: la de Bacon, y es muy curioso ver cómo en ella, como obra ya madura, pues se halla ya enclavada en el Barroco, confluyen las dos tendencias: la que sigue las exigencias de las lenguas y la que exige conocimientos de las ciencias. En efecto, en la clasificación de las ciencias de Bacon, la Historia, en tanto que ciencia de la memoria, tarea humanística fundamental, no se limita a la historia humana, sino que comprende también la historia natural. Decía Bacon:

"History is Natural, Civil, Ecclesiastical, and Literary"<sup>25</sup>.

La Historia, por lo tanto, comprende no sólo la descripción de hechos naturales y humanos, sino también el estado de las técnicas y las artes, de forma que tenía que ser coronada por la última (la Literaria), que está por hacer, y que debía realizar la descripción del estado general del conocimiento.

Este sería el fin último de todo el conflictivo período Renacentista, que permanecerá siempre como conflictivo porque no tuvo una culminación fructífera en él mismo, sino en la Edad Moderna, y dentro de ella en su época ilustrada, cuando D'Alambert inicia la *Enciclopedia*.

Quintiliano, y con él toda la retórica clásica, enseñaba ya que había tres posibilidades de ejecución en la práctica: *scribendo, legendo, dicendo*, lo que lleva a considerar a este autor que los autores protestantes, y en concreto Erasmus Sarcer, cuya obra comenta, lo tomaron de él. Estas consideraciones realizadas en un artículo muy particular me parece que no excluyen que las tres posibilidades prácticas de Quintiliano fueran de uso común en todo el humanismo. Cfr. Dick, J. (1999). "El primer tratado alemán sobre el arte de la oratoria sagrada. El *Pastorale* de Erasmus Sarcer y la retórica clásica", en Murphy J.J. ed.: "*La elocuencia en el Renacimiento*". Madrid, Visor, pág. 276. Cfr. Quintiliano: *Institutio Oratoria*, X, 1.1.

<sup>24</sup> Vergerio, P.P. (1918). *De ingenuis moribus*. Padova, pág 26. Citado por Rodolfo Mondolfo: *Op. Cit.*, págs. 218- 219.

<sup>25</sup> Bacon, F. (1963). *Of the Proficiency and Advancement of Learning*. The Works of Francis Bacon. Vol. III, Ed. by Spedding, Ellis, und Heath, London, Reimp.

### 3. LA FILOSOFÍA RENACENTISTA: ¿ES RETÓRICA?<sup>26</sup>

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>27</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 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>28</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>29</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>30</sup>.

<sup>26</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>27</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.). *Rhetorik als Philosophie: Lorenzo Valla*. Munich.

<sup>28</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>29</sup> Sobre la interpretación platónica de la retórica, que es siempre absolutamente peyorativa, puede verse su diálogo *Gorgias*: 460a-466b.

<sup>30</sup> Cfr. Platón: *Fedro*: 259a -262b.

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>31</sup>,

pero también como la facultad

“[...] capaz de considerar los medios de persuasión acerca de cualquier cosa dada”<sup>32</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 *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>33</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>34</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>35</sup>. En lo que se refiere al Renacimiento, en él 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*.

<sup>31</sup> Aristóteles: *Retórica*, 1355b.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</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>34</sup> Platón: *Fedro*, 259a.

<sup>35</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.

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 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>36</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>37</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.

<sup>36</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>37</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.

Así, podemos decir que la filosofía ha tenido como principal preocupación desde Aristóteles lograr el conocimiento de lo que es (ente) 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>38</sup>. El lenguaje como expresión de lo eterno"<sup>39</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>40</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 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,

<sup>38</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>39</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>40</sup> Descartes, R. (1986). *Discurso del método*. Madrid, Alfaguara, pág. 7, (A-T, VI, 7).

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>41</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>42</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:

*“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>43</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,

<sup>41</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>42</sup> Descartes, R.: *Op. Cit.*, pag. 7, (A-T, VI, 7).

<sup>43</sup> Descartes, R. (1989). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid, Alianza Editorial, Regla III, pág. 72.

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>44</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>45</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 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>46</sup>.

<sup>44</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>45</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.

<sup>46</sup> Grassi, E. *Op. Cit.*, pág. 80.

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>47</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 esta oposición entre las dos tendencias, pero ésta tendrá su eclosión en la Edad Moderna y atravesará la Edad Contemporánea hasta nuestros días.

#### 4. LA TRANSFORMACIÓN RENACENTISTA DE LA FILOSOFÍA

Pero, podemos preguntarnos: ¿la retórica ciertamente busca y expresa la verdad?, ¿cómo, de qué forma?, ¿qué es la verdad para la retórica?

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>48</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 Crisólaras: *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

<sup>47</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).

<sup>48</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.

eruditos italianos, se traslada a Italia y su influencia lleva a Cosme de Médicis a fundar la Academia platónica de Florencia<sup>49</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>50</sup>, y posteriormente uno sobre el mismo tema titulado *Dialecticae disputationes contra aristotelicos* (1499), al que parece hacer referencia Alonso de Herrera en la obra que vamos a comentar. Igualmente pertenecieron a esta tendencia Franciscus Patricius en Ferrara, Pierre de la Ramée en París y Reuchlin en Alemania<sup>51</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>52</sup>.

El problema principal del aristotelismo fue la lucha por el Aristóteles auténtico, contra el Aristóteles escolástico<sup>53</sup> que falseaba sus tesis intentando

<sup>49</sup> Esta Academia, que estuvo abierta desde 1459 hasta 1521, traducía las obras platónicas y luchaba desde éste ideario contra el Aristóteles escolastizado.

<sup>50</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.

<sup>51</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>52</sup> Sobre este tema la obra más clásica es la de Schmitt, Ch. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge, Harvard University Press.

<sup>53</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 natu-*

nciliar peripatetismo y cristianismo. En ese contexto se explica la negación de las tesis teístas, provenientes de Alejandro de Afrodisia, que confunden las aplicaciones aristotélicas llegando a hacer del entendimiento agente un ser espiritual e inmortal que llega a identificarse 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 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 (Magenus), o a los Estoicos, como pedía Justo Lipsio<sup>54</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>55</sup>.

En el platonismo la situación fue totalmente diferente, pero resultó convergente con el aristotelismo. Como pone de relieve Grassi<sup>56</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

*rae ex Aristotele* (1562), *Orationes contra Ramum* (1566), *Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio* (1573).

<sup>54</sup> Cfr. M. Gueroult: *Op. Cit.*, pág. 137.

<sup>55</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>56</sup> Grassi, E.: *Op. Cit.*, ver sobre todo págs. 188 y ss.

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.

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>57</sup>.

<sup>57</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 perspectiva 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

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>58</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, 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

*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 auctores de la Antigüedad, su elegancia en la expresión, su cuidado del estilo, en una palabra, su elocuencia 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 Lingüística 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, Turin Yliopisto.

<sup>58</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'aziome simétrica*". Giannini, S. (1996). "Teoría lingüística e storia della gramática: *l'analogia*", en Mirko Tavoni: *Italia ed Europa nella Lingüística 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 gramática* y *De rhetorica*, y de un *Ars grammatica* atribuible a Julián de Toledo, siglo VII d.C.

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>59</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>60</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 tergiversará 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>61</sup>.

<sup>59</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, esta no servirá para mejorar al hombre en su propio ser.

<sup>60</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.

<sup>61</sup> Trinkaus, Ch.: *Op.Cit.*, pág. 257.

Para Giovanni Pontano<sup>62</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 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>63</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

<sup>62</sup> Pontano, I.I. (1954). *De sermone libri sex*. Ed. de S. Lupi y A. Risicato, Lugano, In Aedibus Thesauri Mundi.

<sup>63</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'educacione in Europa 1400-1600*. Laterza, Bari.

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>64</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.

Veamos ahora la situación de la lógica a fines de la Edad Media y su consideración por los humanistas. La lógica nominalista, *logica modernorum*<sup>65</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>66</sup>. La gramática especulativa pretendía asumir la función de la filosofía y llegó a influir de

<sup>64</sup> Di Camilo, O.: *Op. Cit.*, pág. 56.

<sup>65</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 *lógica antigua* que mantenían una interpretación realista de los universales (*reales*). A los seguidores de la *lógica 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>66</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.

forma decisiva en la lógica orientándola, como *scientia sermonialis* (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 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>67</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 llevarán a establecer la estructura formal de la lengua<sup>68</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 unidad de las *artes sermoniales* (*trivium*) con

<sup>67</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 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>68</sup> Puede consultarse sobre este tema la obra de González, G. (1987). *Dialéctica escolástica y lógica humanística*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

una dirección comunicativa y humana opuesta a la frialdad técnica del nominalismo<sup>69</sup>.

Por esta vía se muestra ya la 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>70</sup>, abre fuego contra Aristóteles y las interpretaciones escolásticas del Estagirita en su *Repastinatio dialecticae et philosophiae*. Ahora, está 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>71</sup>, lo que ha llevado a oscurecer los argumentos; contrariamente su fin es simplificar las formas silogísticas al máximo, para evitar

<sup>69</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>70</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>71</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 apodictico pueden resultar 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

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'oratio cherche à obtenir"*<sup>72</sup>.

Esta misma unidad de retórica y dialéctica propuesta por Valla había sido y fue defendida por Jorge de Trebisonda (1395-1484)<sup>73</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 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, por la reducción de la dialéctica a la retórica, provino de la obra del friso Rodolfo Agrícola (1443/44-1485), quien en su *De inventione dialectica* entiende que en las artes sermoniales la retórica y la gramática deben

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>72</sup> Vasoli, C. (1999). "L'humanisme rhétorique en Italie au XV siècle", en Marc Fumarioli, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*, París, P.U.F., pág. 74.

<sup>73</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.

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>74</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>75</sup>, por la bipartita: *inventio* 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>76</sup>. La intención, originariamente aristotélica,

<sup>74</sup> González, G. (1987). *Dialéctica escolástica y lógica humanista*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, pág. 402.

<sup>75</sup> Aristóteles distinguía claramente entre proposiciones y argumentaciones. Ahora bien, no es que Aristóteles no hablara del término (*ῥπος*) (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. 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>76</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 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

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 un arte al servicio de la retórica, pues pone la *oratio* al servicio de la *elocutio*<sup>77</sup>.

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, confundiéndolo 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 definire 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.

<sup>77</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 inventione 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 hermonicas* 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.

De esta forma comienza el proceso que se ha llamado de *literaturización*<sup>78</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>79</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>80</sup>, como se manifiesta claramente en las dos obras en que se dedica a la exposición de la lógica humanista, más que a la crítica de la dialéctica escolástica. Una de ellas, *Dialectices libri quattor*<sup>81</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>82</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 anti-

<sup>78</sup> Sobre este proceso véase: Florescu, V. (1982). *La rhétorique et la néorhétorique*. París, Les Belles Lettres. Está 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>79</sup> Cfr. Martínez Jiménez, A.: *Op. Cit.*, págs. 26 y ss.

<sup>80</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 la artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura, págs. 413-421.

<sup>81</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 quatuor*, de Juan Luis Vives: una obra desconocida". *Estudios Latinos*, 1994/6, págs. 207-226.

<sup>82</sup> Vives L. (1536). *Rhetorica sive de recte dicendi ratione libri tres*, Basilea, (ejemplar R/30440 de la Biblioteca Nacional de Madrid).

guos, 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>83</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:

*"Iam 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>84</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>85</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 Aristó-

<sup>83</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.

<sup>84</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>85</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.

teles 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 la división de la retórica en cinco partes<sup>86</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.

<sup>86</sup> Como hemos dicho estas partes eran: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *actio* (o *pronuntiatio*) y *memoria*.



## 2. VIDA Y OBRA DE HERNANDO ALONSO DE HERRERA

Hernando Alonso de Herrera, a quien, según narra Antonio de la Torre, se le cambia el nombre en algunas obras:

“[...] las obras en castellano le llaman Fernando Alfonso FERRARA, debido a una mala traducción que se hace de Alvar Gómez, el cual latiniza su apellido en la misma forma: Ferrara”<sup>1</sup>,

vino al mundo en Talavera de la Reina, y según dice Adolfo Bonilla y San Martín, la máxima autoridad en la biografía de este autor renacentista español<sup>2</sup>, tal vez en 1460<sup>3</sup>, dado que según se deduce de lo que señala Alvar Gómez, en su *De rebus gestis Francisco Ximeno Cisnerio*, era ya anciano en 1517 cuando publicó su obra contra Aristóteles, que suscitó las acerbos críticas del

<sup>1</sup> Torre y del Cerro, A. De la (1909). *La Universidad de Alcalá. Datos para su historia*. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 3ª época, tomo XXI, pág. 266. El mismo De la Torre lo llama Fernando ALFONSO de Herrera, lo que señala Esperabé Arteaga, A. (1917). *Historia pragmática de la Universidad de Salamanca*, tomo 2º, Salamanca, Francisco Núñez Izquierdo, pág. 360. Alvar Gómez que lo menciona en la pág. 220 por su nombre completo y correcto, sin embargo, habla en la pág. 120, enunciando señas de identidad que los hacen perfectamente reconocibles, de los hermanos Ferrera (no Ferrara) de Toledo. “Nacieron en Toledo tres hermanos, llamados Ferrera, talentados realmente y perito cada uno de ellos en su arte peculiar”. Gómez de Castro, A. (1984). *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*. Edición de José Oroz Reta. Madrid, Fundación Universitaria Española, libro 2º, pág. 120.

<sup>2</sup> Adolfo Bonilla escribió la única biografía existente de Hernando Alonso de Herrera, junto con su valoración y edición crítica de la obra de este autor, su cita completa es: Bonilla y San Martín, A. (1920). “Un antiaristotélico del Renacimiento. Hernando Alonso de Herrera y su “Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces”. *Extrait de la Revue Hispanique*, tome L, París, págs. 1-135.

<sup>3</sup> La fecha del nacimiento de Herrera es una reconstrucción de Adolfo Bonilla, pues realmente no hay ningún documento que la atestigüe. Véase Adolfo Bonilla: *Op. Cit.*, pag. 3.

catedrático de Teología Egidio Gonzalo y del de Políglota Bartolomé de Castro, ambos profesores de Alcalá<sup>4</sup>.

Su padre fue Lope Alonso de Herrera, como él mismo señala en la dedicatoria de su obra *Disputa contra Aristóteles y sus seguidores*; rico agricultor afincado, según las referencias que luego veremos de su hijo Gabriel, en Talavera. Su madre Juana González<sup>5</sup>, de la que sabemos que ya había muerto en 1528, y tuvo dos hermanos más jóvenes que él: Diego y Gabriel.

De su padre sabemos, según descubrió y documenta Luisa López<sup>6</sup>, que debía ser, aparte de rico hacendado, un hombre leído y estudioso, pues consta que en 1457 era amigo de Alfonso de Palencia (1423-1492), quien estudió en Italia hasta 1453 y fue discípulo de Jorge de Trebisonda e introductor suyo en España, y con el que aún en 1465 seguía manteniendo correspondencia. A Lope de Herrera le dedicó Palencia el primer prólogo de su traducción castellana de la *Guerra et batalla campal que los perros contra los lobos hobieron*, que originalmente había escrito en latín. Allí dice:

*"Mostraste deseo, no ajeno de tus costumbres estudiosas e honestas, muy amado Alfonso de Herrera, que volviese a la lengua vulgar lo que en latín yo compuse"*<sup>7</sup>.

Hernando fue el mayor de los hijos de Lope, el segundo era Diego y el tercero Gabriel. De Diego tenemos pocas noticias. Alvar Gómez lo hace músico y señala que:

*"[...] fue nombrado por Jiménez organista de la capilla de San Ildefonso"*<sup>8</sup>.

Así mismo lo considera Rafael Floranes, claro que fundándose en las afirmaciones de Alvar Gómez<sup>9</sup>. A este respecto, Bonilla y San Martín señala

<sup>4</sup> Cfr. Gómez de Castro, A. (1984). *Op. Cit.*, libro 4º, pág. 220. Cfr. Torre del Cerro, A.: *Op. Cit.*

<sup>5</sup> Si Hernando cita el hombre de su padre en la primera página de la obra que trabajamos: *"Compuesta, dice refiriéndose a la obra, por Hernando Alonso de Herrera, hijo de Lope Alonso de Herrera"*, Gabriel lo cita en su obra (1996). *Agricultura General*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, libro tercero, cap. 2, pág. 147. Al considerar donde y cómo plantar un árbol, recomienda que se vea si esa especie existe ya allí y cómo están los de alrededor, *"...y este aviso, dice, me recuerdo que daba muchas veces Lope Alonso de Herrera mi padre"*.

Según informa Bonilla y San Martín, se conoce el nombre de la madre de Hernando Alonso de Herrera porque Gabriel lo cita en la impresión de su obra sobre agricultura de 1528.

<sup>6</sup> López Grigera, L. (1994). *La retórica en la España del siglo de Oro*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, ver págs. 75, 76 y 77.

<sup>7</sup> Gallardo, B. (1863). *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*. Madrid, Rivadereyra, vol. 2, \*2173.

<sup>8</sup> Gómez de Castro, A.: *Op. Cit.*, pág. 120.

<sup>9</sup> Véase Méndez, F. (1861). *Tipografía española*. Madrid, Hidalgo, pág. 299.

que es muy raro que Lucio Marineo Sículo, que conoció a Diego y lo alababa considerándolo no menos docto que sus hermanos, no diga nada sobre ello. De él sólo se conservan unos versos que acompañaban a las ediciones castellanas (Alcalá, 1530 y 1539) de la *Obra compuesta por Lucio Marineo Sículo, Coronista de sus Magestades, de las cosas memorables de España*:

*“Por honra de España, para escreuir della,  
ya nos embio la fertil Sicilia  
a Lucio Maríneo, de noble familia.  
Con docta eloquentia (y la mostro en ella)  
Con el estos reynos perderan querella,  
La que con el Plinio perdió toda Italia.  
De aca fue Lucano para la Farsalia:  
De alla uino Luciano, muy luzida estrella.”<sup>10</sup>*

Su hermano Gabriel Alonso de Herrera, de quien no se sabe ni cuando nació ni cuando murió, aunque se supone que esta última fecha fuera alrededor de 1546, año a partir del que no hay ninguna corrección más en las ediciones de su obra, debió profesar en religión, pues su hermano pone en boca de El conuenual, en el acto cuarto de la *Disputa contra Aristóteles y sus seguidores*, las siguientes palabras referidas a Gabriel:

*“Passo, señor, que aun vos eclesiástico sois y yo professo en orden sagrada”.*

Fue autor de una famosa obra de agricultura<sup>11</sup> que, según parece por las múltiples referencias en el texto, fue compuesta también en Talavera<sup>12</sup>. Esta obra le fue encargada, según cuenta su hermano, por el Cardenal Cisneros, a

<sup>10</sup> Bonilla y San Martín, A.: *Op. Cit.*, págs. 11 y 12.

<sup>11</sup> Sobre Gabriel y su obra Alvar Gómez señala lo siguiente: *“El tercero, aplicado a la lectura de escritores de agricultura, e inclinado de por sí a la práctica de la misma, resultó muy competente en técnicas del campo. Jiménez le ordenó escribir cuidadosamente sobre el tema para que los hombres, faltos de formación e ignorantes, que trabajaban en la agricultura con métodos completamente inadecuados, tuviesen a mano en lengua vulgar algo que leer y aprender, para que una profesión tan honrada no perciese. Expuso tan bien el tema encargado, que con razón puede competir con quienes escribieron de esta manera en griego o latín. El extraordinario valor de sus escritos es patente por las rápidas ediciones de los libros; pues nuestros hombres los andan buscando siempre con avidez e interés”.* Gómez de Castro, A.: *Op. Cit.*, pág. 121.

<sup>12</sup> Estas referencias en la edición de 1996, ya citada, son las siguientes: al hablar de las vides libro II, 3, dice *“Todos los Agricultores concuerdan, que donde ha sido viña gruessa perdida (que aquí en Talavera llaman herriales) [...]”.* En el mismo libro cap. 21, al hablar de los tiempos de vendimiar dice: *“Aquí en Talavera, y en otras partes usan traer la uva de casa [...]”.* En el libro III, 35, al hablar de las olivas menciona de nuevo a su ciudad diciendo: *“[...] y no sin causa aquí en Talavera vemos plantados granados entre los olivares por los antiguos que devían saber este secreto”.* Y, en el libro IV, 30, menciona, al tratar sobre el poleo, el Reino de Toledo y su villa: *“Plinio dice: que lo mejor que ay en la Europa es lo que ay en la Carpentania, que es esta Provincia del Reino de Toledo, y lo mejor que yo he visto es en esta villa de Talavera”.*

quien se la dedica, y fue publicada por primera vez en 1513<sup>13</sup>. Hoy se considera que no están claros los motivos que llevaron a componer ésta ya famosa obra. En la dedicatoria al Cardenal de la *Disputa contra Aristóteles y sus seguidores* su hermano Hernando (o Fernando) le recuerda que el encargo que hizo a su hermano fue por compasión para con la gente del campo, que cada día cometían más y más errores en el trabajo de la tierra<sup>14</sup>, lo que concuerda con lo que señala Alvar Gómez (ver nota 11). Sin embargo Eloy Terrón<sup>15</sup>, en su prólogo a la reciente edición de esta obra, sostiene que las razones que estimularon a Gabriel Alonso de Herrera a componerla no son claras y, tras desestimar como única razón la obediencia al Cardenal, considera que sus motivos debieron obedecer, por una parte, a circunstancias individuales, como son la de conocer perfectamente la agricultura por ser hijo de un agricultor rico, y la de haber entrado en conocimiento de la agricultura hispanoárabe practicada en Granada. Y, por otra parte, sostiene que también debieron influir en él razones político-sociales, como pudo ser su sentimiento antiseñorial tal vez suscitado por la ruina que la política señorial (la de los nobles, no la de los ricos agricultores que se encargaban personalmente del campo, y a quien también se llamaba señores) de los siglos XIV y XV, había causado en la agricultura. El juicio que el trabajo de Gabriel le merece a Terrón es el de que su *Agricultura* se halla inscrita en el clima de entusiasmo por lo clásico desencadenado por el Renacimiento italiano, que llevó a resucitar a los geopónicos clásicos (Columela, Varrón, Plinio, Virgilio, etc.). Tras estas aseveraciones considera a Gabriel:

*“el último geopónico de la tradición greco-romana y no “el padre de la agricultura moderna” como se le ha llamado con exceso de entusiasmo y de patriotismo”*<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> La primera edición de esta obra decía: *Obra de Agricultura, copilada de diversos autores...de mandado del muy ilustre y reverendísimo señor el cardenal de España, arzobispo de Toledo*. Alcalá de Henares, Arnao Guillén de Brocar, ciudadano en Logroño, 1513.

