

El humanismo renacentista entre la filosofía del siglo XX y la gramática de los medios



Mariano Vilar

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina
marianovilar@filo.uba.ar

Enviado: 19/12/2017. Aceptado: 12/06/2018.

Resumen

El propósito de este trabajo es doble. En primer lugar, presenta algunos de los debates actuales en los estudios del humanismo renacentista a partir de las propuestas de Ernesto Grassi, principalmente en su *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition* (1980), Christopher Celenza en su *The Lost Italian Renaissance. Humanists, Historians, and Latin's Legacy* (2004) y de Rocco Rubini en su *The Other Renaissance: Italian Humanism between Hegel and Heidegger* (2014). En segundo lugar, se propone señalar la forma en la que algunos elementos de la teoría de los medios tal como surge de las concepciones de Marshall McLuhan (él mismo un estudioso del Renacimiento) pueden iluminar cómo los humanistas del Renacimiento concibieron el efecto del latín clásico en la cultura. Con este propósito se analizan algunas de las declaraciones de Lorenzo Valla acerca de esta temática. A partir de este recorrido, aspiramos a mostrar que algunas de las encrucijadas señaladas por Grassi, Rubini y Celenza pueden encararse productivamente a partir de los aportes de la teoría de medios.

Palabras clave

Renacimiento
humanismo
trivium
Lorenzo Valla

Renaissance Humanism between the Philosophy of the twentieth Century and the Grammar of the Media

Abstract

The purpose of this article is twofold. First, it seeks to present some of the current debates about the situation of renaissance humanism studies in dialogue with the theories of Ernesto Grassi as they appear in his *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition* (1980), and with two recent publications: Christopher Celenza's *The Lost Italian Renaissance. Humanists, Historians, and Latin's Legacy* (2004) and Rocco Rubini's *The Other Renaissance: Italian Humanism between Hegel and Heidegger* (2014). Secondly, it tries to show that some aspects of the media theory of Marshall McLuhan (a Renaissance scholar himself) can be repurposed to illuminate how Renaissance humanists conceived the effect of classical latin on culture. This is exemplified by an analysis of some of Lorenzo Valla's statements

Keywords

Renaissance
Humanism
Trivium
Lorenzo Valla

about this problem. Overall, we seek to show that some of the cross-roads pointed out by Celenza and Rubini regarding the current situation of Renaissance studies can be addressed taking into account the contributions of media theory.

Rhetoric is the greatest barrier between us and our ancestors.

C.S. Lewis, *English Literature in the Sixteenth Century*

In confinio duorum populorum

En su *Rerum memorandarum libri* (c.1350), Petrarca declara encontrarse ubicado en una posición de mediador. Desde allí, mira al mismo tiempo hacia el pasado y hacia el futuro: “Así es que yo [...], como ubicado en el límite entre dos pueblos, mirando al mismo tiempo hacia atrás y hacia adelante, quise legar esta queja (*querela*), que no recibí de nuestros antecesores, a nuestros descendientes”.¹ La *querela* en cuestión es la desatención de los hombres de su época y de la inmediatamente anterior (lo que llamamos “Edad Media” precisamente a partir de interpretaciones históricas como las de Petrarca) para la conservación de los testimonios de la cultura grecolatina.² Este pasaje, sin embargo, invita a interpretaciones más generales sobre la situación del humanismo renacentista y su rol mediador entre distintos períodos: ¿se encontraba Petrarca en los confines de la “modernidad”?

Esta pregunta remite casi indefectiblemente a algunos de los debates que suelen identificarse con el origen de los estudios sobre el Renacimiento. A menudo se hace alusión, en ese sentido, a *La Renaissance. Histoire de France au XVIe siècle* de Jules Michelet, publicado en 1855, y el *Die Kultur der Renaissance in Italien* de Jacob Burckhardt (1860), así como también al efecto provocado por la “revuelta de los medievalistas” de la primera mitad del siglo XX que aspiró a cuestionar la imagen que se había proyectado (siguiendo a menudo el discurso de los mismos humanistas del *Quattrocento*) sobre la Edad Media.³ Estos debates no están resueltos, ya que su fundamento no se limita a cuestiones históricas o a la construcción de una base de testimonios lo suficientemente amplia que disuelva la cuestión por su propio peso. Están indisolublemente ligados a la posición liminar de este período respecto de la “modernidad”, que lo coloca en una posición interesante para cuestionarnos sobre nuestra propia posición respecto de esta categoría. Esto (que ha sido repetido muchas veces) resulta especialmente pertinente para quienes nos dedicamos a las humanidades, ya que la articulación que llevaron a cabo distintos humanistas alrededor del *trivium*, el *quadrivium* y los *studia humanitatis* existe siempre en una relación dialógica (y a menudo, polémica) con nuestra forma de relacionarnos con los saberes de los que participamos. La relación entre la *sapientia* y las *litterae*, así como la forma en la que imaginamos nuestra mediación con el pasado, se constituye como un horizonte ineludible para hacer del humanismo renacentista un objeto de estudio digno de nuestra atención insistente.