Otras ediciones de la misma obras son: Toledo, 1520. Alcalá, 1524. Zaragoza, 1524. Logroño, 1528. Alcalá, 1539. Toledo, 1546. Toledo, 1551. Venecia, 1557 (dos ediciones, en latín). Venecia, 1563. Venecia, 1568 (en italiano). Medina del Campo, 1569. Venecia, 1577. Alcalá, 1584. Venecia, 1592 (en italiano). Madrid, 1598. Pamplona, 1605. Madrid, 1620. Venecia, 1633 (en italiano). Madrid, 1643. Madrid, 1645 (dos ediciones). Madrid, 1646. Madrid, 1673. Madrid, 1677. Madrid, 1768-75 (compendio). Madrid, 1777. Madrid, 1790. Madrid, 1818-19, 4 vols. con adiciones de la Real Sociedad Económica Matritense. Madrid, 1996.

<sup>14</sup> “[...] cuando vos, como buen pastor, aviendo compasión de la gente del campo que cada día, por no saber granjear la tierra, hazian mill erradas, diste cargo a mi hermano Gavriel que de muchos autores latinos compusiesse en castellano una *Agricultura*”. Alonso de Herrera, H.: *Disputa contra Aristóteles y sus seguidores*. Prólogo. Cursivas y redondas están invertidas en cuanto al texto.

<sup>15</sup> Cfr. Alonso de Herrera, G.: *Op. Cit.*, págs. 27 y 28.

<sup>16</sup> Alonso de Herrera, G.: *Op. Cit.*, pág. 30.

Lo cierto es que mientras a Alvar Gómez y a Bonilla y San Martín la *Agricultura* de Alonso de Herrera les suscita un gran entusiasmo<sup>17</sup>, no sucede lo mismo con Eloy Terrón quien intenta mostrar los límites que corresponden a esta obra.

Los primeros se deshacen en elogios. Alvar Gómez, señala el extraordinario éxito de la obra de Gabriel; Bonilla, que se suma a las propias palabras de Gabriel en el prólogo, indica que fue el primero en castellano en poner reglas y arte a la agricultura, y cita los encomios y alabanzas que le otorgó la Real Sociedad Económica Matritense en 1819, por sus descubrimientos en el tratamientos de plantas y árboles, que pueden compararse con los de la ilustración moderna.

El segundo, Terrón, considera que Herrera utilizó para la elaboración de su obra modelos antiguos llenos de errores y supersticiones, que él acepta sin dudar un momento de ellos inmerso en el clima de exaltación cultural y entusiasmo por todo lo greco-latino. Que sus conocimientos de los geopónicos árabes eran muy limitados y que no vislumbró ni por asomo las tendencias de la agricultura moderna europea. Sin embargo, Terrón intenta salvar a Herrera entendiendo que su libro es fruto de una cultura, la nuestra, que se ocupa de los poetas, pero no de los técnicos; y, como técnico, califica a Gabriel de hombre esforzado por hacer una buena obra de la que incluso hoy podrían aprender mucho nuestros campesinos:

*"[...] un hombre que entregó sus esfuerzos y su entusiasmo a poner en un castellano, ingenuo y vacilante, lo que venían haciendo secular, milenariamente los labradores de las ásperas tierras de la Meseta...Y recogió con tanto esmero y fidelidad los nombres de plantas, utensilios y herramientas, los procedimientos y maneras para realizar faenas agrícolas, que más de cuatro siglos después nuestros campesinos podrán reconocerse en el lenguaje de Herrera e, incluso, podrán haber aprendido bastante de él"*<sup>18</sup>.

Reconoce justamente que, todavía antes de la última guerra civil, la *Agricultura* de Gabriel estaba en ejercicio, pero seguidamente señala que esto es:

<sup>17</sup> Bonilla dice que el libro de Herrera es "*fruto de la experiencia propia y de la ajena, está llena de útiles advertencias, y es todavía digno de consulta*". Al evaluar la posible condición estética de la obra, la consideración del paisaje como un objeto bello, nos dice que la obra "*revela más bien el sereno estoicismo, el profundo sentido ético, y la resuelta objetividad del alma castellana, que el entusiasmo místico naturalista de un San Francisco, la sensibilidad de un Eneas Silvio, o la visión pictórica de un Aretino*", pero que "*Herrera, que ha leído a Virgilio, no desconoce aquel maravilloso elogio del campo que figura al final del segundo libro de las Geórgicas*", aunque sin embargo el autor ve ante todo en la práctica de la agricultura la "*vida sancta, segura, llena de inocencia, ajena de pecado*"; en que el campo quita la ociosidad dañosa, conserva la salud; y está exento de rencores y enemistades [...]" Bonilla y San Martín, A.: *Op. Cit.*, págs. 14 y 15.

<sup>18</sup> Edición de la *Agricultura* citada, prólogo, pág. 37.

"[...] no porque él fuese el padre de la agricultura moderna, sino porque fue el que primero, y el que con más amor recogió lo esencial de la agricultura española"<sup>19</sup>.

Los tres hermanos debieron estar realmente unidos, pues Gabriel cita también a su hermano Diego, a quien curiosamente apellida en su obra: Hernández de Herrera, sin especificar a qué se debe este cambio en el apellido<sup>20</sup>. Así mismo, Hernando no sólo alaba ante el Cardenal a su hermano Gabriel, sino que también hace intervenir a sus dos hermanos en su obra, a Diego como uno de los personajes (venturoso vencedor en la disputa) en el acto segundo, sosteniendo las tesis aristotélicas el Maestre Pedro, autor de diversas *Summulas*. Hernando dice de su hermano que es oyente suyo, y que no quiere hablar más de sus méritos porque no le reprochen no hacer honor a la verdad al tratar a alguien de su misma sangre:

*"No les pudo sufrir sus lenguas Diego Herrera hermano y oyente mío -cuyas loas al presente no digo, porque no me reprueve por testigo de casa, que finjo algo mío, aficionado a la carne y a la sangre-"*.

Gabriel interviene en el acto cuarto también como mantenedor de la tesis victoriosa, y su oponente es El conventual.

Gabriel debió viajar por gran parte de España, Francia e Italia, adquiriendo al igual que su hermano una vasta cultura. Su hermano Hernando lo confirma, en el acto cuarto, con estas palabras:

*"Gabriel de Herrera, después de aver peregrinado por estudiar assí en las partidas de Italia como de Francia, parió un especial libro de agricultura, de que días avie que andava preñado, sacando diversas leyendas, de latinos auctores y moriscos [...]"*.

Por recuerdos que el mismo Gabriel manifiesta en su *Agricultura* y por otras noticias aportadas por la investigación de Bonilla y San Martín, sabemos a ciencia cierta que estuvo en Córdoba y en Granada, parece que como protegido del arzobispo D. Hernando de Talavera, y que en sus viajes por Italia estuvo a ciencia cierta en Mantua y en Roma<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Gabriel Alonso de Herrera, en su *Agricultura General*, ya citada., libro IV, cap. 34, nota a pág. 315, cuenta como su hermano "señor bachiller Diego Hernández de Herrera" le dio una receta sobre las virtudes del romero, pues sabía que él andaba sobre las que tenía un moro. Bonilla cuenta también que entre las citas de la *Agricultura*, en la edición de 1818, hay una sobre su otro hermano Hernando Alonso de Herrera, la referencia es (III, 37), y la cita dice "Y aun el señor Maestre Hernando Alonso de Herrera, mi hermano, en lugar de agua salada, hizo regar unas palmas que había en su casa puesto, toda una Cuaresma, con agua de pescado, y les iba muy bien con ello". En la edición de la *Agricultura* que venimos citando no existe esta referencia a su hermano Hernando.

<sup>21</sup> En el libro III, 32 de su *Agricultura* Gabriel dice que él vio transplantar los cidros, limas y azamboas en Córdoba. En el libro IV, 34, en la nota a la pág. 315 (ed. citada) señala

Podemos suponer también, por la referencia que nos ofrece Hernando en el acto sexto, que durante la época en que escribió esta obra Gabriel o su otro hermano, Diego, vivía en Alcalá. En el texto ciertamente no se indica qué hermano era el que allí vivía, por lo que pudo ser cualquiera de ellos. Bonilla pone entre interrogaciones la posibilidad de que fuera Diego, pero lo mismo pudo ser Gabriel, es más, como el texto se refiere a que envió su obra a su hermano con el fin de intentar imprimirla allí, dado que Gabriel era más próximo a estos menesteres, habría que inclinarse por esta posibilidad. Dice así el texto al que me refiero:

*"Quando yo enbí esta obrezilla a mi hermano, que bive en Alcalá, con deseo de que allí se imprimiese".*

Si Gabriel adquirió en Italia una profunda preparación cultural, también la tuvo el hijo de Hernando, Lope Alonso de Herrera, que debió nacer en Sevilla a principios del siglo XVI (en 1501) y que fue muy conocido en la época por haber compuesto, cuando tenía veintinueve años, una *Oratio*, cuyo título completo es *Oratio de studiis humanitatis*, dedicada al sobrino del Cardenal Cisneros, Benito Jiménez de Cisneros. La pronunció en la Universidad Complu-

que estando él en Granada conoció a un moro que tenía recetas sobre el romero. En el libro III, 23, hablando de los duraznos, priscos y melocotones y describiendo qué se hace para conseguir que nazcan colorados dice "[...] y destes colores he visto esta fruta en Italia". En el libro I, 4, al hablar de las formas de hacer canales para regadío dice: "[...] y yo ví en Italia, en tierra de Mantua, que donde avía tales lagunas...se hicieron tales sangraderas". En II, 33, al explicar como se hace el vinagre, dice: "Otros hacen vinagre de flor de sauco, como yo ví en Roma [...]". En el libro II, 18, al hablar de los cerezos dice que estando en Roma vio como se conseguían buenas cerezas allí donde antes no se daban. En V, XXIV, explica como vio engordar a los palomos en Roma.

Se sabe que Gabriel se dedicó prácticamente siempre a problemas de agricultura, que estuvo en Granada y que conoció la agricultura musulmana, para comprobarlo tenemos las citas claras de su libro y las referencias en el prólogo de dicha obra a esa agricultura. Otras noticias sobre este hecho que aporta Bonilla y San Martín las recojo en sus líneas generales por su importancia sobre el tema. Cuenta este autor, en la biografía ya citada de Hernando Alonso de Herrera, que en la edición de la *Agricultura* de 1818-19 la Real Sociedad Económica Matritense recogió interesantes datos facilitados por D. Cayetano Segura sobre unas cuentas que datan de 1502, en que consta una partida de novecientos treinta y cinco maravedís invertidos en gobernar el Carmen Alto, según disposición del bachiller Herrera, comensal del señor Arzobispo (D. Hernando de Talavera), a quien se llama "*gran observador y curioso en materia de plantas*". Hay otra partida de 1503 de tres mil diez y ocho maravedís, que invirtió el Sr. Alonso de Herrera en plantar varios árboles frutales en el Carmen Alto del Argibillo. Esta vez se dice que Alonso de Herrera es muy "*entendido en agricultura, y ha aprendido tanto de los moros en esto de mezclar unos árboles con otros*". En el testamento de D. Diego de Raya, primer Deán de Guadix, que data del 12 de febrero de 1528, se señala que Gabriel Alonso de Herrera le plantó y gobernó una huerta cuando estuvo allí.

tense, y en ella enaltecía el estudio de los textos y el estilo de los antiguos, así como todo lo que estuviera relacionado con los estudios humanísticos, al tiempo que lanzaba una diatriba contra las ciencias.

Sobre Lope de Herrera se encuentran testimonios en Lucio Marineo Sículo: *Opus de rebus Hispaniae memorabilibus* (Alcalá, Miguel de Eguía, 1530), que alaba al joven por su erudición. Alonso García Matamoros en su opúsculo titulado *De adserenda hispanorum eruditione, sive de viris Hispaniae doctis narratio apologetica*, se refiere a la falta de claridad de la *Oratio* de Lope, que achaca a su estilo afectado:

“At Lupus Herrera...: nam Orationem..., tametsi parum luculentam propter stili adfectionem [...]”<sup>22</sup>.

Y, por último, Bartolomé Gallardo en su *Ensayo de una Biblioteca española* considera que la *Oratio* de Lope es una diatriba contra las ciencias, que se parece al estilo de Rousseau<sup>23</sup>. Adolfo Bonilla reacciona contra esta forma de entender la obra de Lope, entendiéndolo que si en ella existe imitación, no cabe duda de que es de la obra de Erasmo *Elogio de la locura*. Considera que hay pasajes en que quedan perfectamente recogidas las palabras del mismo Erasmo, y, en este sentido, cita dos pasajes: uno en el que se afirma que en la sabiduría hay buena parte de locura, y otro en el que se censura las deshonestas costumbres de los frailes. Este testimonio le basta a este autor para considerar que Lope, como su padre, fue un ferviente seguidor de las tesis de Erasmo.

De la juventud de Hernando de Herrera no se sabe más que debió estudiar en Salamanca, que después se trasladó a Granada y posteriormente a Sevilla, donde nació su hijo. Durante su estancia en Granada conoció al Comendador Hernando Núñez, según dice en el sexto acto de la obra que vamos a comentar<sup>24</sup>, y en donde realiza un gran elogio de él señalando que

<sup>22</sup> García Matamoros, A. (1769). *Opera Omnia*, Madrid, A. Ramírez; pág. 54.

<sup>23</sup> Cfr. Gallardo, B.J.: *Op. Cit.*, vol. 3, \*198-\*199.

<sup>24</sup> “Hernando Nuñez, que por otro nombre se dize Comendador, ombre nascido para las letras y saber... Quando ambos a dos, el y yo, estávamos en Granada [...]”. Alonso de Herrera, H. *Disputa contra Aristóteles y sus seguidores*. Acto sexto.

Según lo que recoge De la Torre, Hernán Núñez de Guzmán, llamado también Núñez de Valladolid, el Pinciano y el Comendador Griego, fue llamado por Cisneros para inaugurar la Universidad de Alcalá ocupando una cátedra de Gramática. Al dejar la cátedra de Griego Demetrio de Creta, fue nombrado regente de dicha cátedra; esto sucedió el 8 de mayo de 1519, pero se puede suponer que él estaba en Alcalá poco después de 1508. Cfr. Torre y del Cerro, A. De la: *Op. Cit.*, pág. 274.

conocía tantas lenguas como Pico della Mirandola; el Cardenal Cisneros le dio también un importante cargo en Alcalá.

De su estancia en Sevilla sabemos que dedicó una de sus más importantes obras, el opúsculo *Tres personae*, al cardenal Diego Hurtado de Mendoza<sup>25</sup>, que fue creado Cardenal en 1500 y murió en Tendilla en septiembre de 1502, por lo que puede deducirse, que entre esas fechas fue escrita la dedicatoria de Herrera. Este opúsculo, cuyo título completo es: *Breuis quedam disputatio de personis nominum, pronominum et participiorum, aduersus Priscianum grammaticum*, y que fue publicado sin fecha<sup>26</sup>, es una invectiva contra el gramático Prisciano, de quien se dice que afirmaba que en latín todos los nominativos pertenecían a la tercera persona, excepto *ego*, que es de la primera, y *tu*, que es de la segunda, y que todos los vocativos pertenecen a la segunda persona<sup>27</sup>. Herrera defiende que esta afirmación no se sostiene, pues en cuanto se atiende a la concordancia de los nominativos con los verbos, se observa que un verbo en primera persona no puede concordar con un nominativo en tercera. A una conclusión equivalente llegará también el Brocense.

Tras la publicación de esta obra se sabe que debió permanecer unos años en Córdoba, pues en una carta a Marineo Sículo, que debe ser del año 1510, se refiere a los años anteriores que pasó en dicha ciudad<sup>28</sup>.

Las noticias que tenemos de Herrera entre los años 1508 a 1510 provienen del epistolario de Lucio Marineo Sículo. Éste cuenta en una carta que escribe a Herrera, fechada el cinco de abril de 1509, que el siete de julio del

<sup>25</sup> Diego Hurtado de Mendoza era hermano de D. Pedro González de Mendoza, Cardenal Arzobispo de Toledo y fue Arzobispo de Sevilla desde 1486 hasta 1500, en que fue hecho Cardenal de Santa Sabina.

<sup>26</sup> Bonilla asegura que la publicación de este opúsculo debió llevarse a cabo antes del 12 de septiembre de 1502 (fecha en la que murió Diego Hurtado de Mendoza). Cuenta también que poseyó un ejemplar D. Fernando Colón, que lo adquirió en Alcalá en 1511 por diez maravedís. E igualmente dice que existe otra edición de 1527. Bonilla y San Martín, A.: *Op. Cit.*, pág. 16. Recientemente a sido reeditado por Antonio Ruiz Castellanos: Alonso de Herrera, F. (2002). *Sobre la persona gramatical*. Cádiz. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz y Diputación Provincial de Toledo. En ésta edición se reseñan las dos ediciones anteriores: La Hispalense de 1502, según la conjetura que nace de la dedicatoria, pero a la que otros autores fechan en 1496 y en 1500. La Complutense de 1527.

<sup>27</sup> El texto dice «*Omnis, inquit ille, nominatiuus est tertiae personae, praeter 'ego' quod est primae, et 'tu' quod est secundae, et omnes uocatiu, qui sunt secundae personae*», haec Priscianus. Alonso de Herrera, F. (2002): *Op. Cit.*, pág. 8. Antonio Ruiz Castellanos sostiene en su Prólogo que "No se encuentra esa afirmación que pone en boca de Prisciano, tal cual, textualmente en ningún lugar de su obra. Pero indudablemente y por doquier se encuentran enunciados equivalentes". Alonso de Herrera, F.: *Op. Cit.*, pág. 22.

<sup>28</sup> Ver en el Apéndice la Carta de Herrera a Lucio Marineo Sículo. En esta carta Herrera dice que respondió inmediatamente a la carta que recibió de Lucio Marineo Sículo desde Zaragoza el verano anterior. Como la carta de éste está fechada en 1509, la carta que escribe Herrera debió ser del verano siguiente, 1510.

año anterior, por consiguiente 1508, se hallaba en Zaragoza, solo y sin conocer a nadie, enviado por el rey Fernando de Aragón para traducir al latín fragmentos del libro *Sobre los primeros reyes de Aragón*<sup>29</sup>, cuando recibió la visita de un discípulo de Herrera: Alfonso Segura. Súculo se deshace en alabanzas sobre la buena preparación recibida por éste y sobre sus muchas virtudes personales y culturales, para seguidamente pasar a alabar directamente al propio Hernando por su conocimiento y erudición en la lengua latina, dejando entrever, por otra parte, que sus conocimientos no van a la par con su fortuna. Escribe las siguientes palabras:

*“Pero no puedo dejar de expresar lo que he dicho hace poco a muchos nobles de Aragón cuando la ocasión se me ha presentado. Pues cuando me preguntaron algunos de ellos si alguien podía aventajarte en el conocimiento de la lengua latina en España, les di esta respuesta: si alguien no palideciera de ser comparado con Hernando de Herrera, o es que no lo conocía, o que no se había probado a sí mismo. Ante Herrera pueden ciertamente retroceder italianos y todos los españoles, al punto de que si España habiendo parido un Herrera hubiera añadido otro, no tendría una, sino dos lumbreras de la lengua latina*<sup>30</sup>.

Herrera, que respondió inmediatamente a esta carta, vuelve a escribir a Lucio Marineo Súculo al verano siguiente. En esta carta dice que él tiene una doble profesión la de gramático, y la de retórico a la que tiene que dedicar siete horas diarias, de forma que no tiene tiempo alguno para sus estudios.

En otra carta de Marineo a Herrera, que no tiene fecha, se cuenta que en casa de Luis Sánchez, tesorero del rey, le dieron su carta, la alegría que ésta le produjo y cómo fue leída por el propio Sánchez, y los elogios que le dedicó por su magnífica factura, alabanzas que el humanista indica son muy de agradecer, pues el tesorero del rey, aún siendo muy joven, es un buen conocedor del arte retórica. También cuenta Marineo que había recibido, y dado a leer a Luis Sánchez, una obra de Herrera sobre las hazañas del Conde de Cabra (Diego Hernández; la obra parece que se tituló *De rebus comitis Caprensis*), que fue uno de los actores más importantes en los tumultuosos acontecimientos andaluces tras la muerte de Isabel la Católica. Esta obra está hoy perdida. Por último, le recomienda que escriba a Luis Sánchez, por la ayuda que le puede suponer, y termina la carta con una alusión a una obra de Herrera, *Notas de gramática*, que hoy tampoco conservamos, a no ser que sea el mismo comentario a las *Elegantiae* de Valla, del que hablaremos.

<sup>29</sup> Adolfo Bonilla nos indica que el eminente humanista Lucio Marineo Súculo, que además era entonces cronista del rey, se hallaba en Zaragoza para componer la obra *De genealogía Regum Aragonum* “[...] que publicó el alemán Jorge Coci el 30 de abril de 1509”. Véase Bonilla y San Martín, A.: *Op. Cit.*, pág.4.

<sup>30</sup> Ver las cartas en el Apéndice.

Se conserva también la carta de Herrera a Luis Sánchez en la que aquel se deshace en elogios hacia Marineo, el padre de Luis Sánchez y para con éste mismo.

En 1499 concede Alejandro VI una bula para la fundación de la Universidad de Alcalá, que era patrocinada por el Cardenal Cisneros. En el año 1509 se abren cinco Facultades que fueron las de Artes y Filosofía, la de Teología, la de Derecho Canónico y la de Letras, que sólo en esta Universidad adquirió la categoría de Facultad, y su desarrollo llegó a tal grado que se ha llegado a decir que el nivel que en ella adquirió el estudio de la lenguas clásicas y de las lenguas orientales significó un magnífico anticipo de la cultura literaria actual de la Universidad<sup>31</sup>. Hernando Alonso de Herrera cuenta, en el prólogo a la *Disputa contra Aristóteles y sus seguidores*, que él fue el primer invitado de Cisneros para formar parte de los profesores de la Facultad de Letras. En efecto, en medio de las grandes alabanzas que dedica al Cardenal franciscano, Herrera señala que es tal su condición de mecenas, y de patrono de las letras en su tiempo, que todos en las artes liberales deberían dedicarle sus obras, y añade:

*"[...] mayormente yo, que fui el primero que por cartas de vuestra Señoría, fui convidado a echar los cimientos de las letras oratorias en vuestra Universidad"*.

Así, ante la invitación del Cardenal, Herrera se trasladó a vivir a Alcalá, en donde al parecer fue uno de los profesores que inauguraron la Facultad de Letras de dicha Universidad, y donde debió comenzar a impartir docencia en las cátedras de Retórica y Gramática a partir de 1509 hasta 1512, pues el 5 de enero de 1513 fue declarada vacante su cátedra en dicha Universidad, que como se sabe pasó a ocupar Antonio de Nebrija.

La mayor parte de estos datos los tenemos gracias a Antonio de la Torre, quien cuenta en su obra sobre Alcalá que Herrera estaba:

*"Incluido en la nómina de 1509-1510, sin indicar el salario ni la cátedra que ocupaba, aunque se precisa que era de Retórica en varias partidas de la cuenta del mayordomo, de las que también se deduce que además de su sueldo en metálico se le daban en especie treinta fanegas de trigo al año. De 1510-1511 no hay datos referentes a él. En*

<sup>31</sup> Urriza, J. (1941). *La preclara Facultad de Artes y Filosofía en el siglo de Oro (1509-1621)*. Madrid, C.S.I.C., pág. 22. La Universidad de Alcalá obtuvo la bula de su fundación del Papa Alejandro VI el día 13 de abril de 1499, pero realmente las Facultades no abrieron sus aulas hasta el curso 1508-1509. Juan Urriza llega a decir que aunque la mayoría de los historiadores considera que el curso de 1508-1509 fue el primero, realmente *"hay que fijar como primer curso universitario el de 1509-1510"*. Alega dos razones: 1. que no constan pagos a los catedráticos en los años anteriores. 2. que las constituciones de la Universidad y del Colegio se promulgaron el 22 de enero de 1510, y añade: *"caso de haber comenzado a funcionar la Universidad en octubre de 1508, habría estado sin ordenación durante quince meses, cosa que parece inadmisibile"*. Ver Urriza, J. *Op. Cit.*, pág. 22.

<sup>32</sup> Torre y del Cerro, A. De la: *Op. Cit.*, pág. 266.

1511-1512 figura en las ausencias. En 1512-1513 dejó de pertenecer a la Universidad según consta en el siguiente asiento: "Cátedra de Herrera. Vacóse la cátedra de Rhethórica cinco de Enero de dXIII."<sup>32</sup>.

Efectivamente es cierto que en la nómina de Regentes de 1509-1510 figura Herrera, del que se dice que:

*"Al bachiller Herrera, le libramos la mitad de su cátedra en fin de Abril."*<sup>33</sup>,

pero ésta es la única nómina que registra De la Torre por lo que no podemos comprobar la veracidad de lo que él nos dice sobre las otras nóminas; sin embargo, en la relación de las cátedras que el mismo De la Torre hace pública en su obra se da cuenta de que Herrera ocupó la cátedra del Alcalá durante los años 1509-1510, 1510-1511, 1511-1512 y 1512-1513, en el año 1513-1514 figura ya *Lebrixa*.

Respecto de la situación económica de Herrera hay algo más que decir. De la Torre, en la misma obra, recoge datos de una carta de Juan Martínez de Cardaña al Cardenal Cisneros, escrita el 3 de noviembre de 1511, en que aquel solicita ayuda económica para Herrera, por lo que se deduce que no debía ser muy alto su sueldo:

*"El bachiller Errera ley aquí en el Colegio (de San Ildefonso) una Retóryca (debe referirse al "Opus absolutissimum rhetoricum" de Jorge Trapezuncio con adiciones de Herrera, reeditado aquel mismo año de 1511 en Alcalá) que a echo inpremir de nuevo; oyendole muchos y aprovecha, Acuerdese V. S<sup>a</sup>. del, y azerle alguna merced, que tiene nesçesydad"*<sup>34</sup>.

Sin embargo, contrariamente a estos datos, Alvar Gómez de Castro manifiesta que el Cardenal Cisneros concedió para la cátedra que ocupó Herrera el privilegio de estar dotada de por vida, mientras todas las demás cátedras se proveyeron sólo por cuatro años, al término de los cuales salían de nuevo a concurso. ¿Por qué, entonces, podemos preguntarnos, dejó su plaza vacante y pasó a ocuparla *Nebrija*?, hoy por hoy no tenemos respuesta para esta pregunta<sup>35</sup>

<sup>33</sup> *Ibid.*, Apéndice IV, pág. 418.

<sup>34</sup> *Ibid.*, Apéndice II, pág. 414.

<sup>35</sup> "Jiménez concedió a la cátedra de retórica un privilegio tal que el que fuera nombrado catedrático en ella conseroaría su cargo mientras viviera, a no ser que surgieran algunos motivos que le obligaran a cesar en dicha cátedra. En las otras cátedras, para que los catedráticos se vieran obligados a cumplir su oficio y obligación con más esmero, dispuso que, terminado el espacio de cuatro años, se sometieran al examen de un nuevo concurso, y se presentaran de nuevo como candidatos....No me consta absolutamente qué razón pudo haber para que en la cátedra de Retórica se siguiera un sistema distinto; lo único que se puede conjeturar es que...de siempre han sido escasos los hombres sobresa-

Durante los años que se supone estuvo en Alcalá, concretamente en el año 1511 y en la imprenta de Guillermo Brocar, Herrera publica su edición con adiciones de la retórica de Jorge de Trebisonda, su título fue: *Opus absolutissimum rhetoricum Georgii Trapezuntii cum additionibus Herrariensis*, este libro parece que era usado por Herrera en sus clases de retórica en Alcalá. Luisa López nos cuenta que en la dedicatoria de esta obra al Cardenal Cisneros, Herrera señala la importancia de este retórico a cuyas clases en Roma, a las que le había invitado el papa, asistían estudiantes internacionales: itálicos, hispanos y galos<sup>36</sup>. Señala que Herrera alega hasta motivos prácticos para fundar sus alabanzas:

[...] el tratado del cretense, alega Herrera según Luisa López, es menos farragoso que las instituciones de Quintiliano, y más explícito que Cicerón... (y se pregunta esta autora) ...¿Tendría alguna relación esta estima por Trapezuncio del primer catedrático de Retórica de Alcalá con la amistad de su padre con Alfonso de Palencia?<sup>37</sup>.

Parece, es decir, es al menos verosímil, que de Alcalá Hernando se trasladará a la Universidad de Salamanca, y que desde 1513 en que deja su cátedra de Alcalá, hasta 1517, fecha de la "*Disputa contra Aristóteles y sus seguidores*", ocupara la cátedra que Nebrija dejó vacante en dicha Universidad al trasladarse a la de Alcalá para ocupar precisamente la cátedra de Retórica de Herrera. Con seguridad sólo sabemos por los libros de cuentas que allí estuvo los años 1518-1519. Esperabé Arteaga nos da esta noticia de la forma siguiente:

"Herrera (Fernando). Maestro en Artes. Debe ser el mismo que Torres (A. de la), llama Fernando Alfonso de Herrera, que dejó de ser catedrático de Retórica en la Universidad de Alcalá el 5 de Enero de 1513, y tal vez sucesor de Lebrija en la cátedra de Retórica en nuestra Universidad, aunque los datos más antiguos que tenemos son los libros de cuentas de 1518-19 en los cuales figura como catedrático de Retórica"<sup>38</sup>.

Entre estos años Herrera debió publicar otra de sus importantes obras, la *Expositio linguae latinae* de Lorenzo Valla. De ella nos cuenta Bonilla y San

lientes en toda clase de temas pero aún más escasos en la elocuencia." Gómez de Castro, A.: *Op. Cit.*, págs. 220 y 221.

<sup>36</sup> "Porque (Trapezuncio) fue invitado por el papa Eugenio IV con excelente salario, para enseñar a la juventud romana: de lo cual son testigos los muchos, ya itálicos, ya hispanos, ya galos, que escuchan su rigurosísima doctrina". "Nam ab Eugenio IV potifice maximo cum honestissimo salario ut iuventutem romanam doceret: invitatus est. Cuius castigatissiman doctrinam multi tum itali, tum hispani, tum galli auditores testantur". Alonso de Herrera, F.: *Opus absolutissimum rhetoricorum Georgii Trapezuntii cum additionibus herrariensis*. Alcalá, Brocar, 1511, (fol. Aiiir). Citado por López Grigera, L.: *Op. Cit.*, pág. 75.

<sup>37</sup> López Grigera, L.: *Op. Cit.*, págs. 76 y 77

<sup>38</sup> Esperabé Arteaga, E. (1917). *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*. Salamanca, Francisco Núñez Izquierdo, pág. 360.

Martín que su primera edición debió ser anterior a 1516, pues D. Fernando Colón adquirió un ejemplar en esa fecha en Medina del Campo<sup>39</sup>, y que debió ser reimpresa en Alcalá en 1527.

La *Expositio* debió nacer de la lectura que Herrera, siguiendo la costumbre de los catedráticos de *Gramática* de la Universidad de Salamanca, haría en sus clases de esta obra de Lorenzo Valla. Este hecho parece corroborarse en la explicación que nos da Domínguez Reboiras, quien va mucho más allá y se atreve a afirmar que realmente Valla entró oficialmente en Salamanca por obra de Herrera. En efecto, este autor, apoyándose en que en el Estatuto de la Universidad de Salamanca de 1561, Título 14, se dice que:

*“los cathedaticos de prima Gramática, han de leer media hora de Laurentio Valla, y en la otra hora, un poeta o historiador, cual el Rector les assignare ad vota audientium”*,

y que en los estatutos anteriores no se habla de esta lectura, sostiene que hay que entender que lo que ese Estatuto recoge es realmente una práctica sostenida durante mucho tiempo, hasta el punto de que se puede suponer que realmente la doctrina de Valla había entrado ya en Salamanca con Nebrija, pero que la base de la prescripción del Estatuto de 1561 ha de buscarse en Hernando Alonso de Herrera, quien se esforzó en introducir las ideas de Valla en la Universidad<sup>40</sup>.

La obra de Herrera no comenta todo el texto de las *Elegantiae*, y en los pasajes que lo comenta no se limita a reproducir y anotar el texto, sino que incorpora opiniones propias sobre los temas tratados que son de gran interés, y no sólo para el conocimiento de la obra de Valla, sino también para el conocimiento de la lengua latina y sus implicaciones filosóficas. Bonilla y San Martín pone de relieve los pasajes más destacados en que Herrera se aparta de la doctrina de Valla, estos son: en el Cap. XV, la doctrina de los superlativos, respecto de los que juzga que no hay tres grados de comparación, pues los grados son infinitos. En el Capítulo C, la consideración de que *est, erat*, cuando es impersonal se construye con genitivo, y no con ablativo; así se dirá: *est Petri*

<sup>39</sup> Adolfo Bonilla incluye en su biografía de Herrera la descripción que Colón hace de esta obra en el número 2723 de su *Regestrum*: “*Expositio Laurentii Vallensis, vel elegantia linguae latinae, edita per Ferdinandum Alfonsum Herrariensem, cuius epistola 1.: “Paternus celus.” Opus 1.: “Mittit epistolam Ionnem Tortellinus”. D.: “Dimidium dumtaxat.” In fine est Didaci Alcocer Carmen. 1.: “Quisquis adhuc gente aliud talafa gallici (sic)”. Impr. Salmanticae. Per Laurentium Leon de Deis., Costo en Medina del Campo un real, por julio de 1516. Es en fol., 2 col.”. En Bonilla y San Martín, A.: *Op. Cit.*, nota 1 a página 22.*

<sup>40</sup> Cfr. Domínguez Reboiras, F. (1998). *Gaspar de Grajal (1530-1575)*. Anschendorff, Münster, págs. 179-180. Se apoya este autor para sostener su tesis precisamente en la publicación de la *Expositio* por Herrera.

*legere*, y no *est mea legere*<sup>41</sup>. Bonilla señala además que la *Expositio* es interesante también en cuanto inserta las correspondencias castellanas para los términos clásicos que Valla emplea.

A estos comentarios es necesario añadir que en el Capítulo XV, aparte de la preocupación por los grados de comparación en que se fija Bonilla, hay un texto de particular interés para el conocimiento del tema que tratará en su obra contra Aristóteles; se trata de la distinción entre cantidad discreta, para la que aprueba en latín el uso de *omnes*, como en *omnem panem comedi*, y cantidad continua, que requiere el uso de *totum*, como en *totum panem comedi*.

Herrera, que en todo su comentario a las *Elegantiae* deja siempre claro su independencia de criterios, llega incluso a mostrar que en ciertos temas Valla no conocía el problema a fondo y que por tanto sus invectivas contra algunos autores estaban fuera de lugar. Por todo ello, el juicio que esta obra le merece a Bonilla es el siguiente:

*"La Expositio, en suma, merece todavía leerse, y legítimamente puede honrarse con ella la historia de las humanidades en España"*<sup>42</sup>.

La *Expositio* concluye con unos versos de Diego de Alcocer que, como hemos dicho, fue uno de los discípulos de Herrera. En la dedicatoria de los versos reconoce a Herrera como su preceptor y maestro, en cuya alabanza los escribe.

La víspera del Corpus Christi de 1517 (10 de junio), es la fecha en que Herrera concluyó, según él mismo data su obra, la *Disputatio Adversus Aristotelem Aristotelisque sequaces*, que vamos a comentar por el interés que encierra como muestra, tal vez única, de la unidad del ideal literario y filosófico del Renacimiento, en tanto que en ella se une un estilo satírico y burlón, que esta época copia entre otros autores clásicos de Luciano, con un contenido que, partiendo de la retórica, pretende llegar a calar en la filosofía imprimiendo a ésta una dirección que es cierto que no alcanza a expresarse en forma sistemática, pero seguramente tampoco lo pretende.

No sabemos cuál fue la fecha de la muerte de Hernando Alonso de Herrera, según consta en la obra de Esperabé:

*"[...] sólo sabemos que el 16 de octubre de 1527 se anunció la vacadura de la cátedra de Retórica por fallecimiento del Maestro Herrera"*<sup>43</sup>.

A Herrera le siguieron como discípulos suyos cuatro humanistas: Alfonso Segura, de quien como hemos visto se conservan cartas en las *Episto-*

<sup>41</sup> Cfr. Bonilla y San Martín, A.: *Op. Cit.*, págs. 24 y 25.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Esperabé Arteaga, E.: *Op. Cit.*, pág. 360.

las Familiares de Lucio Marineo Sículo, Diego Alcocer, de quien se conservan versos al final de la *Expositio*, Velasco Gallego, y Montoya que fue profesor en Valladolid, pero de quien se conocen escasos datos, pues no sabemos ni siquiera su nombre<sup>44</sup>.

¿Cómo caracterizar a Herrera? Bonilla lo hizo significándole, entre los hombres del Renacimiento, como uno de los primeros *erasmistas* españoles, precisando que no en el sentido de seguir las tesis del humanista de Rotterdam al pie de la letra, sino en el de seguir su espíritu de reforma que se extendió por toda Europa a principios del siglo XVI, y que fue, en la interpretación española, menos formalista que la del movimiento italiano, y menos atrevido que la del germánico, pero más culto que la que éste último propició<sup>45</sup>. Creo que, extendiendo algo más esta caracterización, habría que situar a Herrera como un humanista, lo que, en el sentido amplio que hemos descrito en la introducción, significa un amante de la cultura en toda su extensión, incluyendo la denuncia del atraso y de la falta de libertad. Muñoz Delgado parece corroborar esto al decir que:

*"Alonso de Herrera, empieza una dirección humanista que después desarrollan, Ramus, el Brocense, Luis Vives y tantos otros"*<sup>46</sup>.

Y, no cabe duda, que también hay que entenderlo como un renacentista en toda la extensión de la palabra, esto es, como un amante de la retórica, que antepone a la lógica, y literariamente como un amante de la sátira y la diatriba, que en su caso no lleva a cabo sin importarle la verdad, sino al contrario tratando de poner de manifiesto que ésta sólo se muestra en la dirección que él trata de imprimir a la filosofía. Podemos decir, por tanto, que Herrera fue, como se demuestra en su obra, un amante de la verdad, la libertad y la palabra, en la que vio la posibilidad de hacer realidad las otras dos nociones.

<sup>44</sup> Cfr. Jiménez Calvente, T. (2001). *Un siciliano en la España de los Reyes Católicos*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá Servicio de Publicaciones, pág. 565.

<sup>45</sup> Bonilla y San Martín, A.: *Op. Cit.*, págs. 2 y 3. Cursivas y redondas están trastocadas respecto al original.

<sup>46</sup> Muñoz Delgado, V. (1964). "La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)", en *Estudios*, XI, pág. 200. En esta nota se invierten respecto del original las letras redondas y cursivas.

### 3. CONTENIDO DE LA "DISPUTA CONTRA ARISTÓTELES Y SUS SEGUIDORES"

#### 1. EL CONTENIDO Y SU FORMA LÓGICA

Sin pretender agotar el contenido, vamos a resumir la *Disputa contra Aristóteles y sus seguidores* poniendo de manifiesto su forma lógica, y en ella los silogismos que encierra.

La obra se presenta en forma de diálogo entre los sostenedores de una tesis y sus oponentes, de manera que puede decirse que adquiere la forma de *justa literaria*. En total el número de personajes es de 17, nueve "mantenedores" y ocho "vencedores". Los personajes que se presentan como "mantenedores" son:

1. Aristóteles: Filósofo griego, nacido en Estagira (Tracia), 348-322 a. de C. Autor de obras tan importantes como la *Metafísica*, las *Categorías*, los *Tópicos* etc.
2. Maestro Pedro: Pedro Hispano. Filósofo y médico nacido en Lisboa hacia 1205. Estudió en París, fue autor del tratado llamado *Summulae Logicales*, y llegó a ser Papa con el nombre de Juan XXI.
3. Juan Versorio (Johannes Versor). Famoso escolástico de la escuela de París, fue un distinguido comentarista de Aristóteles y de las *Súmulas* de Pedro Hispano: *Expositio super Summulas Petri Hispani*. La primera edición parece que es del 5 de febrero de 1477, Nápoles, Henricus Alding; posteriormente hubo diversas ediciones hasta 1499. Murió en Colonia hacia 1485.
4. El conventual: Un franciscano; personaje ficticio representante de los escritores de la *logica modernorum*.
5. Boecio (Anicius Manlius Torquatus), 480-524 d. de C. Filósofo considerado el fundador de la filosofía cristiana de Occidente. Ministro del rey ostrogodo Teodorico, fue comentarista de Aristóteles y autor en la cárcel de la famosa obra *De consolacione philosophiae*.

6. Jacobo Fabro (Jacques Lefèvre d'Étaples, conocido también como Jacobus Faber Stapulensis), 1450-1538. Matemático, teólogo y humanista francés; crítico de la Iglesia creyó, como Erasmo, en la reforma interior. Editor de las obras de Nicolás de Cusa, Platón, Aristóteles y Raimundo Llullio, además fue traductor de la Biblia al francés. Fue condenado como herético en 1521, pero Francisco I y Margarita de Navarra lograron su absolución.
7. Georgio Valla de Piacenza, 1447-1500. Humanista y médico, fue profesor en Venecia. Además de traducciones y comentarios de autores latinos y árabes, realizó una obra enciclopédica titulada *De expetendis et fugiendis rebus opus*, publicada por su hijo Gian Pietro Valla en 1501; fue muy utilizada por Leonardo y Copérnico. Contenía, entre otros, libros dedicados a la aritmética, música, geometría, astrología, fisiología, metafísica, medicina, gramática, dialéctica, poética, retórica, moral, economía, arquitectura y política.
8. Alberto Magno: Alberto Bollstädt, nació en Lauingen en 1193 y murió en Colonia en 1280. Santo de la Iglesia Católica, filósofo y teólogo escolástico. Perteneció a la Orden de Predicadores (Dominicos), y llegó a ser Obispo de Ratisbona.; se le otorgó el título de "Doctor Universal", y fue maestro de Tomás de Aquino. A él se debió la primera reproducción sistemática de la obra de Aristóteles, y la introducción de las enseñanzas árabes. Su obra es enciclopédica, y encierra importantes conocimientos de biología, física, medicina, metafísica, lógica, ética, astronomía, teología, etc.
9. Johannes Maioris Scotus (John Mayor), c.1467-1550. Filósofo escocés natural de Gleghornie (sudeste de Edimburgo) que estudió en Oxford, Cambridge y París. Obtuvo el grado de Doctor en Teología por el Colegio de Monteagudo (París) en 1505, siendo profesor de lógica y teología en esa Universidad de 1505 a 1518. Entre 1518-1523 fue rector de la Universidad de Glasgow y luego profesor en la Universidad de St. Andrews, para ser de nuevo profesor en la Universidad de París de 1525 a 1530, siendo el principal exponente de la tesis nominalista de moda en esa Universidad. A partir de 1531, en que regresó a Escocia, ocupó el cargo de preboste en la Colegiata de San Salvador, donde fue, además, profesor de teología de John Knox, cabeza de la Reforma de Escocia. Realizó comentarios sobre las sentencias de Pedro Lombardo y sobre la dialéctica, física y ética de Aristóteles; fue autor, entre otros, de un comentario a las sùmulas de Pedro Hispano, *In P. Hispani Summulas Comentaria*, de un libro sobre lógica: *Quaestiones logicales* y de una *Historia Maioris Britanniae*. Editó la obra de Jerónimo Pardo *Medulla Dialectices*, y publicó una edición de los *Reportata super Sententias Duns Scoti*. Antonio Coronel realizó

una edición de sus obras en 1506. Entre sus discípulos se cuenta a Gaspar Lax de Sariñena, el mismo Antonio Coronel y el gran humanista escocés George Buchanan.

Los personajes que se presentan como “venturosos vencedores” son:

1. Hernando de Herrera, el autor de la obra.
2. Diego de Herrera, hermano menor de Herrera.
3. Alonso Ruyz de Isla. Un eclesiástico que según Herrera, pertenecía al tronco del Cid.
4. Gabriel de Herrera, hermano también de Hernando y autor de la *Agricultura General*.
5. Pedro Martir de Anglería. Nacido en Arona (Italia) en 1459. Se trasladó a Roma donde conoce al conde de Tendilla, D. Iñigo López de Mendoza. Éste le anima a trasladarse a España, y en la corte de los Reyes Católicos llegó a ser: cronista de la guerra de Granada, miembro de la nobleza, capellán de la reina Isabel, miembro del Consejo de Indias, embajador ante el sultán de Egipto, cronista de la corte, arcipreste de Ocaña y Abad de Jamaica. En sus obras se recogen datos curiosos sobre los descubrimientos, las dos principales son: *De orbe novo Decades octo* y *Opus Epistolarum*, ambas de 1530
6. Hernán Núñez. Es Hernán Núñez de Guzmán, llamado también, según Antonio de la Torre<sup>1</sup>, Núñez de Valladolid, el Pinciano y el Comendador Griego. No se sabe cuando nació. Caballero de Santiago, se llamaba Comendador de dicha Orden desde 1499. Se trasladó a Italia, y a su regreso fue preceptor en Granada del hijo del conde de Tendilla. Fue catedrático de gramática (1509) y luego de griego (1519) en la Universidad de Alcalá, a donde había ido en 1502 por invitación del Cardenal Cisneros, quien le encargó la Biblia Políglota publicada en dicha ciudad en 1514, y la dirección de la imprenta Complutense. Tras ponerse de parte de los comuneros en el conflicto de las Comunidades se trasladó a la Universidad de Salamanca donde fue catedrático de griego (desde 1523) y de retórica (desde 1527). Se jubiló de ambas en 1548, y según Esperabé Arteaga<sup>2</sup> debió morir hacia 1553, año en que se dio por vacante la cátedra de retórica. Algunas obras suyas son: *Annotationes in Senecae Philosophi Operam* (Venecia, 1536), *Observaciones in Pomponium Melam* (Salamanca, 1543), *Observaciones in loca obscura et depravata Historiae Naturalis C. Plinii* (Salamanca, 1544), *Refranes o proverbios en romance* (Salamanca, 1555).
7. Pedro del Campo (Obispo de Útica). Nació en Mora (Toledo). Estudió Artes y Teología en la Universidad de Salamanca donde obtuvo el

<sup>1</sup> Cfr. Torre y del Cerro, A.: *Op. Cit.*, pág. 274.