Gran parte de esta atención se basa en la *querela* de Petrarca en su sentido más específico, es decir, en la conformación de una base archivística exhaustiva que logre llevar a cabo con los testimonios culturales de los siglos XIV a XVII lo que los humanistas aspiraron a lograr con los antiguos griegos y romanos: reconstruir la totalidad de sus producciones en un formato accesible y fácil de consultar, organizado con criterios filológicamente rigurosos. Este tipo de actividad, así como la traducción (otro aspecto que los humanistas ciertamente reconocían como fundamental) sigue su curso ininterrumpidamente a través de las décadas y cobra un nuevo impulso con los archivos digitales, que son en cierta medida el derivado natural de sus esfuerzos.⁴

1. *Ego itaque, cui nec dolendi ratio deest nec ignorantie solamen adest, velut in confinio duorum populorum constitutus ac simul ante retroque prospiciens, hanc non acceptam a patribus querelam ad posterum deferre volui.* (*Rerum mem.* l. 19, trad. propia).

2. Véase McLuhan (2006: 150) para un análisis del significado de este pasaje a partir de la interpretación de Étienne Gilson.

3. Para un breve repaso de estos posicionamientos, véase Ciordia (2011).

4. Es tentador imaginar cuál sería la reacción de un humanista del *Quattrocento* de tener la posibilidad de acceder a sitios como *Perseus Digital Library* (<http://www.perseus.tufts.edu>), que permite una búsqueda velocísima por prácticamente la totalidad de los testimonios griegos y antiguos conservados.

Por otro lado, la reconstrucción textual de testimonios y monumentos literarios del pasado no es el único aspecto que podemos destacar de nuestro diálogo disciplinar con los humanistas del Renacimiento. En este trabajo nos concentraremos en otro aspecto: la articulación de las tres partes del *trivium* y su reinterpretación teórica en el contexto de una serie de debates del siglo XX y XXI. Nos referimos por supuesto a la gramática (que incluía, para la tradición antigua, medieval y humanística, mucho de lo que hoy llamamos “filología” y, en general, la interpretación de los textos), la retórica (que además de vincularse con el uso efectivo del lenguaje, disputaba a la gramática su primacía sobre la interpretación) y la dialéctica (que abarcaba lo que hoy llamamos “lógica” pero también aspectos propios de lo que llamaríamos “teoría de la argumentación”, y que en ocasiones se asimilaba sin más con la filosofía). En la relación entre estos elementos y sus múltiples significados existe un amplio margen para el debate que afecta centralmente al significado y relevancia del humanismo de los siglos XV (con algunos antecesores en el XIV) y XVI (con sucesores dignos de mención en el XVII).

Pretender abarcar la situación general de una disciplina (o incluso de una subdisciplina como “los estudios sobre el Renacimiento”) implica o una confianza desmedida en la propia capacidad de conocer en la actualidad sus ramificaciones, o una voluntad de síntesis que desborda cualquier precaución metodológica. Para paliar esta dificultad, nos apoyaremos en primer lugar en dos textos recientes que, con distintas estrategias, intentaron encarar algunas de estas cuestiones desde un ángulo original: *The Other Renaissance*, de Rocco Rubini (2014) y *The Lost Italian Renaissance*, de Christopher Celenza (2004). No nos proponemos resumir o reseñar estas obras, sino únicamente tratarlas en la medida en que resaltan diferentes problemáticas que enfrentan los estudios renacentistas en el presente y que, a nuestro juicio, resultan útiles para encarar la situación de la filología en términos más amplios. A partir de algunas limitaciones de sus respectivos enfoques (y de algunas de las figuras que traen a colación), nuestra intención es establecer vías de contacto con una perspectiva cuya relevancia para los estudios renacentistas rara vez ha sido tomada en cuenta: la teoría de los medios (o *media-theory*) tal como surge de los análisis de Marshall McLuhan y algunos de sus continuadores. Intentaremos justificar esta apreciación a partir de un análisis breve de algunos aspectos de la obra de Lorenzo Valla (1407-1457), uno de los referentes del humanismo de la primera mitad del *Quattrocento*.