<sup>2</sup> Esperabé Arteaga, E.: *Op. Cit.*, págs. 378-70. Esperabé le llama Fernán.

título de Maestro en Artes. Fue lector de Teología en la Catedral de Toledo y rector del Hospital de Santa Cruz, fundado por el Cardenal Mendoza. Afamado predicador, gozó de gran estima entre los miembros del Cabildo de Toledo. Cisneros le llamó a Alcalá para fomentar los estudios de la nueva Universidad, y por su *dignidad, letras, honestidad y mucho merecimiento* le nombra su primer rector. El 4 de julio de 1516 fue nombrado obispo de Útica (Africa septentrional) y obispo auxiliar de Toledo. Al morir Cisneros se incorporó de forma estable al cabildo de Toledo. Máximo defensor de las Comunidades y de los comuneros, presidió el juramento constituyente de la Comunidad de Toledo el 14 de junio de 1520, día del Corpus Christi. Meses después, ante la gravedad de los acontecimientos, cambió de postura y tuvo que huir de Toledo, refugiándose en Ajofrín.

8. Jorge Varacaldo. Hijo del capitán Gil de Varacaldo. Fue secretario de Cisneros, al menos desde 1507 hasta la muerte del Cardenal. En 1516 fue secretario de las órdenes de Santiago, Calatrava y Alcántara. En 1517 fue embajador del Rey en los Países Bajos.

Tras la presentación de los personajes, de los que inicialmente no se dice nada de su condición, aunque si se hará alusiones respecto a algunos en el discurrir de la obra, y la manifestación de acatamiento del credo romano, se presenta el tema de la obra, nada más comenzar el prólogo, éste es:

*“Que las hablas nuestras no sean cantidades como lo enseña el mismo filósofo en sus predicamentos”.*

Este tema, como Hernando señala en el acto primero, es uno de los pocos que han dejado sin tratar los grandes opositores a Aristóteles, entre los que cita a Lorenzo Valla, en una clara alusión, como dijimos en la primera parte de esta introducción, a la obra de este último *Dialecticae disputationes contra aristotelicos*, escrita contra Aristóteles, y sobre todo contra los aristotélicos medievales. Seguidamente se presenta el autor y, a continuación, comienza la dedicatoria al Cardenal Cisneros<sup>3</sup>.

En esta dedicatoria se realiza una alabanza sumamente interesante de la labor militar, política y social del Cardenal. Comienza Hernando recordando las hazañas de Cisneros contra los moros en Orán y en Granada,

<sup>3</sup> Francisco Jiménez de Cisneros nació en Torrelaguna (Madrid) y murió el 8 de noviembre de 1517 en Roa de Duero (Burgos). La obra clásica sobre la vida del Cardenal es la Gómez de Castro, A. ya citada, que ha sido reeditada en 1984. Otras biografías que pueden consultarse son: Ceballos Piñas, E. (1973). *Cisneros, un gran español*. Madrid, Publicaciones españolas. Navarro y Rodrigo, C. (1986). *El cardenal Cisneros*. Madrid, Sarpe. García Oro, J. (2002). *Cisneros, el Cardenal de España*. Barcelona, Ariel.

labor que no sólo ensanchó las fronteras de España territorialmente, sino también espiritualmente, pues ganó las almas de moros y mudéjares para la cristiandad. En segundo lugar, se alaba la labor que el Cardenal realizó a favor del orden y bienestar de monjas y clérigos, de su propia orden (los franciscanos) y del arzobispado de Toledo, que hizo posible que llevaran una vida honesta y cómoda en los muchos monasterios y colegios que para ellos construyó y dotó, y a los que llevó, con su ejemplo, a realizar una vida limpia y regular.

Seguidamente agradece al Cardenal la encomienda que hizo a su hermano Gabriel de llevar a cabo la *Agricultura*. De ella señala que ha cumplido tanto una función profesional como una función social, pues su lectura no sólo ha llevado a los campesinos a preocuparse por el mejor hacer en el campo, sino que también les ha apartado del juego y de las "habladillas".

Tras este agradecimiento alaba a Cisneros por la creación de la Universidad de Alcalá, remedio para la acumulación de estudiantes en París. Señala que la nueva Universidad no es menos que la francesa en el desarrollo de las ciencias y las letras, así como en la preparación para las diversas profesiones. Alaba, igualmente, la preocupación del Cardenal por promover traducciones fiables de obras griegas, en concreto de Platón y de Aristóteles, y su preocupación por lograr la mejor traducción de la Biblia, que logró que se realizara en tres lenguas: latina, griega y hebrea. Y, por último, entre otras múltiples alabanzas que dedica al Cardenal, destaca su capacidad para unificar religiosamente los credos, haciendo:

"[...] *todo uno, una ley, una grey, un pastor*",

le llama "patrono de letras" y "mecenas de nuestros tiempos", y agradece su invitación para enseñar oratoria en Alcalá.

Hay que señalar que estas abalanzas al Cardenal están hechas en el momento más delicado de la vida de éste; en la época final de su regencia de Carlos I, al que se menciona en la introducción. De hecho la obra se terminó el 10 de junio de 1517, víspera del Corpus Christi, y en septiembre del mismo año el Cardenal, ya enfermo, acusado ante el nuevo rey de inflexible y duro por la alta aristocracia de Castilla, y enfrentado a la nobleza que rodeaba a Carlos en Gante, va a recibir una carta del Rey en la que se le pide que salga a su encuentro, y se le indica que sus servicios ya no son requeridos. Parece que la carta llegó el día 8 de noviembre, fecha en la que falleció el Cardenal.

La obra de Hernando es bilingüe, escrita en castellano y en latín, y se desarrolla en ocho actos (levadas), que unas veces se denominan así, pero a los que otras se les llama *autos*, *auctos*, *disputas* o *entremeses*, sin que aparezca ninguna explicación de esta variación, que contribuye a dar mayor aspecto de jocosidad al texto. En cada acto, salvo en el último, el octavo, se especifica siempre cuál es el *lugar*, esto es, el principio de la razón que permite dirimir

sobre la verdad y falsedad del tema objeto de controversia (ver nota 71). El *lugar*<sup>4</sup>, que en el humanismo era un criterio para orientar el discurso hacia el saber verdadero, tiene además en Herrera la función de ofrecer la estructura general del proceso discursivo, de llevar al conocimiento de las cosas y de proporcionar los instrumentos necesarios para la prueba y los medios para conseguir el asentimiento. Por ello, toma como *lugares* conceptos lógicos.

La estructura de cada acto presenta la pauta siguiente: primero se nos indica cuál es el *lugar* (principio), y cuál la forma de la demostración (silogismo); seguidamente discurre la presentación de los interlocutores, y a continuación se expone el pensamiento de las distintas posturas, pero sin emplear medios para provocar el asentimiento. Sólo después de la *exposición* se procede a la *demonstración* cuya estructura se halla establecida por la relación entre dos términos: *invención* y *juicio*. La *invención* consistía en el descubrimiento del argumento (razón) que une a las cosas propuestas, con tal probabilidad, que logra el asentimiento, por ello Agrícola lo llamaba *medio de la argumentación*. El *juicio* consistía en formar la secuencia del razonamiento siguiendo las reglas del silogismo, de manera que lo que el argumento nos muestra como idéntico, se muestre como real y efectivo, no como mera apariencia. De esta forma es necesario, y Herrera tiene buen cuidado de ello, que en el discurso se conecten *invención* y *juicio*, única manera en que aquél se constituye en verdadera argumentación. El lector puede comprobar que Herrera sigue este esquema dialéctico al pie de la letra, en lo que parece ser su afán por demostrar que conoce, y es capaz de manejar perfectamente, el saber lógico.

Vamos a describir someramente el contenido de estos actos y sus diálogos, poniendo de relieve el nervio de su argumento, para posteriormente analizar su importancia.

En el primer *aucto*, según lo llama Herrera, que se realiza entre Aristóteles y el propio Hernando, se nos indica que la obra va a seguir los pasos del escotista Francisco Mayronis y de Lorenzo Valla, que en sus obras ya mostraron los errores aristotélicos<sup>5</sup>, se nos avisa de que el principio lógico que lo fun-

<sup>4</sup> Sobre la lógica de los lugares, tanto en Cicerón como en Quintiliano y en Agrícola, puede verse la obra ya citada de Gabriel González. González entiende que los humanistas, a la hora de elaborar un sistema de discurso que sirviera de instrumento y guía para el saber verdadero, tratan de atenerse siempre a un criterio natural y parten de un dato empírico inmediato. El criterio natural halla en la noción de *lugar* la orientación necesaria para enfrentarse a las cosas. Por ello, nos dice "los 'lugares' permiten reducir a una síntesis coherente y unitaria todas las posibilidades del pensamiento y de la lengua y de este modo organizar racionalmente la multiplicidad inmensa de las cosas". González, G.: *Op. Cit.*, pág. 430.

<sup>5</sup> Es una clara alusión a la obra de Franciscus de Mayronis, teólogo franciscano al que, entre otros nombres, se le denominaba *Magister acutus abstractionum*. El título de esa obra es: *Passus super universalia Porphyrii, super praedicamenta et perihermeneias Aristotelis*, impreso en Bononiae, Johannes Schriber, 1 de abril de 1479; Illerdae, Henricus (Botel), 25 de octubre de 1485; Tolosae, Henricus Mayer, 20 de septiembre de 1490. Y a la obra de Valla: *Dialecticae disputationes contra aristotelicos*.

damenta es la *definición*, y de que se trata de un razonamiento en CAMES-TRES. Su contenido se apoya sobre la definición de la cantidad, y sobre cómo entenderla.

Hernando comienza contando cómo, leyendo las *Categorías* de Aristóteles, se le mostraron argumentos no muy bien pensados y, en concreto, presenta el que afecta a la consideración de la cantidad:

*“Las cantidades, unas son continuas, otras apartadas. Item, unas tienen sitio común entre sí en sus partes, y otras no tienen puesto tal sitio. Quantidades apartadas dezimos como son los números y las hablas. Continuas cantidadaes son liña sobre haz, cuerpo y aun allende destas tiempo y lugar”.*

Aristóteles sostiene que las hablas son cantidades, al igual que los números, y que son cantidades discretas. Hernando, tras argumentar sobre qué es cantidad si lo medido o el patrón de medida, le lleva a sostener, lo que constituye la primera premisa del argumento, que *toda medida es cantidad y toda cantidad es medida*, tesis que aclara diciendo que sólo *lo que a otra cosa mide, es cantidad y medida*, así pues, continúa el argumento, como *las hablas son medidas y no miden*, concluye, *las hablas no son cantidad*.

El diálogo del segundo acto, que encierra un ataque directo y feroz contra la lógica nominalista, se realiza entre Diego de Herrera y Maestre Pedro, representante de los summulistas. La base de la argumentación es la consideración de *la diferencia*, y su forma es CELARENT. El argumento principal, siguiendo con el tema del acto primero, lo constituye la respuesta a la pregunta de si dos cosas contrarias, diferentes, se pueden mezclar. La respuesta, que es a la vez la primera premisa, resulta ser la negación universal siguiente: *las cosas contrarias no se pueden unificar* (según el texto: *dos suertes contrarias, todas con todas nunca se envuelven*). La segunda premisa está constituida por la afirmación: *las cantidades discretas y las continuas son contrarias*. La conclusión resulta ser que *las cantidades discretas y las continuas no se pueden unificar*. Herrera aplica el razonamiento a las hablas, extrayendo la conclusión de que éstas, dado que por ser medidas por el tiempo son cantidades continuas, como él sostiene, no pueden ser cantidades discretas, como pretenden los summulistas.

El tercer acto, *aucto* lo llama Herrera, enfrenta a Alonso Ruyz de Isla y a Juan Versorio. Del primero Hernando dice que era un clérigo perteneciente a *“una de las ramas nobles del tronco y solar antiguo del Cid Ruy Díaz”*. Le llama *“Jerónimo de la onestidad”*, *“en el recogimiento cartuxo”*, de *“sotil ingenio”*, y lo alaba como buen conocedor del latín y del castellano. Del segundo dice que había escrito libros sobre la obra del Maestre Pedro<sup>6</sup>, en la escuela de París.

<sup>6</sup> Herrera se refiere a la obra de Versorio: *Expositio super Summulas Petri Hispani*. No sabemos la edición que conocía Alonso de Herrera. Hay ediciones de esta obra en: Neapoli,

Hernando va a desarrollar en este acto, por boca de Alonso Ruyz de Isla, su gran ataque a la escuela de París cuyos estudios dice "*están atestados de doctores negligentes, por no dezir indoctos*". El principio que se sigue en el argumento es la *consideración de lo general*, y el razonamiento es en CAMESTRES.

La disputa comienza considerando cómo entienden los lógicos nominalistas el habla, y en qué partes la dividen. La tesis principal es de Versorio; Isla la recuerda y contra ella va a desarrollar su argumentación. En dicha tesis se sostiene que las hablas son cantidad. El razonamiento tiene como eje la afirmación de Versorio de que existe la medida en general, pero esto, razona Isla, llevaría a afirmar la existencia de infinitas medidas, lo que haría imposible el conocimiento, así que es preciso hallar medidas que midan a otras, pero que no sean a su vez medidas. Esto lleva a expresar a Isla el argumento que constituye la *premisa mayor: sólo los patrones de medida* (largo, ancho, lugar tiempo, cuerpo y cantidad) *son cantidades por sí*.

Previamente ha habido un juego de palabras muy bonito, en el que Versorio indica que las oraciones son medidas, pues miden las acciones, como cuando se dice que "[...] *no tardaré dos Avemarias en cenar*", o que "*en un Credo yré al río*". La *premisa menor*, indica que *las hablas* (oraciones) *no son patrones de medida*, por lo que se concluye, de forma negativa universal, señalando que *las hablas no son cantidades por sí*, sino que se llaman cantidades porque las mide el tiempo, que es su patrón de medida. El acto añade a los dos anteriores la necesidad de establecer si el tiempo mismo es cantidad o no.

Al cuarto acto Herrera lo denomina *entremés*, y en él enfrenta a Gabriel de Herrera y a El conventual, otro representante de la escuela terminista. El principio de la discusión versa sobre *cómo entender los contrarios*; el silogismo se construye en CELARENT. En este acto Herrera hace gala de su buen conocimiento de la lengua, y pone en boca de Gabriel un sin número de términos, con los que ilustra lo que él llama contrarios.

El conventual comienza definiendo, según su escuela, las artes que se ocupan de las *hablas* (son las artes sermoniciales, es decir, el trivium: gramática, lógica y retórica). Y luego pasa a explicar que, entre las muchas formas que existen de ocuparse de las *hablas*, hay que contar con la que las considera según se atiende a la cualidad o a la cantidad. Esto desagrada a Gabriel quien entiende que así no se puede saber si las hablas son cantidades continuas o discretas, por lo que pasa a preguntar al conventual cómo entiende los términos opuestos, es decir, si piensa que pueden unificarse o no.

Henricus Alding, 5 de febrero de 1477; Barcinone, Petrus Posa, 16 de julio de 1484; Tolosae, Henricus Mayer, circa 1484-88; + Franciscus de Prato: de secundis intentionibus Venetiis, Hernannus Liechtenstein, 22 de mayo de 1487; Lugoluni, Nicolaus Philippi (Pistoris), 1488; Lugoluni, Mathias Huss, c.1489; Tolosae, Henricus Mayer, c.1494; Venteiis; Bonetus Locatellus, impens. Ottaviani Scoti, 12 de junio de 1496; Venetiis, Otinus de Luna, 24 de mayo de 1499.

Gabriel insta a su oponente a que afirme que los opuestos nunca pueden unificarse (un hombre, razona, no puede estar sano y enfermo a la vez). El convencional está a punto de dejarse convencer cuando un ejemplo le vuelve atrás. El ejemplo es relativo a cómo considerar el doble y la mitad<sup>7</sup>. A este ejemplo Gabriel opone otro, la necesidad de distinguir entre grande y grandor (cantidad) que, sostiene, pueden distinguirse, de hecho, por la razón o por el respecto, pero que siempre se distinguen como contrarios, como lo medido de su medida, pues lo medido nunca puede ser medida. En este momento, y con este supuesto: *los contrarios no pueden concebirse como uno, bajo la misma consideración*, comienza la construcción del silogismo, cuya premisa menor será la afirmación de que *lo grande y el grandor (cantidad) son contrarios*, y la conclusión la de que *lo grande y el grandor (cantidad) no pueden concebirse como uno*.

El acto concluye reproduciendo prácticamente el razonamiento del acto primero: lo que es medido no es cantidad; nuestras hablas son medidas (no miden); luego, nuestras hablas no son cantidad.

En el acto quinto Herrera enfrenta a Boecio y Jacobo Fabro con Pedro Mártir de Anglería. El lugar está fijado por el *problema de si de dos contrarios, uno puede ser antecedente y otro consecuente*. El razonamiento se basa en la misma razón de la argumentación siendo, por tanto, de *primeros a postreros*, es decir, de antecedente a consecuente, y está construido en CELARENT. De nuevo el autor nos ofrece en este acto su magnífico conocimiento de la lengua llevando a cabo enumeraciones eruditas de los términos.

Comienza el acto presentando a Pedro Mártir. De él se dice, entre otras cosas, que nació en Italia, en la Lombardía, siendo natural de Anglería. Que vino a España desde Roma invitado por el conde de Tendilla, D. Iñigo López de Mendoza, y que fue embajador de los Reyes Católicos en Egipto. El mismo Pedro Mártir es el encargado de introducir a Boecio presentándolo como un gran filósofo, en concreto como especialista en las filosofías estoica, académica y peripatética<sup>8</sup>. Y, también Pedro Mártir, presenta a Fabro de quien se dice que es garrido teólogo, sutil geómetra, vivo aritmético, buen músico y acreditado filósofo<sup>9</sup>.

Boecio y Fabro explican por qué, según Aristóteles, las hablas son cantidades discretas. El argumento de Boecio se resume en entender que cada sílaba es larga o breve y está separada de la siguiente; nosotros somos los que las unimos al otorgarlas un significado. Para Fabro es evidente también que, contrariamente a nuestros pensamientos, el habla, dado que se compone de sílabas separadas y dado que se acentúan las palabras en la oración, es cantidad discreta.

<sup>7</sup> El argumento que emplea El convencional es que diez es el doble de cinco, pero es la mitad de veinte, luego diez es doble y mitad.

<sup>8</sup> Herrera hace alusión al comentario de Boecio a las *Categorías* de Aristóteles.

<sup>9</sup> Herrera hace referencia a la obra de Fabro: *Paraphrasis in libros logicos*.

El razonamiento vencedor corre a cargo de Pedro Mártir, quien comienza preguntando si los contrarios pueden proceder uno de otro. Fabro duda, por una parte le parece que los contrarios no pueden apoyarse uno en el otro, pero por otra le parece que sí. Pedro Mártir le ayuda a decidirse al señalar que lo que pasa es que cada término al rebasar sus límites cae en lo contrario, como la demasiada justicia se resuelve en injusticia, lo que, como concluye Fabro, no significa que un contrario pueda proceder de otro.

El silogismo que tiene lugar adquiere la siguiente forma: La premisa mayor es la conclusión del razonamiento anterior, es decir, *los contrarios no pueden proceder uno de otro. La cantidad discreta y la cantidad continua son contrarias*, luego *una no puede proceder de otra*. Ahora bien, Herrera, como de costumbre, vuelve a su tema y concluye el acto afirmando que como el tiempo, que es cantidad continua, mide a las hablas, éstas, según el razonamiento anterior, no pueden ser cantidad discreta.

El sexto, *sextus actus* según Herrera, enfrenta a Hernando Núñez de Valladolid y a Georgio Valla de Piacenza. Comienza el acto con la presentación de los oponentes. Del primero nos dice Herrera que se le conoce con el nombre de el Comendador (como hemos dicho ya se le llamaba el Comendador Griego y el Pinziano). Lo presenta como hombre que ha viajado por Italia, y como magnífico conocedor de lenguas, entre las que cuenta: griego, hebreo, caldeo y árabe, por lo que le compara con Juan Pico della Mirandola. Cuenta también que el Cardenal Cisneros le llevó a la Universidad de Alcalá, y que allí tuvo la fortuna de que leyera esta obra, que alabó mucho. De Georgio Valla se dice en este acto que era un doctor muy venerado, considerado como una reliquia por su vivir y enseñar, y que vivía en Venecia, donde compuso cuarenta y nueve libros sobre los errores cometidas por autores griegos y latinos.

En este acto el razonamiento se funda en la *semejanza* y su forma es CELARENT. Comienza Valla la argumentación señalando que la cantidad, que es medida, puede ser considerada o bien continua o bien discreta. A continuación, defiende la tesis de Aristóteles, es decir, que los números y las hablas son cantidades discretas, pues, entre sus partes no hay término común. En boca del Comendador pone Herrera una serie de términos curiosos para designar un montón o muchedumbre de cosas; *un montón* razona, contra Valla, *no puede ser considerado cantidad*. Este argumento constituye la premisa mayor. La disputa continúa considerando que *las hablas pueden ser consideradas también un montón* (muchedumbre), segunda premisa; de ahí que la conclusión sea que *las hablas no pueden ser consideradas cantidad*, como sostiene desde el principio el victorioso Comendador.

En el acto séptimo, *setena disputa* en la obra, se enfrentan D. Pedro del Campo y Alberto Magno. D. Pedro, obispo de Útica, es presentado como uno de los grandes profesores del Colegio de Alcalá, como el primer rector de la nueva Universidad y como gran predicador. A su oponente, Alberto Magno,

se le muestra como un gran teólogo, y como uno de los más auténticos intérpretes de Aristóteles. Se nos indica que el razonamiento se funda sobre *lo mayor (a fortiori)* y que es *condicional*.

Alberto Magno se encarga de defender la tesis aristotélica: las hablas son cantidades y cantidades discretas. Son cantidades, pues cantidad es todo lo que se mide y certifica con una medida, lo que sucede con las letras y las sílabas de que se componen las hablas, que se miden por la rapidez o retraso de la voz. Y las sílabas no forman las palabras, ni éstas las oraciones, según muchedumbre, sino con un orden, por lo que las hablas tienen que entenderse como la unidad de sonidos ordenados.

Magno admite que hay elementos mínimos en las hablas y en los números de donde procede la cantidad, así pues, la cantidad sale de la unidad, lo continuo del punto y el tiempo del instante. Pero el elemento indivisible, cada letra, no forma por multiplicación una palabra, como sucede en los números, sino que debe unirse a otras diferentes, de figura, de orden y de sonido, para formarlas. Así, estos elementos mínimos, pero ya cuantitativos, se unen a otros, también cuantitativos, para formar las hablas. Por ello, las hablas son cantidad.

El Obispo de Útica presenta a su oponente una gran variedad de ejemplos, fruto de una gran erudición, y le pregunta si puede decirse que son voces por sí mismos y, por tanto, se deben llamar cantidades. Alberto Magno responde que no, y recibe otra pregunta por respuesta. Ésta recae sobre que medida le parece más importante, si la cantidad o el tiempo. El razonamiento que sigue conduce a la afirmación general de que *lo que es por sí mismo, es superior a lo que es por otro*, que constituye la primera premisa del silogismo. Pero *el número es cantidad por sí, mientras que el tiempo sólo lo es por la longura*, segunda premisa, luego *el número es más cantidad que el tiempo*.

Hernando ha cambiado el razonamiento y ahora resulta que el tiempo no es cantidad por sí. Al aplicar ésta nueva concepción al tema objeto de debate, hace uso del razonamiento que viene siguiéndose a lo largo de la obra, el que afirma que lo que no es patrón de medida no es cantidad, para concluir, poniendo en boca del de Útica, que sólo el número es cantidad, y no son cantidad ni el tiempo, ni las hablas.

El acto termina con una gran invectiva contra los nominalistas, de la que recogemos las siguientes frases:

*"[...] lo que menos oy hacen los maestros de lógica es enseñar lógica... El día de oy tan corrupta y confusamente se enseña todo esto, que mayor trabajo es conocer lo verdadero que aprenderlo, ca la manera de disputar que ha introducido la escuela de París, no por syllogismos, como los antiguos, sino por primeras y postreras, muy lexos va de toda limpia y sôtil lógica, y las orejas doctas la tienen por soez, y no es sino para la escuela y no para que el pueblo la entienda, ni por ella convencerán a ninguno".*

En el acto octavo no se nos indica que exista ni principio de razonamiento, ni silogismo. Los personajes de este acto son Jorge Varacaldo y Johannes Maioris. El primero, que viene de cumplir en Flandes con una embajada por encargo del rey Carlos I, es de Vizcaya, hijo de Gil de Varacaldo, fiel servidor del rey en la guerra de Nápoles y jefe de la guardia personal de Dña. Juana. Del escocés Mayor, representante de la escuela de París, se ríe Hernando, por boca de Varacaldo, diciendo que ha escrito un libro que constituye una infamia para el nombre francés y escocés<sup>10</sup>; que tiene que corregir tanto su lógica, como su enseñanza, y eliminar la cantidad de reglas inútiles con las que carga la memoria de sus discípulos. Le reconoce, sin embargo, su mérito como buen teólogo:

*"[...] mejor theólogo me parecéis que lógico, quanto en aquella lógica liviana vuestro nombre es infamado, tanto os afama la theología".*

Mayor bromea sobre su saber y reconoce que bien sabe que su libro da risa, que si lo pudiera borrar lo borraría, y ofrece retractarse. Pero Varacaldo continúa mofándose de la escuela de París porque todo lo enreda, y no ha logrado dar regla alguna para las hablas. Seguidamente pregunta a Mayor si entiende que las hablas son cantidades, y éste le desespera al confundir contar (de cantidad) con contar (por ejemplificar). Vara lo pone en claro y señala, contra Mayor, que mientras atenerse a la cantidad en el habla supone por fuerza enumerar las partes, lo que significa carencia de libertad, ejemplificar puede no exigir la verdad, pero supone soltura y libertad para expresar una historia que pueda valer, por su claridad, para que se entienda un asunto. Y esto, afirma, lo sabe todo aquél que está familiarizado con la retórica, por lo que su conocimiento debía exigirse para poder enseñar bien la lógica, pues su utilidad se manifiesta en su capacidad para liberarnos de las falsas autoridades.

La obra concluye pidiendo Varacaldo que se piensen, los que enseñan cualquier ciencia, lo que van a publicar, y que dejen madurar bien lo que va a ver la luz.

## 2. ANÁLISIS DE LA FORMA Y EL CONTENIDO

### 2.1. ANÁLISIS DE LA FORMA

Nos hallamos ante una obra que pretende ser de retórica, y de defensa de la retórica. Se trata de una argumentación en la que, desde el principio, se nos

<sup>10</sup> Herrera se refiere a la obra de Mayor titulada: *In P. Hispani Summulas Commentaria* (Lyon, 1505).

dice que se pretende descubrir la verdad, y si es preciso incluso contra la autoridad, es decir, poniendo en primer lugar la libertad de pensamiento. Sobre estos propósitos las citas pueden multiplicarse, vamos a reseñar algunas: En el acto primero Aristóteles pide a Hernando que siga sus pasos, y le dice:

*"[...] que tengáys en más reverencia a la verdad que a los mas amados y reverendos maestros vuestros. Tened grand amistad con Aristótelis y Platón, y más fe con la verdad".*

En el acto segundo pone en boca de su hermano Diego las palabras siguientes:

*"Ca esta nuestra disputa, no es contienda, sino búsqueda de la verdad".*

En el tercer acto Isla nos indica que hay que buscar la verdad ante todo, pues seguir la autoridad es peligroso porque puede conducir al error:

*"No será mal desenbolver las neblinas deste doctor, porque no aya alguién que, yéndose tras la autoridad deste glosador, tope en algund risco de error y peligro".*

En el cuarto acto pone en boca de Gabriel las siguientes palabras:

*"Veo que ay algunos glosadores que piensan que son tenidos de hazer omenaje a sus maestros, y no filosofan como libres, sino como esclavos".*

Y, por último, en el mismo acto cuarto se nos dice que para todas las cosas oscuras:

*"[...] avrá algund día en que entendamos, y se pongan en la yunque de la verdad y se macere con el martillo de la razón".*

Pero hay que llegar al acto octavo para que se nos muestre claramente la defensa de la retórica. Allí se nos dice que los que no conocen la retórica se valen de autoridades retorcidas, lo que hace que los argumentos no se puedan aplicar a los propósitos para los que se han constituido. Por tanto, es necesario conocer la retórica para enseñar bien lógica, es decir, para conocer la verdad, pues, como dice Varacaldo:

*"[...] y esta ignorancia os viene porque no tenéis familiaridad con libros de rhetórica, y pensáys que es posible sin retórica enseñar bien lógica, al revés de lo que los antiguos pensavan".*

Asistimos, en esta obra, a una comprobación práctica de las formas teóricas dominantes en el Renacimiento. Y no sólo en su tono general, sino en cuanto en su conclusión se nos va a mostrar el valor del ejemplo, y de la palabra en general, para buscar la analogía que haga posible producir significaciones concretas capaces de proyectar una razón, esto es una verdad. Esta, como

dijimos era la finalidad de Valla, y mostrarla en los hechos es la finalidad de Herrera en esta obra.

Por ello, hay que considerar que si bien a esta obra le caben perfectamente las dos finalidades contenidas en la concepción aristotélica de la retórica: didáctica y persuasiva, es necesario completar esta consideración. En efecto, la obra tiene, no cabe duda, un interés didáctico y persuasivo, pretende enseñarnos, en su forma y contenido, cómo argumentar de forma persuasiva, pero también pretende convencernos de que el argumento que propone es el mejor. Por ello, está claro que nos hallamos ante una obra de retórica renacentista, pues fue en esta época cuando, como hemos mostrado anteriormente, se dio a la retórica un valor filosófico entendiéndose que debía preceder al estudio de la lógica, es decir, cuando se consideró que, si no se disponía y comunicaba el contenido de forma adecuada, se perdería el argumento que trata de probar qué es verdadero y qué es falso<sup>11</sup>.

Si atendemos a su forma literaria nos daremos cuenta de que no es fácil de clasificar. Es una obra dialogada que parece seguir la pauta de las obras de Luciano, escritor romano del siglo II d. C., que fue maestro en la composición de obras satíricas. Luciano, como señala José Alsina Clota en su *Introducción* a las obras de este autor<sup>12</sup>, fue el creador de un género nuevo en el que combinaba el diálogo filosófico, tomando el estilo de las obras platónicas, con la comedia. Para este nuevo género, Luciano solía usar personajes históricos, reales. En sus obras es frecuente que aparezcan los problemas serios de la retórica y de la filosofía tratados de forma frívola, mediante el uso de elementos cómicos. José Alsina entiende que esta forma de proceder depende de los dos procedimientos literarios usados por Luciano: la *contaminación* y la *trasposición*. La primera la define como "*una mezcla de géneros*", la segunda como la adaptación de un género literario a otro<sup>13</sup>. Y es que, en efecto, Luciano adaptó la comedia a sus fines, concretamente la usó en el contexto de la sátira.

Las obras de este autor fueron traducidas y leídas por los humanistas desde muy temprano. La *editio princeps* de sus obras está fechada en las pren-

<sup>11</sup> Hoy las posturas sobre esta distinción son divergentes, mientras Perelman y Olbrechts-Tyteca, intentan la distinción, hay quien entiende, como Albadalejo Mayordomo, que convicción y persuasión están realmente unidas, y quien entiende, como López Eire, que ambas tienen una finalidad distinta pero complementaria. Para examinar estas posiciones ver: Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles. Traducción al español (1994) de J. Sevilla Muñoz: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid. Gredos. López Eire, A. (1995). *Actualidad de la retórica*, Salamanca, Hespérides. Albadalejo Mayordomo, A. (1994). "Sobre la posición comunicativa del receptor del discurso retórico". Castilla, *Estudios de Literatura*, 19.

<sup>12</sup> Cfr. La Introducción general de Alsina Clota, J. (1981). *Luciano: Obras*. Madrid, Gredos.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 37.

sas de L. Alopa en 1496; pero también Erasmo tradujo obras suyas, y no cabe duda que influyó muy considerablemente en la composición de sus obras, como también en las de Luis Vives. Por todo ello, es muy posible que Herrera conociera las obras de Luciano y se inspirara en ellas.

En la obra de Herrera encontramos claramente usado el procedimiento de la *contaminación*, en cuanto en ella se mezclan la sátira, la comedia, la invectiva, el diálogo filosófico, y los procedimientos retóricos. En cuanto a la *transposición* su uso puede observarse en la adaptación de la comedia a la sátira, que el autor realiza. Esto se muestra si reparamos en que el autor usa elementos cómicos, pero no permanece indiferente al resultado como sucede en la comedia.

Anne Godard<sup>14</sup> sostiene que los diálogos renacentistas pueden entenderse según dos modos principales: el *modo diegético* y el *modo mimético*. El primero implica la presencia de un narrador encargado de unificar las posturas de los interlocutores, el segundo permite que los interlocutores hablen sin mediación. Este último tipo de diálogo, en el que se enmarca la obra de Herrera, hace del diálogo un género abierto en el que no sólo se presentan tesis diferentes defendidas por diferentes personajes, sino que también el lector tiene que interpretar el intercambio de palabras. Por ello esta autora considera que estas características hacen de este tipo de diálogo un género *dialógico* en dos sentidos: literario, es decir, abierto a la intertextualidad, por tanto, a los textos que lo fundamentan, y lingüístico enunciativo:

*"C'est-à-dire un discours ouvert qui intègre la parole d'autrui sous différentes formes et qui sollicite la participation du destinataire"*<sup>15</sup>.

Como diálogo la obra de Herrera se ajusta perfectamente a la caracterización que Godard<sup>16</sup> da de este género en tanto lo considera consagrado a la discusión de un problema, no a la exposición de una acción (lo que distingue a éste género de la novela, la epopeya y el teatro), que se debate realmente entre interlocutores existentes, pudiéndose meter en la escena personajes ficticios.

Ahora bien, dadas las consideraciones anteriores, si hemos de precisar más la clasificación de la obra en un género, señalar cuál es el predominante, tenemos que afirmar con seguridad que la forma literaria que mejor le corresponde es la de sátira o diálogo burlesco, siendo este diálogo imitativo según la clasificación de Godard. Pero digo que hay que entenderlo sobre todo como una sátira, además, porque, como bien señala Kenneth R. Scholberg, es precisamente característica de la sátira no dejarse clasificar en ningún género y aprovecharse de todos ellos:

<sup>14</sup> Godard A. (2001). *La dialogue à la Renaissance*. París, P.U.F., págs. 7 y 8.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, págs. 5 y 6.

"[...] la sátira no es ningún género literario...la sátira no se ha podido clasificar como género literario porque se sirve de todos ellos...para que una obra se considere satírica no importa el género, sino la actitud y propósito del escritor y cierta visión sardónica"<sup>17</sup>.

Pero no vamos a realizar un estudio sobre la sátira, vamos simplemente a señalar sus características y a mostrar cómo ellas aparecen en la obra de Herrera. La característica principal de la sátira proviene de su finalidad, que no es otra que la de divertir y al mismo tiempo descalificar, censurar o manifestar el disgusto que alguna situación produce. En la búsqueda de esa doble finalidad las sátiras desarrollan un tono burlesco que puede rozar lo cómico, pero la comicidad puede sólo estar sugerida, sucediendo, todo lo más, que la obra se desarrolle en un tono ligero, tono de superficialidad y ligereza que puede rayar en algunos casos en la irresponsabilidad.

La sátira pretende divertir. Esta característica se muestra claramente en la obra de Herrera; no cabe duda que la obra tiene la pretensión de divertir, al mismo tiempo que la de asombrar al oyente, y lograr que, sin hacer en ningún momento un panegírico propio, se llegue a alabar la sabiduría, y el saber del autor. El tema no es tratado en un diálogo serio, sino en un diálogo jocoso, pues, como el lector puede comprobar inmediatamente, los personajes, a los que se trata de descalificar, van cayendo en argumentaciones absurdas y muchas veces contradictorias.

Vamos a describir las características segunda y tercera de la sátira, pero seguidamente vamos a considerarlas de forma conjunta por las implicaciones que en la obra presentan. La segunda característica de la sátira es encerrar un ataque, una oposición a algo, que puede ser también a alguien que se ve mezclado o representa la situación, con quien el autor se enfrenta más o menos ferozmente. En este sentido se ha sostenido cierta discusión sobre cómo considerar la relación entre sátira e invectiva. Scholberg, siguiendo a Ruth C. Flowers<sup>18</sup>, indica que la invectiva puede entenderse como un elemento de la sátira, que puede considerarse como su arma más directa, su ariete verbal. Por el contrario Murry distingue entre sátira e invectiva entendiendo que ésta es siempre un *ataque personal*, mientras que aquella no:

*"La sátira no es una cuestión de resentimiento personal, sino de condenación impersonal. En parte por obra de la tradición clásica, la invectiva y la verdadera sátira suelen mezclarse y confundirse bajo un nombre común; pero habría que distinguir entre una y otra. La verdadera sátira implica la condenación de una sociedad por referencia a*

<sup>17</sup> Scholberg, K. (1971). *Sátira e invectiva en la España medieval*. Madrid, Gredos, pág. 9.

<sup>18</sup> Scholberg, K.: *Ibid.*, pág. 11. Cfr. Flowers, R.C. (1951). *Voltaire's Stylistic Transformation of Rabelaisian Satirical Devices*. Washington, D.C., Catholic University of American Press.

*un ideal; difiere de la invectiva en que no es un ataque enderezado por un individuo contra otro individuo*"<sup>19</sup>.

La invectiva es un discurso agresivo, hiriente, acre y violento contra personas o cosas a las que ataca directamente. Es característica de la invectiva realizar la censura por motivos personales, hasta el punto de que el contrapunto de la censura suele ser el de la apología personal. Por el contrario, en la sátira esta censura personal, que puede existir, tiene que estar supeditada siempre a la demostración de que el asunto que se contrapone al que se censura es racionalmente mejor y más consistente.

La tercera característica de la sátira nos aclara aún algo más esta afirmación. Esta característica consiste en que la sátira utiliza, como la comedia, un método de contraste entre un plano que muestra algo que se censura como real y efectivo (haciéndose), y un plano que contiene el ideal, lo que tendría que realizarse. Como señala Murry:

*"El satírico se halla entregado a medir la monstruosa aberración de lo real respecto del ideal. La aberración está toda a un lado: el satírico no mantiene una posición intermedia como el comediógrafo. Sin embargo, tiene que mantenerse igualmente sereno, porque su actividad es predominantemente intelectual. Su norma ideal de referencia se ha forjado de acuerdo con sus emociones; pero la distancia entre lo real y lo ideal debe medirse con cálculo que no se adhiera a ningún partido. El satírico tiene que suprimir y ocultar su emoción; le está vedado el arrebatado pasquinero o del predicador fulminante...su finalidad es disponer los hechos de tal manera, que sus oyentes, a pesar de sí mismos, se vean obligados a referirlos a su propio ideal"*<sup>20</sup>.

Relativamente a estos planos la sátira encierra discursos demostrativos, es decir, epidícticos, de alabanza o vituperio, con el fin de revelar sus características positivas o negativas. Cuando estos discursos toman la forma de censura directa contra alguien o algo, entonces se transforman en invectivas. Por ello, hay que decir que en la sátira pueden darse invectivas, pero que la sátira no es una invectiva.

En la obra de Herrera el plano ideal, la postura justa y verdadera, es la sostenida por los vencedores; la censura, como el título indica, está dirigida contra Aristóteles y los Aristotélicos, precisando más, contra los escolásticos que han oscurecido la lógica tradicional y han creado una nueva lógica, la *lógica moderna*. Como hemos señalado se plantea como una defensa de la búsqueda de la verdad contra la autoridad en general, y concretamente contra la autoridad de Aristóteles. En este contexto se realizan continuas invectivas contra los personajes que representan a la lógica moderna, pero estas descali-

<sup>19</sup> Murry, J. M. (1956). *El estilo literario*. México, F.C.E., págs. 65-66.

<sup>20</sup> Murry, J.M.: *Op. Cit.*, pág. 66.

ficaciones van a estar siempre supeditadas a la búsqueda de la verdad, a mostrar la necesidad de realizar el plano ideal.

De las censuras llevadas a cabo la principal, que atraviesa toda la obra, se dirige contra la escuela de París. Comienza en el acto tercero al decir Isla:

*“Piénsanse acá en España, que la honrada escuela de París siempre tiene ojos zohorís y que nunca enflasquescen, mas a lo que yo veo, también los grandes estudios como los pequeños, están atestados de doctores negligentes por no dezir indoctos”.*

Como ha puesto de manifiesto Vicente Muñoz Delgado<sup>21</sup>, París fue una moda para los españoles de fines del siglo XV y principios del XVI, siendo su centro principal el colegio de Monteagudo, en el que colaboraron estrechamente escoceses y españoles. La lógica que se enseñaba era la *lógica moderna*, llamada también *nominalista* o *terminista* que, opuesta a la *lógica antigua*, esto es, a la lógica aristotélica del *Organon* y del *Trivium* medieval, se ocupaba en el análisis de los términos como elementos significativos y como partes integrantes de la proposición; se estudiaba, por ello, tanto las propiedades de los términos como la estructura significativa de las proposiciones, sobre ello ya hemos hablado anteriormente.

Ahora lo que nos interesa es señalar simplemente que esta lógica, que había tenido su origen en Inglaterra en el siglo XIV con Guillermo de Ockham, se traslada a París guiada por la mente directora de Juan Mayor (que es en la obra personaje del acto octavo) del que fueron colaboradores un nutrido grupo de británicos y españoles entre los que contó con: Hector Boece, David Cranston, George Lokert, Robert Galbraith, William Manderston, Peter Houston, Gilbert Crab, Juan de Celaya, Antonio y Luis Coronel, Juan Dolz del Castellar, Fernando de Enzinas, Juan Gélica, Gaspar Lax, Jerónimo Pardo, Agustín Pérez de Oliván y Antonio Ramírez de Villaescusa<sup>22</sup>. Y que de París la nueva lógica se traslada inmediatamente a Alcalá y a Salamanca. En esta última Universidad enseñaron lógica nominalista autores como Domingo de San Juan, Juan Martínez Siliceo, Cristóbal de Medina, Pedro Margallo, Alonso de Córdoba, Domingo de San Juan, Juan de Oria, Pedro de Espinosa y Pedro Ciruelo<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. Muñoz Delgado, V. (1970). “La obra lógica de los españoles en París (1500-1525)”, en *Estudios*, XXVI, págs. 209-279; también del mismo autor: (1967). “La lógica en Salamanca durante la primera mitad del siglo XVI”, en *Salmanticensis*, vol. 14, págs. 161-218, y (1986). “Nominalismo, lógica y humanismo”, en *El erasmismo en España*. Santander. Sociedad Menendez Pelayo, págs. 109-174.

<sup>22</sup> Cfr. Broadie, A. (1991). *El círculo hispano-escocés de John Mair*. Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico. También puede verse sobre el mismo tema: Broadie, A. (1985). *The Circle of John Mair*. Oxford, Clarendon Press.

<sup>23</sup> Véanse las obras de V. Muñoz Delgado ya citadas.

La nueva enseñanza de la lógica tuvo desde el comienzo de su propagación la virtud de enfrentar a los partidarios de la lengua y la cultura romana, asimilada por la Iglesia, con los partidarios de la nueva cultura, llena de nombres ingleses en los que se veía el vehículo expresivo de la barbarie; a los que los usaban, se los contraponía a los cristianos, y se les tildaba de paganos<sup>24</sup>. En esta obra se muestra claramente el enfrentamiento lógico y el religioso entre las dos lógicas.

En efecto, Herrera, quien entiende que la lógica moderna no es válida, pues se pretende enseñar sin conocimientos de retórica, pone de manifiesto constantemente su animadversión hacia ella y así, en el acto cuarto, pone en boca de El conventual su censura a Jacobo Fabro, seguidor de esta lógica bárbara, porque en París:

*"cada día quasi nos da una tunda y nos atiesta de bárbaros hasta no más por ende".*

En el mismo acto pone, en boca de su hermano Gabriel, su mayor censura: que por su manía de hilar tan fino, a las artes liberales, muy apreciadas en tiempos pasados:

*"[...] les ha venido tal fatiga, que su estima se va guindando."*

Y seguidamente Gabriel, sintomáticamente, hace alusión al problema religioso envuelto por la disputa, sosteniendo, en principio, que es innecesario mezclar en ella la religión; pero en el acto octavo vuelve sobre el tema acusando a los nominalistas, en concreto a Mayor, de intentar cambiarlo todo, el cielo, el mundo; de introducir nuevas maneras de hablar fuera de la razón y los quicios del lenguaje, y de entender que los simples pensamientos y las imaginaciones son ya proposiciones contra Dios y contra la justicia.