El Renacimiento entre la (historia de la) filosofía y la retórica

El eje principal del detallado recorrido de Rubini (2014) por las lecturas e interpretaciones del Renacimiento luego del *Risorgimento* son las sucesivas instancias de intercambio entre la filosofía alemana (en particular, el idealismo romántico-hegeliano, el neokantismo y el existencialismo) y los intelectuales italianos que se ocuparon en definir el rol del humanismo de los siglos XV y XVI. La única excepción a esta delimitación geográfica es la de Paul Oskar Kristeller, que si bien nació en Berlín (y vivió la mayor parte de su vida en Estados Unidos), residió en Italia entre 1933 y 1943.

El punto nodal de la reconstrucción histórico-filosófica de Rubini es la situación que rodeó la composición y publicación de la “Carta sobre el humanismo” de Martin Heidegger (1889-1976). Como es sabido, este texto, dirigido al francés Jean Beaufret, funciona en gran parte como una respuesta a la famosa conferencia de Jean Paul Sartre *El existencialismo es un humanismo* de 1946. Sin embargo, este no es el único ámbito intelectual en el que hizo sentir su influencia. En lugar de concentrarse en la nacionalidad de su destinatario, Rubini se ocupa de la de su editor: Ernesto Grassi (1902-1991), el discípulo italiano (milanés de origen) de Heidegger que tuvo el rol de publicar la carta en 1947 junto con *La doctrina de Platón acerca de la verdad*. Grassi es además uno de los teóricos del Renacimiento más importantes del siglo XX y su relación con su maestro resulta clave para entender su reinterpretación de la retórica del humanismo, el aspecto del *trivium* que, a su juicio, resultaba más importante recuperar en el presente.

En la carta a Beaufret, Heidegger declara llanamente que el humanismo renacentista, como todos los humanismos, se encuentra estructuralmente incapacitado para formular la pregunta por el Ser:

La *humanitas* es pensada por vez primera bajo este nombre expreso y se convierte en una aspiración en la época de la república romana. El *homo humanus* se opone al *homo barbarus*. El *homo humanus* es ahora el romano, que eleva y ennoblece la *virtus* romana al «incorporarle» la *paideía* tomada en préstamo de los griegos. Estos griegos son los de la Grecia tardía, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas y consistía en la *eruditio e institutio in bonas artes* [...] El que se conoce como Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia es una *renascentia romanitatis*. Desde el momento en que lo que le importa es la romanitas, de lo que trata es de la *humanitas* y, por ende, de la *paideía* griega. [...] De esta suerte, al humanismo históricamente entendido siempre le corresponde un *studium humanitatis* que remite de un modo determinado a la Antigüedad y a su vez se convierte también de esta manera en una revivificación de lo griego. Es lo que se muestra en nuestro humanismo del siglo XVIII, representado por Winckelmann, Goethe y Schiller. Por contra, Hölderlin no forma parte de este «humanismo» por la sencilla razón de que piensa el destino de la esencia del hombre de modo mucho más inicial de lo que pudiera hacerlo dicho “humanismo” (Heidegger, 2000: 21-23).

Apenas hace falta recordar que el modelo de Hölderlin y su contacto con lo “inicial” (*anfänglich*) es el que Heidegger busca sostener para salir de la encrucijada de la filosofía luego de la Segunda Guerra. Por el contrario, la *humanitas* romana, reproducida (aparentemente, sin cambios importantes) en los siglos XIV y XVI por los humanistas italianos no es más que una suerte de petrificación de la *paideia*.⁵ En términos generales, es evidente que para Heidegger en 1947 el humanismo renacentista no ofrecía nada valioso para el presente. Al contrario, formaba parte de una lista de intentos fallidos por tipificar al ser humano que habían de ser superados para liberar el pensamiento. Esto implicaba ir en contra de la apuesta intelectual de Grassi, quien pasó el resto de su vida intentando demostrar que su maestro se equivocaba en este punto.