Herrera entiende que la lógica de Aristóteles es una lógica natural, que se conforma con el uso común de la lengua, que está llena de realismo, y que apoyada en la retórica ayuda a solucionar los problemas y a crear entendimiento entre los hombres. Frente a ella la lógica nominalista sólo es obra de la fantasía; trabaja y elabora entidades que dice que no existen.

La obra articula, internamente a esta censura principal, grandes alabanzas para los personajes que sostienen la verdad, que desarrollan el plano ideal, e invectivas dirigidas a los personajes que se han movido en el plano real, que se va a manifestar como el plano de la sin razón. Estas invectivas van en tono creciente hasta que, en ese acto octavo, desarrolla la más fuerte y contundente, la que enarbola contra Juan Mayor a quien se acusa de escribir ciego e infamias contra los filósofos, de multiplicar sin ton ni son reglas y preceptos,

<sup>24</sup> Cfr. González, G. (1984). "La polémica antidualéctica de Alonso de Herrera y Luis Vives, ayer y hoy", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XI, págs. 354-355.

de ser el hazmerrefr de los doctos, y a quien se compara con el peor de los médicos. Recordamos de nuevo que estas invectivas, a pesar de serlo, están supeditadas siempre en la obra a la censura objetiva general contra la lógica moderna, y a la búsqueda de la verdad (plano ideal).

## 2.2. ANÁLISIS DEL CONTENIDO

El tema central, si las hablas son cantidades, tiene su origen en la defensa de las hablas como cantidades en el texto del capítulo 6, 4b de las *Categorías* de Aristóteles. Este texto dice así:

*“La cantidad es o bien discreta, o bien continua...Podemos poner aquí, como ejemplos de cantidades discretas, el número y la locución o frase, y de cantidades que son continuas, la línea, la superficie y el sólido, a las que se puede añadir el tiempo y el lugar...En verdad, en ningún número hallaremos un límite común a las dos partes, porque las partes permanecen siempre distintas. Así, el número es cantidad discreta, no continua. Lo mismo puede decirse de un discurso o una alocución, si por alocución designamos la palabra hablada. Medida en sílabas largas y breves, la alocución es evidentemente una cantidad, cuyas partes no poseen un límite común. No hay límite común en que se unan estas partes -las sílabas-. Cada una, en verdad, es distinta de la otra y de las demás”.*

El tema es presentado, modestamente por el autor, como un tema secundario; pero era un problema central en retórica hasta el punto de que venía discutiéndose frecuente y seriamente desde la Edad Media, y ocupó parte de la obra de autores renacentistas como Erasmo, Vives y Nebrija. Hernando y los gloriosos vencedores van a sostener, contra Aristóteles, que las hablas no son cantidades, los perdedores que sí. La obra es muestra de cómo este tema retórico implica y exige esclarecer importantes problemas filosóficos, que examinaremos más tarde, relacionados, prácticamente en su totalidad, con el tema de la cantidad.

El problema retórico planteado tiene su mayor eclosión en la Edad Media cuando, con la invención del *ars dictaminis*, se viene a considerar de forma efectiva que la ciencia retórica, como indicaba explícitamente Brunetto Latini<sup>25</sup>, tiene dos formas: hablar oralmente y hablar por cartas, pero que la doctrina es común a ambas.

En el mundo antiguo no se produjo ninguna doctrina retórica que independizara la escritura de la forma oral<sup>26</sup>, pues el lenguaje era propiamente hablado. Si en Grecia para Platón la escritura distorsiona el lenguaje, y para

<sup>25</sup> *“Or dist le mestres que le science de rectorique est en ii manieres, une ki est in disant de bouche et une autre que l’om mande parle tres, mais li enseignement sont commun”.* Brunetto Latini.(1948). *Li bivores dou Trésor*, ed. F. J. Carmody. Berkeley, University of California, Publications in Modern Philology 22, III, 3. Esta obra fue escrita hacia 1260.

<sup>26</sup> Cfr Murphy, J. (1986). *La retórica en la Edad Media*. México, F.C.E., pág. 203.

Aristóteles las palabras escritas<sup>27</sup> eran, símbolos de las palabras habladas, en Roma Cicerón y Quintiliano sostenían, siguiendo con ello a Isócrates, que el discurso es la base del orden social. Esto no quiere decir que en la Antigüedad no se produjeran obras escritas, se producían, y se producían formas de comunicación entre mandatarios de forma escrita, es decir, se producían epístolas. Pero, como sostiene Murphy:

*"Hasta el siglo IV cristiano no hubo ningún análisis de la epístola en las obras de los retóricos romanos"*<sup>28</sup>.

En el mundo conquistado por los bárbaros, como salvo casos excepcionales, piénsese en el senador Casiodoro (490-586) o el papa Gregorio Magno (540-604), el nivel cultural de quien tenía que escribir la carta era muy bajo (era muy bajo en general), el problema se solucionaba de forma oral, esto es, mediante un *ministro oral*, un *cuestor*, que expresara aquello que el rey o el mandatario quería expresar. Para pequeños mensajes o relaciones contractuales se inventaron, en la temprana Edad Media, fórmulas que sólo había que rellenar con los datos de las personas que participaban en el contrato.

Pero, en la propia Edad Media, surge un movimiento nuevo que trataba de proporcionar principios para solucionar los problemas de los escritores. Este fue el *ars dictaminis*, que como movimiento nació unido a otro propio también de esta Edad: el *ars praedicandi*. El *ars dictaminis* tuvo como estilo correspondiente el *cursus* o ritmo en prosa, que intentaba sustituir, la cuantificación que provenía del uso del número oratorio, por el acento. El número oratorio, cuyas indicaciones principales se tomaban de Cicerón, era un metro que medía la cantidad, es decir, la distribución y número de las sílabas por palabra. Por él resultaban medidas las sílabas e incluso los intervalos entre las sílabas, es decir, se medía el tiempo de las sílabas y el que mediaba entre una y otra sílaba<sup>29</sup>.

El *cursus*, como opuesto al *numerus*, tuvo como uno de los centros principales de gestación, dado que no hay medio de señalar exactamente su naci-

<sup>27</sup> "Las palabras habladas son símbolos o signos de las afecciones o impresiones del alma; las palabras escritas son signos de las palabras habladas" Aristóteles: *Sobre la interpretación*, 1, 16a.

<sup>28</sup> Murphy, J.: *Op.Cit.*, pág. 203. Redondas y cursivas están cambiados en la cita.

<sup>29</sup> Giovitta Ravizza critica la intención de prescindir del número en la prosa neolatina diciendo: "*Philippus Melancton & Gherardus Bucoldianus in iis comentariis, quos de arte rhetorica superioribus annis ediderant, affirmare fuit ausi, hoc totum, quicquid est, quod de oratorio numero a veteribus dicitur, vel, quasi nec doceri, nec disci possit, prorsus omittendum, vel quasi per se obvium et facil., contemnendum*" ("Felipe Melanchthon y Gerardo Bucoldiano en los comentarios que habían publicado sobre el arte retórica en años anteriores, se han atrevido a afirmar que todo lo que dicen los antiguos sobre el número, o bien hay que pasarlo por alto en adelante porque no se puede enseñar ni aprender, o bien, como si fuera obvio y fácil, hay que dejarlo de lado"). Iovitae Rapicii (1554). *De numero oratori libri quinque*. Vienteís. Prólogo, pág. 48.

miento, según Murphy, en el monasterio benedictino de Montecasino, pudiéndose fechar este acontecimiento entre los años 1089 al 1118<sup>30</sup>.

Ya entre 1119 y 1124 Hugo de Bolonia, al intentar sintetizar la doctrina sobre el arte epistolar, distinguía entre dos tipos de *dictamen*: métrico y prosaico. El primero sigue siempre una medida, bien sea el pie y entonces se llama *carmen*, bien sea el número de sílabas y entonces se llama *rithmus*, bien sea una combinación de los dos anteriores (prosa y verso), y lo llama *prosime-trum*. Ahora bien, el segundo tipo de discurso, el que usa el lenguaje prosaico, no sigue métrica alguna. Al estudio de esta forma de discurso dice Hugo que quiere dedicarse, intentando proponer, por tanto, una doctrina sobre la prosa rítmica, *cursus*, que no fue desconocida en la Antigüedad, pues como señala Murphy:

"Cicerón la empleaba ya en sus discursos y cartas, y en el *De oratore* se refiere a tantus cursus verborum"<sup>31</sup>.

Ahora, en un anónimo de 1135, el *Rationem dictando*, se significa que si bien la composición en prosa ignora las medidas del metro, tiene que seguir un orden "continuo" y "apropiado", es decir, ordenar las palabras según las reglas gramaticales de la prosa y la poesía<sup>32</sup>. Las reglas gramaticales que se seguían de forma más general eran las disposiciones que había dado Prisciano en su *Arte Grammatica*. Prisciano distinguía, en el nombre, las letras consonantes y las vocales; entendía que éstas se dividían en largas y breves, que constituían por sí la sílaba y la determinaban de forma cuantitativa<sup>33</sup>. Con lo cual la prosa, aunque teóricamente se separaba de la métrica no dejaba de entenderse cuantificada, como sostienen los perdedores de la justa de Hernando. Se continuaba, por tanto, el sistema de cláusulas existentes en la Antigüedad que ordenaba los términos que ocupan el final de la frase en series atendiendo a que las sílabas fueran largas o breves.

En la obra de Hernando, de esta forma de entender las hablas sacan sus argumentos principales los representantes de la escuela de París, por tanto, sostienen la tesis de que las hablas son cantidades. Esta tesis se encuentra en todas las argumentaciones de los "mantenedores" a lo largo de la obra, pero

<sup>30</sup> Cfr. Murphy, J. J.: *Op. Cit.*, sobre todo págs. 202 y ss.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 256. En esta cita se invierten las letras redondas y las cursivas respecto del texto original.

<sup>32</sup> Sobre este tema que hemos venido tratando véase la obra de James J. Murphy que acabamos de citar, págs. 222 y ss.

<sup>33</sup> "*Litterarum aliae sunt vocales, aliae consonantes, vocales sunt quae per se proferuntur et per se syllabam faciunt*". Prisciano, GLK, I, 1, 2, 3. y un poco más adelante dice: «*A littera est vocalis, quae quidem per se facit syllabam et brevem et longam*». *Ibid.* Al hablar de la sílaba reitera: "[...] *syllabae aut breves sunt aut longae*". *Ibid.*

en la que mejor se observa es en la argumentación de Boecio en el acto quinto que comienza diciendo:

*"Por esso dize Aristótil que nuestras hablas son cantidades, porque se componen de nombre y verbos, y estos están hechos de syllabas. Toda syllaba, o es luenga, o breve, pues luengo o breve sin dubda cantidades son [...]".*

Bien es verdad que el *cursum* medieval intentó sustituir esta cuantificación de base y atenerse al acento como elemento fundamental de las cláusulas<sup>34</sup> y del ritmo que debía caracterizar el estilo, pero parece claro que este hecho no fue ni inmediatamente ni claramente aceptado en la práctica. Por ello, puede decir Murphy que:

*"En el manual típico, el cursum es un todo sin digerir. El efecto claro en la práctica medieval fue asfixiar el pensamiento original sobre la elocutio. El estilo epistolar del Medievo sufrió, pues, la manipulación del lenguaje (y tal vez, a veces, del significado) para hacerlo encajar en los requisitos mecánicos de un sistema de conteo de sílabas... La historia del cursum medieval, por tanto, constituye un ejemplo de lo que puede suceder cuando un conjunto de ideas se injerta, como totalidad, en una serie preexistente de preceptos"<sup>35</sup>.*

En el Renacimiento no está nada claro lo que ocurrió. Parece que los renacentistas no atendieron, en su línea más general, a las diferencias cuantitativas, y aplicaron los esquemas acentuales, lo mismo que pretendía el *cursum*.

Núñez González en un artículo sobre este tema<sup>36</sup> nos manifiesta que en el Renacimiento se estudia el número, pero que Nebrija no le prestó ninguna atención, que Erasmo se burla del empleo de los *pies* ciceronianos, y que Vives combate decididamente una de las reglas del número oratorio, pues sólo sirve para censurar, no para producir mayor inteligibilidad. Lo que viene a sostener este autor es que los renacentistas en general conocieron perfectamente la prosa artística ciceroniana, pero que se dividieron en dos grupos, sus partidarios y sus detractores. Sin embargo esta tesis está muy lejos de poder quedar claramente establecida, pues vemos que en obras como la de M<sup>a</sup> Luisa Arribas Herráez se muestra no sólo que Nebrija conoció las cláusulas, sino que su prosa, al menos en alguna de sus obras, era decididamente métrico-cuantita-

<sup>34</sup> Las cláusulas normales que se proponían eran de tres tipos y se denominaban: *planus*, *tardus* y *velox*, a ellas podía añadirse el *trispōndaicus*. Véase: Janson, T. (1975). *Prose Rhythm in Medieval Latin*. Stocolmo, Almquist & Wiksell. International. Las cláusulas métricas principales eran: el *dicoreo*, el *crético* y el *dispondeo*. De todas las cláusulas había mezclas.

<sup>35</sup> Murphy, J.J.: *Op. Cit.*, pág. 260. En esta cita se invierte la relación del original entre cursivas y redondas.

<sup>36</sup> Cfr. Núñez González, J. M. (1994). "Las cláusulas métricas latinas en el Renacimiento". *Latomus*, 53, págs. 80-94.

tiva<sup>37</sup>. Una situación similar se da en Italia donde el renombrado humanista Pietro Bembo, durante la época en que fue secretario de la cancillería Papal, en el pontificado de León X (1513-1521), acabó con los últimos restos del estilo medieval, defendiendo, al mismo tiempo, un estilo latino depurado, de corte ciceroniano

Puede que coexistieran en el Renacimiento ambas tendencias, incluso en obras de los mismos autores; parece que incluso se mantuvo la confusión medieval entre la consideración del *cursus* como cantidad y su consideración exclusivamente acentual, pero puede que en la base de la polémica estuviera la consideración, cada vez más extendida, del carácter universal que se concedía en esta época a la lengua, incluida la latina, y que esto inclinara la balanza a favor de su liberalización de la métrica, pues, como señala Núñez:

*"[...] no debe dejar de tenerse en cuenta que para Erasmo el latín era un instrumento de comunicación universal, y que una prosa artística latina, ciceroniana en suma, quizá no tuviera ya sentido en su tiempo"*<sup>38</sup>.

La obra de Herrera trata precisamente de poner claridad en la confusión entre estas tendencias, la que considera que las hablas no pueden someterse a la cantidad y la que considera que sí. El lector puede encontrar numerosos ejemplos de esta polémica en la obra, uno de ellos son las palabras de Valla en el acto sexto:

*"Nunca se dará un termino común en todas estas partes onde ellas entre sí unas con otras se junten. Allende desso, las oraciones que dezimos, si se parten en palabras o en síllabas, no tienen algo por medio que apegue una parte o una pausilla con otra. Ésta es la causa porque las quantías y nuestros departires se llaman cantidades desmanadas, porque cada una destas dos suso dichas tiene sus partes apartadas y desviadas unas de otras".*

Pero me parece que es preciso poner de relieve, que Herrera recoge explícitamente en su obra la tendencia que más confusión crea, la que considera que el acento que determina el *cursus* tiene que ser considerado también cuantitativamente y no sólo en la palabra, sino también en la oración. Herrera la recoge de forma precisa poniendo en boca de Fabro en el acto quinto las siguientes palabras:

*"A nuestros pensamientos ninguno los dixo cantidades, mas a la habla o mejor dezir, al acentuar de las síllabas en la oración que ya se aluenga, ya se acorta, llamaron*

<sup>37</sup> Cfr. Arribas Herráez, M. L. (1994). "Acerca del uso de la cláusula en las Décadas de Antonio de Nebrija". En Codoñer, C. y González Iglesias, J. A. (eds.): *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*. Salamanca, Universidad de Salamanca, págs. 277-286.

<sup>38</sup> Núñez González, J. M.: *Op. Cit.*, pág. 87.

*cantidad y aun apartada, porque aquellas pausitas que unas se pronuncian corticas, y otras longuezuelas, están demandadas entre sí y no tienen unas con otras algund común lindero, como vendo que las ata. Y esto no lleva dificultad en lo entender, y aquel acentuar de la oración al presente assí lo podemos deslindar, que el encoger y estender las síllabas en la oración, y assimismo la cantidad de la oración”.*

Herrera lleva a la victoria en su obra la oposición a la consideración cuantitativa de la lengua, de ello le convence, él mismo, a Aristóteles en el acto primero, y tras una enconada discusión que dura cinco actos, del segundo al sexto, sobre si puede sostenerse que las hablas se entiendan como cantidades producidas, y en este caso si deben ser consideradas como cantidad continua o discreta, por fin en el acto séptimo el obispo de Útica concluye con la siguiente afirmación:

*“luego quedará de aquí por muy mas cierto que las pausitas, ni las palabras ni las hablas no se deven en ninguna manera llamar cantidades ni medidas”.*

La obra de Herrera encierra importantes problemas filosóficos. Ahora, tras la consideración general del problema retórico envuelto, podemos poner de relieve el primero de ellos, que depende de una de las contraposiciones internas a la retórica, que se hace posible, precisamente, a partir de la retórica medieval: se trata de la oposición entre *ritmo artificial* y *ritmo natural*. El ritmo es un elemento característico del habla íntimamente ligado al tiempo<sup>39</sup>. Su importancia es fundamental, pues es esencial para la percepción de los acontecimientos que, en tanto que son desvelados por el habla, sólo se hallan en función de la temporalidad<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Para el buen orador tiene que ser tan importante la transmisión de ideas como la armonía y el ritmo, hasta el punto de poder decir que sin éste aquellas no cobran relieve, pues, sin él no se puede hablar de elegancia. Cicerón en *El Orador* expresa esta condición de forma inequívoca: *“Hablar con buen estilo oratorio, Bruto, -tú lo sabes mejor que nadie- no es otra cosa que hablar con las mejores ideas y las palabras más escogidas. Y no hay ninguna idea que sea provechosa al orador sino está expuesta de una forma armoniosa y acabada; y no aparece el brillo de las palabras, si no están cuidadosamente colocadas; y una y otra cosa es realizada por el ritmo... Es necesario, pues, utilizar esta técnica -ya se llame colocación, ya acabado, ya ritmo-, si se quiere hablar de una manera elegante”.* Cicerón, M.T. (1991). *El Orador*. Madrid, Alianza Editorial, pág. 149. Eustaquio Sánchez Salor traduce la palabra latina *“sententia”* por *idea* lo que es lícito en virtud del sentido literario registrado en la tesis de Morillon, P. (1974). *Sentire, sensus, sententia*. Lille, Université de Lille, pág. 408.

<sup>40</sup> Hay que tener en cuenta que la comunicación, en tanto traduce los procesos mentales, puede entenderse que sólo se desarrolla en el tiempo. Esta tesis es claramente sostenida por René Guénon cuando dice: *“los fenómenos genuinamente corpóreos son los únicos que se sitúan indistintamente en el espacio y en el tiempo; los fenómenos de carácter mental, es decir, los estudiados por la “psicología” en el sentido vulgar de la palabra, no tienen ningún carácter espacial, pero en cambio se desarrollan igualmente en el tiempo”.* Guénon, R. (1976). *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Madrid, Ayuso, págs. 46-47. Guénon entiende que, por este hecho, los fenómenos mentales están más cerca de la *esencia* que de lo corpóreo, y que resulta vano

El número oratorio al establecer la cuantificación del habla, da lugar a un ritmo planificado y por ende artificial. Es la forma métrica del habla, el metro. El *cursus*, en cuanto opuesto al metro, se adapta a un ritmo natural, es decir, sigue las funciones de la vida misma que están ligadas, incluso físicamente, a la producción del lenguaje, pues el aparato fonador tiene una doble función: proporcionarnos el oxígeno y la comunicación.

Metro (ritmo artificial) y ritmo (ritmo natural) sostienen e instalan, respecto a la forma de entender y percibir los acontecimientos, dos posturas filosóficas opuestas. El metro, al establecer la medida de las hablas y entender que sus formas cuantitativas deben ser reiterativas, determina el tiempo parmenídeamente, es decir, unitariamente. La realidad tiene un ser pre-determinado y pre-definido mediante la reiteración de un patrón establecido *a priori*. Los defensores del ritmo natural, los que niegan la posibilidad de cuantificar las hablas (como es el caso de Herrera), entienden que la realidad sólo es posible establecerla y percibirla según un ejercicio dialéctico. Es la percepción heracliteana de la vida.

Así, la disputa retórica que Herrera presenta en su obra, está encubriendo la antigüa, pero siempre presente, oposición filosófica entre dialécticos y antidialécticos, cuya primera forma estuvo representada por Heráclito y Parménides. La percepción eleática de las cosas (Parménides) las muestra como reproductoras de un ser siempre idéntico; la percepción de Heráclito las muestra como el resultado de la libertad humana, que instala la guerra como el padre de todas las cosas.

En tanto que Herrera considera que las hablas no son cantidad, se muestra como un defensor de la postura dialéctica de Heráclito y, en profundidad, un defensor de la libertad humana, que en este sentido ya no afecta tan sólo al criterio de autoridad, sino al de realidad: lo real se produce, no está pre-determinado.

Esta conclusión, a la que nos lleva el análisis basado en la consideración del ritmo, según la cual Herrera sería un defensor de la dialéctica, parece contradecirse con la que hemos desarrollado anteriormente y en la que se muestra que Herrera, como humanista, se opone a la Dialéctica. La contradicción realmente no es más que aparente, pues la defensa de la dialéctica en el sentido que fue propugnada por Heráclito, nada tiene que ver con la Dialéctica escolástica medieval tal como se practicó en el siglo XIV y que, como hemos señalado, se identificó con la *lógica moderna*. La Dialéctica medieval es una disciplina formal cuya metodología se aplica estrictamente al análisis de los tér-

intentar encontrar en ellos elementos cuantitativos. Por ello, lo que los psico-fisiólogos determinan cuantitativamente no son los propios fenómenos mentales, sino elementos corporales concomitantes. Cfr. *Ibid.* Pienso que tras toda forma de comunicación se halla un proceso corporal, pero que efectivamente en una de sus dimensiones puede entenderse como dependiente exclusivamente de relaciones temporales.

minos, mientras que la dialéctica de Heráclito articula una concepción del mundo. Esta diferencia permite entender que nuestro autor pueda ser heracliteano y antidialéctico al mismo tiempo.