Tal como señala Rubini, Grassi se había propuesto desde su juventud recuperar el aporte italiano y defender la importancia de la retórica humanista como una forma auténtica de filosofía existencial que se contraponía directamente al racionalismo metafísico y a la filosofía analítica anglosajona. En una de sus últimas publicaciones, titulada *Renaissance Humanism. Studies in Philosophy and Poetics* (1988), dedicada a la memoria de Heidegger, responde al párrafo de la “Carta sobre el Humanismo” que acabamos de citar:

Heidegger claims that the Humanistic approach does not grasp the essence of man. [...] Heidegger’s thesis is: If the term “Humanism” puts the accent on man as the starting point for philosophical reasoning—hence, on an anthropological basis—then this precludes any original thinking from the very outset. We cannot, at this point, elaborate on the speculative grounds for Heidegger’s attitude. But it is important to point out that his anti-Humanism evidently derives from the principle that validates the over-all traditional pattern of Humanism, i.e., as a movement that arrives at re-discovering the inherent values of mankind by way of literature, philology and rhetoric (Grassi, 1988: 5).

Este “patrón tradicional” del humanismo que Grassi conectará en las líneas siguientes con la perspectiva de Jacob Burckhardt, habría impedido a Heidegger percibir la auténtica naturaleza del movimiento. Aunque no podemos hacer aquí un resumen de las tesis de Grassi, resulta necesario referirse a algunas de ellas para comprender su contraposición con Kristeller (y su relativa afinidad con Eugenio Garin, a quien apoyó en los inicios de su carrera) así como su significación para los problemas actuales de

5. Tal como señala Blum (2012: 269), el adversario implícito aquí es Werner Jaeger (1888-1961), principal defensor del modelo de la educación classicista en Alemania.

la disciplina. Su caso es especialmente interesante, además, por ser quizás el único filósofo del siglo XX que declaró inspirarse en el humanismo renacentista como base histórica para desarrollar una teoría propia sobre el lenguaje y el conocimiento. Su principal inspiración y su referencia permanente era Giambattista Vico (1668-1744), otra de las figuras que reaparece continuamente en *The Other Renaissance* por su peso en la tradición intelectual italiana.

Grassi delinea sucintamente los principios de su filosofía en su libro de 1980, *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, en donde presenta una dualidad fundamental entre dos formas de lenguaje: el deductivo racional, propio de la ciencia y la filosofía moderna (cartesiana, kantiana, analítica, etc.), y el lenguaje metafórico, que se basa en la búsqueda de similitudes y que atañe a los principios originarios de la relación entre el ser humano y el mundo que lo rodea.⁶ Este es el modo de lenguaje que sería característico de la tradición retórica propiamente comprendida y del que participaron los mejores humanistas del siglo XV, como Lorenzo Valla o Angelo Poliziano. En este sentido, Grassi toma la recusación renacentista de los excesos de la “dialéctica” (no en el sentido hegeliano sino en el que la asocia con la escolástica medieval) y la recupera como una estrategia para combatir los excesos de la filosofía analítica y del cientificismo post-cartesiano que observaba en su época.

Tal como señala Marassi (2015: XIX), existe en Grassi una oscilación entre una complementación positiva entre el discurso racional “científico” y el retórico-humanista, según la cual cada uno necesita del otro para funcionar propiamente, y otra que favorece unívocamente a la retórica como forma de producir una conexión entre el pensamiento, los hombres y el mundo social y natural que los rodea. El modo retórico del lenguaje, a su juicio, se conecta directamente con la vida civil, ya que el patetismo que invoca como modo persuasivo apela a los valores con los que vivimos en sociedad.⁷ Es en este sentido en que Grassi interpreta la famosa metáfora del lenguaje como la “casa del Ser” que aparece en la carta de Heidegger.⁸ La concepción de la retórica que la limita a sus aspectos técnicos y ornamentales sería una consecuencia desgraciada del predominio del lenguaje racional-deductivo que pierde su contacto con lo auténticamente originario y cae en una racionalidad estéril. Este tipo de racionalidad era el que criticaban humanistas como Petrarca, Leonardo Bruni y Lorenzo Valla (entre muchos otros de sus contemporáneos) al buscar diferenciarse de la teología tardomedieval a partir de una recuperación de la tradición ciceroniana y virgiliana.