Pero, a parte de esta consideración filosófica general que hemos planteado, es necesario, para entender la obra, atender también a los problemas filosóficos concretos a los que nos remite continuamente, por ejemplo en la respuesta, que hemos señalado, del de Útica. Estos problemas están todos relacionados con la cantidad y van desde qué entender por ella, pasando por el de qué relación existe entre número y cantidad y, por tanto, entre unidad y pluralidad, hasta cómo es posible entender la transformación de la cantidad en cualidad. Y esto sin olvidar que es necesario considerar también el otro tema que enlaza con los anteriores, el de cómo entender el tiempo como no cuantitativo.

Herrera parte de estos problemas que nos remiten al texto ya citado de la obra de Aristóteles y, efectivamente, así es, pero en ese texto Aristóteles no da ninguna definición de cantidad, sólo dice que puede entenderse de dos formas y qué nociones deben considerarse cantidad, pero si la da en la Metafísica, libro V, cap. 131020<sup>a</sup>, allí nos indica que:

*“Se llama cantidad (πόσον) a lo que es divisible en elementos constitutivos”,*

siempre que al menos uno de estos elementos tenga existencia propia, y a continuación señala que lo cuantitativo puede ser de dos clases: multitud y magnitud. La multiplicidad es aquella cantidad divisible en seres discontinuos, la magnitud es lo divisible en partes continuas, es decir lo que es medible.

En efecto, Aristóteles entendió la cantidad de dos formas: cantidad discreta y cantidad continua<sup>41</sup>. La cantidad discreta la piensa relativamente al espacio, pues éste hace posible la contigüidad, la separación entre las sustancias. La cantidad continua la piensa relativamente al tiempo. Ambas pueden ser tomadas como paradigmas de lo infinito; la cantidad discreta porque tiene como característica principal su falta de determinación, la cantidad continua porque siempre es susceptible de división. De esta forma el espacio, cuyos elementos son contiguos, y el tiempo, cuyos elementos son consecutivos, son modalidades del continuo (que como señala Miranda puede hacerse equivalente a lo cualitativo), pero sin embargo son diferentes: el espacio en tanto que determinante de sustancias separadas es constructor, mientras que el tiempo, por ser irreversible el paso de lo anterior a lo posterior, es desintegrador.

A pesar de la posibilidad de presentar claramente delimitadas y contrapuestas las características propias de las dos formas de cantidad, lo cierto es

<sup>41</sup> En las consideraciones sobre la cantidad en la concepción de Aristóteles que realizamos ahora hemos seguido las apreciaciones realizadas por Miranda, F. (2003). *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*. Pamplona, Eunsa, págs. 170-179

que en su concepción Aristóteles incurrió en contradicciones fruto de la forma poco clara con que en su obra presenta el concepto de cantidad. F. Miranda<sup>42</sup> señala algunas como son: que Aristóteles primero distingue entre contigüidad y continuidad y luego considera al espacio, cuyos elementos define como contiguos, como magnitud continua; que en unos textos sostiene que la cantidad no tiene contrario, mientras que en otros sostiene que sí.

Bonilla<sup>43</sup>, menos drástico, señaló que Aristóteles incurrió en ambigüedad al entender la cantidad de dos formas, ambigüedad que se acrecienta al sostener que a la cantidad tanto le es esencial el concepto de partes como el de medida<sup>44</sup>. Esta ambigüedad llevó a Tomás de Aquino a mantener también una postura ambigua, pues la cantidad resultaba ser para él tanto un accidente de la extensión que distribuye la sustancia en varias partes, como la medida que es su razón<sup>45</sup>. Y la misma ambigüedad permitió que Suárez entendiera que la razón de la cantidad se halla en la cantidad continua más bien que en la discreta, que sólo es una pluralidad de cosas<sup>46</sup>.

Pero discurrir sobre los problemas y discusiones generados por el planteamiento aristotélico nos puede indicar la importancia histórica del tema, pero no nos aclara mucho sobre el problema que plantea Hernando. Ahora bien, si reparamos que cuando éste se pregunta en el acto primero "*qué cosa es cantidad*" responde inmediatamente "*que la cantidad en solo medir se conosce*", para decir a continuación "*que si la cantidad es medida, la que no fuera medida, no será cantidad*", y nos fijamos en que Aristóteles en la Metafísica libro X, cap. 1, 1052a, nos señala que la medida es aquello por lo que se conoce la cantidad, entonces sí comienza a tener sentido aristotélico la obra de Hernando. Hernando, concluimos, está siguiendo una tesis aristotélica, la está llevando a sus últimas consecuencias. La conclusión, que se arrastrará toda la obra, y que realmente es contraria a la tesis del estagirita (que las hablas no son medida, luego no pueden ser cantidad) encuentra apoyo perfecto en esta tesis del propio Aristóteles; realmente nace de llevarla a sus últimas consecuencias, por ello tiene la propiedad de llevarnos a pensar en las contradicciones en que incurrió el autor griego en su concepción de la cantidad. Lo que trata de poner de relieve Hernando.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>43</sup> Cfr. Bonilla y San Martín, A.: *Op. Cit.*, págs. 28 y 29.

<sup>44</sup> Suárez, F. (1964). *Disputaciones Metafísicas*. Madrid, Gredos. Disputación XL, Sección III, págs. 34 y ss.

<sup>45</sup> Juan de Celaya (1490-1558) que sigue las indicaciones de Santo Tomás dice: "*Quantitas nihil aliud est, quam res extensa vel numerus divisibilis in plures partes extensive vel discretive*". Celaya, J. (1516). *Expositio in librum Predicamentorum Aristotelis cum questionibus eiusdem, secundum viam triplicem: Beati Thome, realium et nominalium*. París. Hay un ejemplar en la Biblioteca Colombina, Sign. 2-6-35 (2), folio XIII recto.

<sup>46</sup> Cfr. Suárez, F.: *Op. Cit.*, Disputaciones XL y XLI.

La tesis de que las hablas no son cantidad, sostenida por los “vencedores”, encontró corroboración completa en la obra de Francisco Suárez (1548-1617). En efecto, este autor que confronta sus ideas con las enseñanzas de Tomás de Aquino a quien cita explícitamente, y a través de él con las de Aristóteles, sostuvo contrariamente a estos filósofos que la esencia de la cantidad no consiste en ser medida, pues la razón de medida es sólo la unidad, y que la razón formal de la cantidad es la *extensión corpórea*<sup>47</sup>, lo que le va a llevar a sostener que las hablas no son cantidad. Decía así:

*[...] hay que decir, por tanto, que la oración no es una especie verdadera y real de cantidad. En efecto, entendemos aquí con el nombre de oración cualquier voz articulada que conste de varias sílabas... Pero en esta voz pueden considerarse muchas cosas con las cuales se compone artificiosamente y se profiere dicha voz o expresión. En todas ellas nada se encuentra que pertenezca per se a alguna especie de cantidad; por consiguiente, tampoco la oración entera que se compone de ellas puede constituir alguna especie propia de cantidad. Se prueba el antecedente porque, en primer lugar, la oración y cualquier sílaba suya es un sonido, el cual de suyo no pertenece a la cantidad, sino que es una cierta cualidad... cada una de las sílabas no es una cantidad per se, sino que es cuanta per accidens... Por tanto, la oración en cuanto es algo artificioso que surge de todas esas cosas, no es una especie de cantidad propia y peculiar. Más todavía, ni siquiera es un ente real uno y que per se se refiera a un predicamento, sino que es un ente per accidens [...]*<sup>48</sup>.

En la obra la consideración de la cantidad sigue el planteamiento aristotélico de la medida y enlaza con el problema retórico que hemos visto: las hablas no son cantidad, pues no son medida, pero son medidas cuantitativamente, ¿de qué depende esto?, ¿cuál es la medida de las hablas? Este problema, que se desarrolla a partir del acto tercero, gira todo él en torno a la consideración de cuál debe ser tomado como patrón de medida de las hablas. Isla, en este acto, argumenta en el sentido de si es necesario entender que las medidas pueden ser infinitas, lo que determinaría que fueran incognoscibles para nosotros, o entender con Aristóteles que se reducen a cinco o seis entre las que cuenta como principales el cuerpo, el lugar y el tiempo. Pero en el acto cuarto no se razona sobre estos tres posibles patrones de medida, sino que se atiende exclusivamente al tiempo. La razón que fundaba en esa época la posibilidad de esta afirmación no es otra que la de entender que el tiempo permite el

<sup>47</sup> Cfr. *Ibid.*, Disputación XL, Sección II, pág. 34 y ss.

<sup>48</sup> *Ibid.*, Disputación XLI, Sección III, págs. 170-172. Lo que aparece en cursiva en el texto, en el original está en letra redonda. Lo que en el texto está en cursiva, en el original está en letra redonda. La disputa de Suárez es larga; continúa resolviendo a qué se puede llamar cantidad *per accidens*. Su idea es que este tipo de cantidad sólo lo es en cuanto es medida por una cantidad continua, pues en ésta reside la razón que hace que esas cosas sean cuantas. Por consiguiente, tampoco puede entenderse como cantidad discreta. Su conclusión es que el orden de las palabras, la secuencia de sílabas largas o breves, se debe a la costumbre y al uso, y en ningún caso se refiere a la razón de cantidad.

enlace de la voz con la graffa en la comunicación, y entonces el problema se presenta como central para la filosofía, pues nos remite a los problemas de la relación entre unidad y pluralidad, y entre cantidad y cualidad.

En el séptimo acto se va a concluir que el tiempo no es medida por sí, y que la verdadera medida es el número, que por ello será la verdadera cantidad; de donde se puede deducir tanto que el número mide también al tiempo, como que el tiempo no tiene nada que ver con el número. El primer camino nos llevaría a sostener la tesis pitagórica, para la que la verdadera realidad es el número, que será sostenida en pleno Renacimiento, en el siglo XV, por Nicolás de Cusa.

Llegado a este punto, y para enfrentarnos a los problemas filosóficos, tenemos que comenzar preguntándonos: ¿qué relación existe entre el número (patrón de medida) y la cantidad? De aquí nace el problema planteado, pues Aristóteles entendió que tanto lo numerable como lo medible lo es por la unidad<sup>49</sup>, y la unidad tiene que considerarse como aquello totalmente indivisible; pero simultáneamente sostuvo que realmente una unidad puede ser dividida, estrictamente hablando, luego será medible (el ejemplo de Aristóteles dice que "un pie" es medible, sólo parece indivisible<sup>50</sup>), lo que quiere decir que lo que llamamos unidad es simplemente el *principio de cómputo* y, por tanto, esencialmente cantidad. Ahora bien, para Aristóteles la unidad es tanto medida de la cantidad, como medida de la cualidad, pero Aristóteles deja sin solucionar el problema de su relación, sólo llegó a una consideración clara cuando las entendió separadamente, en sí mismas, como categorías, o como accidentes del sujeto. En la Edad Media se debió a Juan Duns Escoto un intento de solución con su idea de la magnitud intensiva, pero se resolvía en el intento, difícil por otra parte como veremos, de medir la cualidad.

Los análisis de la cantidad de Aristóteles y de los medievales eran muy intelectuales y poco empíricos; sólo con Galileo y Descartes comienza el giro, cuya cumbre es la obra de Newton, que permitirá la concepción de la magnitud como perteneciente al campo de lo mudable (de lo empírico), lo que llevará a desarrollar un método cuantitativo que hasta el siglo XX no se entronizó como fundamental. Y, sin embargo, era un principio aristotélico el que gobernaba el desarrollo de la idea de cantidad en Descartes: la búsqueda de una unidad natural de medida. Es evidentemente esta búsqueda la que supuso que para Descartes la cantidad, como todos los predicados de las cosas físicas, se redujera a la extensión y no sólo a proporciones geométricas,

<sup>49</sup> Aristóteles: *Metafísica*, Libro X, cap. 1, 1052b.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibid.*, 1053a. Suárez, por el contrario, sostiene que la unidad es absolutamente indivisible, como razón de la cantidad discreta, y hay que tener en cuenta que Suárez entiende que la razón de medida no se puede atribuir en ningún caso a la cantidad continua, sino en cuanto participa de las condiciones de la unidad. Ver: Suárez, F.: *Op. Cit.*, Disputación XL, Sección IV, pág. 44.

pues Descartes necesitaba justificar ontológicamente la equiparación entre matemática y física. Pero esto le llevó a prescindir de la magnitud cualitativa y a entender todo el mundo físico en términos de extensión, lo que le será criticado por Leibniz al introducir los principios de la acción monádica<sup>51</sup>.

Para Kant la cantidad es también una categoría. No vamos a desarrollar por extenso su concepción, sino sólo en lo que afecta al tema que nos ocupa. La cantidad es una síntesis (acto sintético) en que la multiplicidad de la intuición puede ser unificada de forma homogénea según reglas necesarias y objetivas<sup>52</sup>. Ahora, Kant entiende que hay dos clases de magnitud: magnitudes extensivas y magnitudes intensivas<sup>53</sup>, y sienta como primer principio del entendimiento puro el axioma de la intuición siguiente:

*"todas las intuiciones son magnitudes extensivas"*<sup>54</sup>,

lo que quiere decir, según el epígrafe que incluye la edición A de la *Crítica de la Razón Pura*<sup>55</sup>, que realmente todos los fenómenos de la experiencia son cuantificables, por ello, a este principio que fundamenta la posibilidad de que la matemática pueda ser aplicada al mundo de los fenómenos, es decir, que hace posible una física matemática, Kant lo llamó *principio transcendental de las matemáticas de los fenómenos*<sup>56</sup>.

El segundo principio del entendimiento puro, que corresponde a las anticipaciones de la percepción, nos dice que:

*"en todos los fenómenos, lo real que sea un objeto de la sensación posee magnitud intensiva, es decir, un grado"*<sup>57</sup>,

sienta, por tanto, que todas las cualidades tienen un grado, de esta forma todas aquellas sensaciones tanto aquellas que desde el racionalismo se habían llamado *cualidades subjetivas*, como las que pueden ser consideradas de forma

<sup>51</sup> Ver Leibniz, G. W. (c. 1940). *Monadologie*. En L. Prenant, "Oeuvres Choies de G. W. Leibniz. París, Garnier, págs. 299-315. También (1981). "Monadología", Edición trilingüe. Oviedo, Pentalfa.

<sup>52</sup> Kant define la magnitud de la forma siguiente: "si hago abstracción de la forma del espacio, esa misma unidad sintética se asienta en el entendimiento, y es la categoría de la síntesis de lo homogéneo en la intuición en general, es decir, la categoría de la magnitud". Kant, I. (1978). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, Alfaguara, B 162, pág. 173

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.*, B 202-218, págs. 200-210.

<sup>54</sup> *Ibid.*, B 202, pág. 200.

<sup>55</sup> El epígrafe dice: "Todos los fenómenos son, en virtud de su intuición, magnitudes extensivas. *Ibid.*, A 162, pág. 200.

<sup>56</sup> *Ibid.*, A 165, B 206, pág. 202.

<sup>57</sup> *Ibid.*, B 207, pág. 203. En la edición A se dice "en todos los fenómenos, la sensación —y lo real que a ella corresponde (realitas phaenomenon)— posee una magnitud intensiva, es decir, un grado". *Ibid.*, A 166.

objetiva pasan a poder ser consideradas como *quanta*, esto es como cantidades, cuya magnitud no podrá representarse de acuerdo a uniones externas entre sus partes, sino como verdaderas cualidades intensivas, es decir, según grados. Por ello, Kant hace del número el esquema de la cantidad, y entiende que puede hacerlo así porque el tiempo, que es una intuición *a priori*, permite representar todos los objetos tanto los del sentido interno como los del externo; pero esto supone que tanto las magnitudes extensivas como las intensivas tendrán que ser consideradas como magnitudes continuas, pues tienen que ser representadas en el espacio y en el tiempo que son para Kant multiplicidades continuas, de donde, como señala Bonilla San Martín, resulta que:

*"el tiempo es la imagen más exacta de la cantidad, puesto que su esencia estriba en la sucesión"*<sup>58</sup>,

y la forma en que es posible toda representación, tanto interna como externa.

Ahora bien, esto sólo significa que lo cualitativo es también cuantificable, pero no explica que relación interna existe entre lo cualitativo y lo cuantitativo, por tanto, sus semejanzas y sus diferencias. El planteamiento kantiano no resuelve el problema y, sin embargo, en él se halla el fundamento que va a permitir apuntar una vía de solución en la filosofía hegeliana. Este fundamento reside en la solución de Kant al problema aristotélico, es decir a su no distinción entre partes y medida. Esta solución se produce cuando Kant considera que si bien la magnitud depende de *"cuántas veces está contenida la unidad en la cosa"*<sup>59</sup>, el cómo sea de grande la cosa exige una medida que, como también es una magnitud, no permite que ésta sea definida de forma absoluta, lo que supone que la cantidad sólo puede ser determinada comparativamente y en base a la unidad de medida tomada<sup>60</sup>.

Hegel, que define dialécticamente la medida como *"la unidad inmediata de lo cualitativo y lo cuantitativo"*<sup>61</sup>, considera las categorías de cantidad y

<sup>58</sup> Bonilla y San Martín, A.: *Op. Cit.*, pág. 35.

<sup>59</sup> Kant, I.: *Op. Cit.*, A 241, B 300, pág. 263.

<sup>60</sup> *"Pero el cómo sea de grande exige siempre otra cosa, que también es una magnitud para medirlo. Pero como en el juicio sobre la magnitud, importa no sólo la pluralidad (el número), sino también la magnitud de la unidad (de medida), y como la magnitud de ésta necesita siempre de nuevo otra cosa, como medida con que se la pueda comparar, así vemos que toda determinación de magnitud de los fenómenos no nos puede dar, de ningún modo, concepto alguno absoluto de una magnitud, sino solamente siempre un concepto de comparación"* Kant, I. (1958). *Crítica del Juicio* Traducción de M. García Morente. Madrid, Victoriano Suárez. Parágrafo 25, pág. 246.

<sup>61</sup> Hegel, G. (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Solar, pág. 288.

Partir de que la medida unifica cantidad y cualidad, no deja entever con claridad los supuestos que esta posibilidad encierra. Hemos encontrado una explicación de esta situación en la tesis de René Guénon sobre la medida. Este autor sostiene que la medida, en su acepción literal, se refiere fundamentalmente al ámbito de la realidad continua. Y que el

medida como la transición del ser a la esencia. La cantidad es la determinación de una cosa, es decir, aquello a lo que se debe el aumento o disminución de la cosa. Pero, en lo cualitativo este aumento o disminución sólo se puede caracterizar de forma externa a la cosa; su paso a determinación esencial exige una regla de comparación, esto es, una "*medida específica*" que haga posible su referencia a otras unidades de medida, respecto de las que pueda encontrarse una unidad. A esta unidad, resultado de la relación entre los *quanta* la llama Hegel *medida real*. Esta medida no puede nacer sino es de las relaciones cuantitativas entre términos autónomos, pero correlativos, lo que significa que de las diversas proporciones cuantitativas en las mezclas se pueden producir productos con cualidades diversas, por ejemplo, que el cambio cuantitativo en la temperatura del agua produce la aparición de una forma cualitativa distinta: hielo o vapor.

Esto puede resultar de esta forma porque Hegel parte de no considerar la magnitud como puramente cuantitativa, sino de entender que ésta ya supone elementos cualitativos en cuanto siempre está mediada por la elección de una unidad de medida, que vendrá determinada por el instrumento de medida y por los procedimientos de medición (modos correctos de usar los instrumentos de medición). Expliquemos algo este supuesto. El ser del objeto físico es la relación entre la unidad de medida y lo medido. Por ello, en el resultado métrico (cuanto específico) intervienen dos factores: sus representantes (representaciones cuantitativas, es decir, expresiones numéricas: 7mm., 4 segundos, que suponen al mismo tiempo unas determinadas representaciones cualitativas: sus aspectos, Ej. líquido, gaseoso etc. en el agua) y la unidad de medida. Ésta tendrá que ser determinada genéricamente, es decir, deberá ser válida para todo caso que se presente y no para un caso concreto, es decir, será un patrón de medida (regla), de forma que el resultado de una medición tendrá que ser reproducible, lo que exige poder constituir clases de equivalencia (analogías).

La necesidad de asegurar la reproducibilidad del resultado proviene de que en la medición puede modificarse el patrón de medida y no alterar el resultado, pero también alterar el resultado sin variar el patrón de medida. La

número constituye la base de toda medida, pues, la medida no es otra cosa que la aplicación de aquél. Por ello, la medida se refiere inmediatamente al mundo corpóreo y al espacio, que es el lugar en que se manifiestan las posibilidades de orden corpóreo. Pero, en tanto que utilizamos el espacio para representar todo el ámbito de la manifestación universal, extendemos la idea de medida más allá del mundo corpóreo trasponiéndola analógicamente a todos los ámbitos. De esta forma, afirma, "*la idea de medida no es entonces más que una "asignación" o una "determinación", implicada necesariamente por cualquier manifestación, sea cual fuere su orden y la modalidad que adopte*". Guénon., R.: *Op. Cit.*, pág. 34. En este sentido la idea de medida está íntimamente relacionada con la de orden.

tesis de Hegel es que toda modificación en la representación cuantitativa supone una modificación de su cualidad. Como señala F. Miranda:

*"A una modificación en la expresión del cuanto, es decir, cuando se modifica el número dejando la misma unidad de medida o viceversa, corresponde una modificación cualitativa en la esfera de los representantes del cuanto modificado"*<sup>62</sup>.

Así se produce en la dialéctica hegeliana, como bien señala Schäfer<sup>63</sup>, la posibilidad explicar la relación de producción entre cantidad y cualidad, lo que permitió la formulación de la ley del *salto cualitativo*, que tanta importancia tuvo en la filosofía marxista. Pero esta solución elude el problema del tiempo, planteado ya por el supuesto kantiano de que la realidad de la magnitud, del cuántas veces, reside en el tiempo, lo que hace depender de la consideración del tiempo la relación entre lo cuantitativo y lo cualitativo. Y esta consideración afecta de raíz al fundamento de nuestras estructuras cognoscitivas, a la posibilidad del pensamiento, en tanto encierra una contradicción fundamental, pues, saber qué es el tiempo, supone adquirir conciencia de lo que es, pero hay que tener en cuenta que nuestra conciencia sólo puede formarse en el tiempo.

Kant, al sostener la idealidad del tiempo, es decir, al afirmar que no es ningún concepto empírico, sino una representación dada a priori, abrió el camino para considerar que la conciencia no sólo puede concebirse como *conciencia perezosa* y pasiva que no conoce más que los modos negativos de la temporalidad, en cuanto ella no es más que el resultado de un pasado que desconoce realmente y tampoco se preocupa de hacer posible un examen suficiente que haga posible el cuidado necesario para crear un futuro, sino también como *conciencia animosa* que crea el tiempo negando el presente al enlazarlo con el pasado y entendiendo este enlace como un suceder eterno<sup>64</sup>.