Si bien este tipo de planteos anti-modernos y anti-científicos puede no resultar del todo original ni sorprendente (incluso teniendo en cuenta su contexto), su valor se percibe en la perspectiva que le otorga a Grassi para analizar los trabajos específicos de algunos humanistas. Por ejemplo, su lectura del *De voluptate* de Valla (Grassi, 1988: 71-86), en la que busca demostrar que su autor no se proponía definir conceptualmente la *voluptas* (placer) y que su objetivo era en cambio alternar las diferentes posibilidades que surgen del uso del término en diferentes contextos, continúa siendo una de las interpretaciones más sugestivas del texto todavía hoy.⁹ Grassi demuestra una gran sensibilidad para captar la sutileza con la que los humanistas del *Quattrocento* entrecruzaban distintas corrientes filosóficas, tradiciones retóricas y conocimientos filológicos sin preocuparse necesariamente por la coherencia que podían tener entre sí.¹⁰ Su forma de lectura presenta a su vez una cierta similitud con Hans-Georg Gadamer (1900-2002), quien compartía algunas de sus valoraciones respecto de la importancia de la tradición humanista del *sensus communis* por oposición a una noción de verdad atada a demostraciones lógicas y a la liberación de todo prejuicio.¹¹

Tal como señala Rubini, Eugenio Garin (1909-2004) hizo su entrada en los estudios renacentistas (en los que luego tendría una influencia mayor que la de Grassi) inspirado en cierta medida por esta misma perspectiva. Particularmente, compartía con

6. “Una vez más, sólo la intuición de las características «comunes» o compartidas, en el sentido apuntado anteriormente, hace posible la atribución de los significados que permiten a las cosas aparecer (*phainesthai*) en una forma humana” (Grassi, 2015: 8-9).

7. “Ya que la esencia de la *res* se revela únicamente en su utilización ingeniosa (*usus*) en el contexto de la comunidad social y política, la *res* resulta ser *res pública*, y el Estado, en su situación histórica particular, es siempre su horizonte originario. Sólo si se esfuerza en la *res pública* captará el hombre el significado profundo de su trabajo” (Grassi, 2015: 12).

8. “Both philosophers, Heidegger and Grassi, despise utilitarian, empiricist, and reifying science. Grassi shared Heidegger’s critique of rationalism, but whereas Heidegger extended it to humanism as the ‘historic’ manifestation of the rationalist reification of being, Grassi exempted humanism and specifically humanist rhetoric from the critique and tried rather to sell it as the road opened in the Renaissance but not taken in modernity” (Blum, 2012: 281).

9. Grassi enfatiza la oposición de Valla a la metafísica tradicional de base platónico-aristotélica a partir de la conexión que propone entre la flexibilidad (*mollitia*) de las palabras en su uso retórico-situacional. La *res* se descubre sólo a partir de la palabra, por lo que una definición conceptual-dialéctica del placer es imposible y no forma parte de los objetivos del texto. Es interesante señalar además que Grassi considera que el intento de Valla por unir esta metodología con el panegírico de la vida celestial que aparece en el tercer libro del *De voluptate* fue un fracaso (1988: 86).

10. Lodi Nauta, uno de los mayores especialistas contemporáneos en Valla, cae en este tipo de lecturas en varias ocasiones a lo largo de su libro *In Defense of Common Sense: Lorenzo Valla’s Humanist Critique of Scholastic Philosophy* (2009), particularmente cuando analiza sus textos de filosofía moral en contraste con la escolástica.

11. Rubini (2014: 179) considera que “Gadamer may count among the few Continental philosophers not to have shared in Heidegger’s unwarranted antihumanism”. Para más detalles véase Rubini (2009).

12. Es autor de una imponente *Historia de la filosofía italiana*, una obra de referencia ineludible.

13. Véase Burke (1987: 243-244) para una breve descripción de algunos de los méritos y limitaciones del enfoque de Baron.

14. Por supuesto, la idea de que cualquier aporte que haya podido realizar el humanismo renacentista al campo del pensamiento filosófico es inferior en profundidad y calidad a la escolástica del siglo XIII no es original de Kristeller. Etienne Gilson (1922: 427-429), por ejemplo, sostenía una tesis muy similar.

15. Kristeller tuvo que huir de su Alemania natal en 1933, y luego de pasar seis años allí bajo la tutela de Gentile, en 1939 las leyes raciales de Mussolini lo obligaron a exiliarse una vez más, esta vez a Estados Unidos, donde pasó el resto de su vida. Para Rubini (2014: 326), esto tuvo un gran efecto en su metodología de trabajo, ya que "the positivist or strictly philological approach despised by Italian idealists offered a most welcome rigor in the American scene where it was largely untested".

16. Se trata de *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, redactado en alemán pero publicado en traducción al inglés en 1943, luego en italiano en 1953, y finalmente en su idioma original en 1972.