A partir de aquí se han desarrollado dos direcciones, la de Einstein y los partidarios de la teoría de la relatividad y la desarrollada por Bergson y, confluyendo con ésta, la de los partidarios de la hermenéutica. Los partidarios de la teoría de la relatividad hicieron del tiempo, según lo entendió Bergson, una cuarta dimensión del espacio en cuanto la tesis relativista lleva a una dislocación de la simultaneidad (lo que es simultáneo en un sistema fijo no tiene que serlo para uno móvil), que conduce a concebir el tiempo como propio y relativo a una infinidad de sistemas recíprocos. Habrá, por tanto, una multiplicidad de tiempos todos reales y cada uno con su sistema de referencia, lo que supone que situar un punto requiere fijar su unidad tanto temporal como

<sup>62</sup> Miranda, F. X.: *Op. Cit.*, pág. 200.

<sup>63</sup> Cfr. Schäfer, L. (1977). "Cantidad". En Hermann Krings: *Conceptos fundamentales de Filosofía*. Barcelona, Herder, pág. 224.

<sup>64</sup> Sobre este tema puede consultársela siguiente obra: Havet, J. (1946). *Kant et le problème du temps*. París, Gallimar.

espacial. Pero, esto es tener una visión del mundo ligada simplemente a diferencias de grado o intensidad y no a *diferencias de naturaleza*, única forma de explicar verdaderamente la multiplicidad y la cualidad de lo real.

El problema es ahora el de cómo explicar la *diferencia*, pues en esta explicación reside verdaderamente la posibilidad de entender la relación entre lo uno y lo múltiple, entre lo cuantitativo y lo cualitativo. Podemos, muy resumidamente, intentar dar cuenta de ello de la forma siguiente: la conciencia que niega su presente y lo enlaza a su pasado es la conciencia que se abre al todavía-no, es la conciencia que comprende y actúa. Esta conciencia es la conciencia misma de la duración, en tanto en la duración se muestra como idéntica la constitución de la realidad y del pensamiento, pues la duración es unidad y multiplicidad, es decir, se engloba a sí misma y puede englobar otras duraciones hasta el infinito. Así el tiempo es, según dice Deleuze comentando a Bergson, uno y múltiple, su realidad es la realidad de lo virtual:

*"no hay más que un solo tiempo (monismo) aunque haya una infinidad de flujos actuales (pluralismo generalizado) que participan necesariamente del mismo todo virtual"*<sup>65</sup>.

La duración, como multiplicidad virtual, es ella misma el fluir mismo del tiempo uno que, para ser, no tiene que realizarse como lo posible, sino simplemente actualizarse, y su regla no es otra que la *diferenciación*, la creación.

Explicar la diferenciación ha sido el intento de la filosofía desde Heidegger hasta el pensamiento postmoderno. Tratar de comprender este desarrollo supone partir de entender el tiempo como un concepto dialéctico, límite entre ser y pensamiento, en el que reside la posibilidad de la experiencia del propio ser, de saberse el comienzo de una experiencia que no por ser finita se disuelve, sino que se constituye como realidad con la duración de la idea. Supone, igualmente, entender el intento de ver en el *ahora*, síntesis de la temporalidad en general, y en la estructura del comprender, la posibilidad de poner el límite de la temporalidad que hace posible la acción, al permitir la transparencia entre pensamiento y realidad.

En este contexto de ideas se va a entender al hombre como el ser abierto a la *expectativa*, lo que muestra su ser como existencia siempre nueva que, aún bajo las condiciones de finitud temporal en tanto se articula en la sociedad y en la historia, se reviste de forma personal, es decir, de singularidad e infinitud. Así el ser del hombre se muestra, como tensión entre el concepto y el tiempo, como liberación de la realidad y como posibilidad de su cognoscibilidad y, con ello, como una finitud que se reviste de una singularidad que roza la eternidad. La realidad, y sobre todo la realidad humana es, por tanto, una

<sup>65</sup> Deleuze, G. (1987). *El bergsonismo*. Madrid, Cátedra, pág. 86.

tensión entre finitud y eternidad en la que reside la verdad, en la que se muestra su verdad como sentido auténtico, pues, la verdad sólo tiene lugar en el *proceso de constitución* del hombre y del mundo en el tiempo. Esto hace necesario que la Historia se entienda no sólo como un mero suceder, sino como el hacerse el cambio del mundo y del hombre, como el hacerse el sentido del ser finito, es decir, la apertura o desfiguración de la realidad en que se evidencia la conciencia de la totalidad, esto es, de la eternidad que sólo se alcanza como experiencia de la libertad<sup>66</sup>.

La Historia de la Filosofía nos permite entender la enorme dificultad a la que se enfrentaba Herrera, ella se ha encargado de mostrarnos a qué obedecen y conducen las dos posibilidades de concebir el tiempo (como cuantitativo o como no cuantitativo) que él contempló en su obra. Como hemos señalado, no intentó formular expresamente ningún concepto, ni desarrollar ninguna solución, más bien sólo se ocupó de apuntar posibilidades. Al final se inclina por una de ellas, el tiempo no es cantidad, en la que ve la defensa de la libertad. Al hacerlo está poniendo de relieve, aunque no esté expresamente indicado en la obra, la vía filosófica que sostiene que el mundo no está categorialmente cerrado, pues las categorías que lo constituyen y permiten pensarlo no están dadas de una vez por todas<sup>67</sup>, intemporalmente, sino que está abierto al descubrimiento de nuevas esencias, en tanto éstas se forman y descubren temporalmente.

La libertad ha sido objeto de defensa constante a lo largo de toda la obra, y al concluir nos muestra de qué instrumento principal se debe servir un retórico para alcanzarla. En efecto, señala que lo importante no es contar bien (narrar correctamente), a esto se está obligado por el suceder de los acontecimientos; al contar, sean sucesos, sean cantidades, no participamos de la libertad, sino de la determinación, entramos obligadamente en una serie. Como a contar bien contraponen ejemplificar bien, debemos suponer que en el ejemplo debe residir la esencia de la libertad, tanto más cuanto además hace del ejemplo un instrumento retórico necesario para aprender lógica.

Aristóteles ya había puesto de manifiesto el valor del ejemplo, pues, como premisa menor de un silogismo, no sólo permite concretar la abstracción y generalidad de la premisa mayor, sino que además ayuda a formar razonamientos probables, persuasivos por sí mismos, en tanto el extremo mayor se predica del término medio y enlaza en la conclusión con el término menor, por lo que diferencia el ejemplo de la inducción que construye el razonamiento sin término medio<sup>68</sup>. En este sentido, Aristóteles entendía que el

<sup>66</sup> Este tema ya está presente en Descartes, puede consultarse: Grimaldi, N. (1996). *Études Cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*. París, Vrin.

<sup>67</sup> En este sentido la obra de Herrea sí encierra una profunda oposición a Aristóteles, para quien la tabla de categorías es cerrada.

<sup>68</sup> Aristóteles explica qué entender por ejemplo y su función en el silogismo, en *Análitica Primera*, 68b. En este lugar pone un ejemplo que resumimos: Se trata de probar que la guerra contra Tebas es mala. El razonamiento se construye así: Premisa mayor: "Emprender la

ejemplo tiene la propiedad de establecer un nexo de semejanza que es ajeno al silogismo, pero que funciona en él como una regla<sup>69</sup>; con lo que claramente muestra que el ejemplo constituye una imbricación entre retórica y lógica.

Herrera parece seguir este camino que conduce a entender por ejemplificar: mostrar con claridad la realidad envuelta en un suceso, que incluso puede ser ficticio aunque sus personajes sean reales (históricos), pero que supone construir con claridad un razonamiento, expresar una idea, lo que es muestra de nuestra libertad.

Ciertamente en el Renacimiento es muy curiosa esta forma de entender el ejemplo. Lipsio, el maestro renacentista del ejemplo, en sus *Políticas*, lo mostraba como una narración histórica, y suponía que la Historia era el:

*“alma y vida de la memoria...guarda de las virtudes de los varones ilustres, testigo de la maldad de los ruines y bienhechora del género humano...luz de la verdad y maestra de la vida”<sup>70</sup>.*

Pero, lo cierto es que no disponemos de muchos elementos conceptuales para entender la propuesta de Herrera, sólo sabemos que un ejemplo puede ser, según él, no la reproducción de personajes y hechos históricos, como sostiene Lipsio, sino que puede encerrar una ficción del pasado, pero que ha de transmitir un modelo (una idea). Además, parece que debemos suponer, que la intención del que formula el ejemplo es que la idea que comunica pueda ser historia en un futuro, para ello bastará que el modelo que se muestra en él incite las pasiones de unos hombres que lo hagan base de sus acciones.

Herrera no nos aclara más el tema y tampoco encontramos mayor aclaración en las reflexiones literarias sobre él. El ejemplo se ha estudiado bastante en obras concretas, pero estos estudios están poco sistematizados, y sus funciones retóricas en las dos vertientes: valor informativo (histórico o moral), y estructura formal, están aún estudiadas de forma muy deficiente<sup>71</sup>.

guerra contra los vecinos es malo”. Premisa menor (ejemplo): “La guerra de Tebas contra Focia fue mala”. Conclusión: “Es evidente que la guerra contra los tebanos (vecinos) será un mal”.

Vuelve a considerar el problema del ejemplo relativamente a la persuasión en la *Retórica*, 1357a, entendiendo que debe apoyarse en cosas admisibles. Un buen resumen general sobre la concepción del ejemplo en Aristóteles se encuentra en: Iglesias Zoido, J.C. (1997). “Paradigma y entimema: El ejemplo histórico en los discursos deliberativos de Tucídides”. *Emérita*, Vol. 65, Núm. 1, págs. 116-117.

<sup>69</sup> Cfr. Iglesias Zoido, J.C.: *Op. Cit.*, pág. 116.

<sup>70</sup> Lipsio, J. (1997). *Políticas*. Madrid, Tecnos, pág. 29.

<sup>71</sup> Hay autores que han realizado buenas investigaciones en este sentido, pero son hechas desde y para una obra concreta. Un ejemplo lo tenemos en Berlioz, J. (1988). “‘Héros’ païen et prédication chrétienne: Jules César dans le recueil d’*exempla* du dominicain Etienne de Bourbon (mort v. 1261)”. En W. J. Aerts & M. Gosman: *Exemplum et similitudo. Alexander the Great and other heroes as point of reference in medieval literature*. Groningen, Egbert Forsten, págs. 123-143. Allí distingue Berlioz entre: ejemplo alegórico, ejemplo analógico, y ejemplo metonímico.

Por todo ello, lo único que podemos decir, es que al ejemplo Herrera parece exigirle que haga posible la formación de un modelo, que permita constituir un discurso deliberativo que al unificar los tiempos: el pasado en el recuerdo, el presente respecto al problema planteado y el futuro respecto a la acción a desarrollar, cree una totalidad que permita el conocimiento, cumpla una función persuasiva y haga posible la elección. Esta unificación es la que lleva a entender y corroborar que a la Historia en el Renacimiento ciertamente se le exigió algo más que ser la memoria de la humanidad; que se le exigió también poner de relieve y formar modelos que hagan posible la creatividad de la subjetividad, y con ella el descubrimiento de sentidos vitales. Como hemos señalado expresamente, esta concepción es la opuesta al cartesianismo.

La creación de sentido vital, de verdades para vivir, parece ser el fin que, como buen retórico renacentista, nos propone Herrera con sus indicaciones y razonamientos, que nunca alcanzan nivel de conceptualizaciones, de cómo entender las hablas, el tiempo y el ejemplo. Finalidad que se ha mantenido desde entonces como una constante para una forma de entender la Filosofía y su Historia, por ello su obra, que se inscribe ciertamente por su tema y alcance en la retórica del Renacimiento, nos llega aún con total lozanía.

Para concluir diremos que la obra de Herrera, que puede sin duda inscribirse en la célebre disputa renacentista contra el Estagirita, mantiene sin embargo una postura ambigua: es claramente anti-aristotélica en su tesis central (las hablas no son cantidad), pero aristotélica en su defensa de la lógica realista frente a la nominalista. Y que, por otra parte, los que entienden esa disputa como la defensa de Platón frente a Aristóteles en el Renacimiento, se llevarán la sorpresa de ver que en ella no se defiende ninguna tesis platónica frente a las aristotélicas, y que si en algo puede considerarse platónica es solamente en su forma dialogada, en la que, sin duda, los retóricos renacentista vieron la defensa de su arte.

Iglesias Zoido señala refiriéndose al ejemplo histórico en concreto que "[...] son escasos los trabajos que profundizan en su naturaleza argumentativa y que, a la vez permiten indagar en su función y empleo prácticos". Iglesias Zoido, J. C.: *Op. Cit.*, pág. 109. Un trabajo importante en este sentido es el de Alewell, K. (1913). *Über das rhetorische παράδειγμα*. Leipzig-Kiel.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- Albadalejo Mayordomo, A. (1994). "Sobre la posición comunicativa del receptor del discurso retórico". Castilla, *Estudios de Literatura*, 19.
- Alewel, K. (1913). *Über das rhetorische παράδειγμα*. Leipzig-Kiel.
- Alonso de Herrera, F. (2002). *Sobre la persona gramatical*. Cádiz. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz y Diputación Provincial de Toledo.
- Alonso de Herrera, G. (1996). *Agricultura General*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Aristóteles. (1973). *Obras*. Madrid. Aguilar.
- Arribas Herráez, M. L. (1994). "Acerca del uso de la cláusula en las Décadas de Antonio de Nebrija". En Codoñer, C. y González Iglesias, J. A. (eds.): *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Bacon, F. (1963). *The Works of Francis Bacon*. Ed. by Spedding, Ellis, und Heath, London, Reimp.
- Berlioz, J. (1988). "'Héros' païen et prédication chrétienne: Jules César dans le recueil d'exempla du dominicain Etienne de Bourbon (mort v. 1261). En W. J. Aerts & M. Gosman: *Exemplum et similitudo. Alexander the Great and other heroes as point of reference in medieval literature*. Groningen, Egbert Forsten, págs. 123-143.
- Bernardino de Siena (1950-56). *Opera omnia*. Quarachi, Florencia, t. III, sermo 9, p. 379
- Bonilla y San Martín, A. (1920). "... antiaristotélico del Renacimiento, Hernando Alonso de Herrera y su 'Breve disputa de ocho levedes contra Aristótel y sus secuaces'". Extract de la *Revue Hispanique*, tomo L, Paris.
- Broadie, A. (1985). *The Circle of John Mair*. Oxford, Clarendon Press.
- Broadie, A. (1991). *El círculo hispano-escocés de John Mair*. Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Brunetto Latini.(1948). *Li livres dou Trésor*, ed. F. J. Carmody. Berkeley, University of California, Publications in Modern Philology 22, III, 3.
- Bueno, G. (1975). *Ensayos Materialistas*. Madrid, Tecnos, pág. 466.
- 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.

- Cassirer, E. (1953). *El problema del conocimiento*. Vol. I. México, F.C.E.
- Ceballos Pifas, E. (1973). *Cisneros, un gran español*. Madrid, Publicaciones españolas.
- Celaya, J. (1516). *Expositio in librum Predicamentorum Aristotelis cum questionibus eiusdem, secundum viam triplicem: Beati Thome, realium et nominalium*. París. Hay un ejemplar en la Biblioteca Colombina, Sign. 2-6-35 (2), folio XIII recto.
- Deleuze, G. (1987). *El bergsonismo*. Madrid, Cátedra.
- 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.
- Domínguez Reboiras, F. (1998). *Gaspar de Grajal (1530-1575)*. Anshendorff, Münster.
- Dowling, M. (1986). *Humanism in the age of Henry VIII*. London, Croom Helm.
- Esperabé Arteaga, A. (1917). *Historia pragmática de la Universidad de Salamanca*, tomo 2°. Salamanca, Francisco Núñez Izquierdo.
- Florescu, V. (1982). *La rhétorique et la néoréthorique*. París, Les Belles Lettres.
- Flowers, R.C. (1951). *Voltaire's Stylistic Transformation of Rabelaisian Satirical Devices*. Washington, D.C., Catholic University of American Press.
- Fumaroli, M. (1999). *"Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne"*. París, P.U.F.
- Gallardo, B. (1863). *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*. Madrid, Rivadereya.
- García Oro, J. (2002). *Cisneros, el Cardenal de España*. Barcelona, Ariel.
- Garin, E. (1957). *L'educacione in Europa 1400-1600*. Laterza, Bari.
- Gerl, H.B. (1974 diss.). *Rhetorik als Philosophie: Lorenzo Valla*. Munich.
- Giannini, S. (1996). "Teoría lingüística e storia della gramática: l'analogía", en Mirko Tavoni: *Italia ed Europa nella Lingüística del Rinascimento*. Rimini.
- Godard, A. (2001). *La dialogue à la Renaissance*. París, P.U.F.
- Gómez de Castro, A. (1984). *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*. Edición de José Oroz . Reta. Madrid, Fundación Universitaria Española.
- González, G. (1984). "La polémica antidialéctica de Alonso de Herrera y Luis Vives, ayer y hoy", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XI.
- González, G. (1987). *Dialéctica escolástica y lógica humanística*". Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Grassi, E. (1976). *Rhetoric as Philosophy*. Vol. 6 de The Humanist Tradition in Philosophy, The Pennsylvania State University Press.
- Grassi, E. (1978). "Can Rhetoric Provide a New Basis of Philosophizing?". Vol. 11 de The Humanist Tradition in Philosophy, The Pennsylvania State University Press.
- Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo*. Barcelona, Anthropos.
- Grimaldi, N. (1996). *Études Cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*. París, Vrin.
- Guénon, R. (1976). *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Madrid, Ayuso.
- Havet, J. (1946). *Kant et le problème du temps*. París, Gallimar.

- Hegel, G. (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Solar.
- Iglesias Zoido, J.C. (1997). "Paradigma y entimema: El ejemplo histórico en los discursos deliberativos de Tucídides". *Emérita*, Vol. 65, Núm. 1.
- Iovitae Rapicii(1554). *De numero oratorio libri quinque*. Veneti.
- Janson, T. (1975). *Prose Rhythm in Medieval Latin*. Stocolmo, Almqvist & Wiksell.
- Kant, I. (1958). *Crítica del Juicio*. Traducción de M. García Morente. Madrid, Victoriano Suárez.
- Kant, I. (1978). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, Alfaguara.
- Kristeller, P.O. (1979). *Renaissance Thought and its Sources*. New York, Columbia University Press. Hay edición española (1982). *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México, F.C.E.
- Lamas, F. (1998). "Dialéctica y Derecho, *Circa humana philosophia*", N III, Buenos Aires, Centro de Estudios Tomistas.
- Leibniz, G. W. (c. 1940). *Monadologie*. En L. Prenant, "Oeuvres Choiesies de G. W. Leibniz. París, Garnier, págs. 299-315. También (1981). "*Monadología*", Edición trilingüe. Oviedo, Pentalfa.
- Lipsio, J. (1997). *Políticas*. Madrid, Tecnos.
- López Eire, A. (1995). *Actualidad de la retórica*. Salamanca, Hespérides.
- López Grigera, L. (1994). *La retórica en la España del siglo de Oro*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- 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. 111-113.
- López Moreda, S. (1998). *Laurentis Vallensis de linguae latinae elegantia*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- Luciano. (1981). *Obras*. Madrid, Gredos.
- Marsh, D. (1980). *The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanist Innovation*. Cambridge (Mass.).
- Masi, M. (1983). *Boethian Number Theory*. Amsterdam, Rodopi.
- Martínez Jiménez, A. (1997). *Retórica y Literatura en el siglo XVI*. El Brocense. Universidad de Valladolid, Secretaría de Publicaciones.
- Miranda, F. (2003). *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*. Pamplona, Eunsa.
- Mondolfo, R. (1954). *Figuras e ideas de la Filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires, Losada.
- Monfasani, J. (1976). *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden, E.J. Brill.
- Muñoz Delgado, V. (1964). "La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)", en *Estudios*, XI, págs. 77-78.

- Muñoz Delgado, V. (1967) "La lógica en Salamanca durante la primera mitad del siglo XVI", en *Salmanticensis*, vol. 14, págs. 171-207.
- Muñoz Delgado, V. (1970). "La obra lógica de los españoles en París (1500-1523)", en *Estudios*, XXVI, págs. 209-279.
- Muñoz Delgado, V. (1986). "Nominalismo, lógica y humanismo", en *El erasmismo en España*. Santander. Sociedad Menendez Pelayo, págs. 109-174.
- Murphy, J.J. (1999). *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid, Visor.
- Murphy, J. (1986). *La retórica en la Edad Media*. México, F.C.E.
- Murry, J. M. (1956). *El estilo literario*. México, F.C.E.
- Navarro y Rodrigo, C. (1986). *El cardenal Cisneros*. Madrid, Sarpe.
- Nizolio, M. (1553). *De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri III*, Parma, Septimun Viottum.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *Obras completas*. 12 vols. Madrid. Alianza Editorial/Revista de Occidente.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles. Traducción al español (1994) de J. Sevilla Madrid: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid. Gredos.
- 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. (1969). *Obras completas*. Madrid, Aguilar.
- Pontano, I.I. (1954). *De sermone libri sex*. Ed. de S. Lupi y A. Risicato, Lugano, In Aedi-bus Thesauri Mundi.
- Quintiliano, M.F. *Institutio Oratoria*.
- 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 la artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura, págs. 413-421.
- 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, págs. 57-92.
- Schäfer, L. (1977). "Cantidad". En Hermann Krings: *Conceptos fundamentales de Filosofía*. Barcelona, Herder.
- 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, págs. 75-97.
- Schmitt, Ch. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge, Harvard University Press.

- Scholberg, K. (1971). *Sátira e invectiva en la España medieval*. Madrid, Gredos.
- Suárez, F. (1964). *Disputaciones Metafísicas*. Madrid, Gredos.
- Torre y del Cerro, A. (1909). *La Universidad de Alcalá. Datos para su historia*. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 3ª época, tomo XXI.
- 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. (1968). *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*. Milán, Feltrinelli.
- 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, págs. 507-593.
- Viljamaa, T. (1976). *The Renaissance Reform of Latin Grammar*. Turku, Turín Yliopisto.
- Vives L. (1536). *Rhetorica sive de recte dicendi ratione libri tres*. Basilea, (ejemplar R/30440 de la Biblioteca Nacional de Madrid).
- Vives, L. (1550). *Dialectices libri quattor*. París, (ejemplar R. 763 de la Biblioteca Nacional de París).
- Vives, L. (1785). *De disciplinis. Opera Omnia*, Valencia, Mayans y Siscar.