17. En el sexto capítulo de *Renaissance Humanism. Studies in Philosophy and Poetics* (1988: 111-126) Grassi divide de forma tajante a los humanistas "platónicos" (entre los que se cuentan Ficino y Pico) de los "no platónicos" (que incluyen a los *grammaticus* y *oratores* como Valla, Bruni, Poliziano, etc.). Los primeros proceden de forma racional y aspiran a argumentos abstractos, universales y ahistóricos, mientras que los segundos parten del sentido de la palabra en su aplicación e historicidad.

18. Kristeller consideraba a Ficino parte de la tradición de la *perennis philosophia*, cuya aspiración por la racionalidad y la objetividad contradice el mero "intercambio de opiniones" propio de la retórica. Esto se observa con claridad en su libro *Renaissance Thought and its sources* cuando declara "I am at heart a Platonist, on the issue of rhetoric as on many, though not all, others. Rhetoric in all its forms is based on mere opinion, and therefore it should be subordinated to philosophy, that is, to all forms of valid knowledge where such knowledge is available" (Kristeller, 1979: 258). Rubini (2014: 341) cita una declaración de Rickert sobre la superioridad de Goethe respecto de su entorno y encuentra analogías entre su planteo y el de Kristeller sobre Ficino.

Grassi su interés en defender la legitimidad del humanismo del XV como una auténtica aventura filosófica que excede por mucho el mero anticuarianismo. Pese a su influencia en su ambiente cultural, Garin no se reconocía a sí mismo como filósofo, sino como un historiador de (entre otras cosas) la filosofía.¹² Rubini destaca cómo, en sus estudios sobre el Renacimiento, se observa la influencia de la concepción del humanismo civil propia de Hans Baron (1900-1988), cuya célebre hipótesis sobre el uso político de la retórica antigua en la Florencia de principios del *Quattrocento* continúa siendo frecuentemente mencionada.¹³ La concepción de la retórica que surge de este énfasis en el aspecto políticamente comprometido (la *vita activa*, por oposición a la reclusión monástica y a la especulación neoplatónica) hereda parte de la autopercepción humanista de que gracias al uso erudito del latín más acorde a la tradición republicana de Roma, podían convertir la retórica en una espada cuyo filo se opondría simultáneamente a los "bárbaros" escritores (teólogos, juristas, traductores) medievales y a los enemigos de la república florentina. Rubini (2014: 285-292) destaca que Garin, además de ser influenciado por Baron, era un lector ávido de Antonio Gramsci, quien fue una de sus fuentes de inspiración para conectar la política y la cultura frente a las necesidades de la filosofía de su tiempo.

Cristopher Celenza presenta la contraposición entre Garin y Paul Oskar como el debate más importante e influyente entre perspectivas sobre el humanismo renacentista en el siglo XX. No podemos resumir aquí este debate en sus pormenores, con lo que nos limitaremos a señalar los rasgos más distintivos que identifica Celenza. Mientras que Garin, influenciado principalmente por Benedetto Croce (1866-1952), se esforzó por mostrar la relevancia del humanismo en términos diacrónicos para resaltar su importancia cultural y su continuidad en diferentes ámbitos, Kristeller, cuya mayor influencia habría sido la de Giovanni Gentile (1875-1944), se ocupó de construir una imagen sincrónica lo más exhaustiva posible de las diferentes perspectivas que coexistieron en el período renacentista. En esta imagen, el campo de los *studia humanitatis* aparece presentado como una intervención centrada en la restauración de la enseñanza tradicional de la gramática y la retórica, sin que esto implique ninguna redefinición de los horizontes de la vida humana. Kristeller es muy explícito en su rechazo de la idea de que pueda considerarse el renovado interés por la retórica y gramática del latín clásico como una forma de "filosofía".¹⁴

A diferencia de Celenza (quien no se ocupa de Grassi en lo más mínimo) Rubini considera que el enfrentamiento intelectual entre Grassi y Kristeller es más significativo que las polémicas entre este último autor y Garin. Esto se debe en gran parte a que mientras Grassi proclamaba abiertamente sus herencias filosóficas y abogaba por una forma de conceptualización diferente (o incluso, opuesta) al endiosamiento iluminista de la Razón, Kristeller partía de una formación neokantiana y de un derrotero personal en el que el irracionalismo estaba directamente ligado con la amenaza del genocidio nazi de la que él mismo tuvo que escapar para sobrevivir.¹⁵ El contraste con Grassi se manifiesta además con absoluta claridad en su elección de los principales autores del siglo XV italiano. El trabajo monográfico de Kristeller de mayor importancia es su libro sobre Marsilio Ficino, el principal referente del neoplatonismo florentino.¹⁶ Por el contrario, Grassi excluye deliberadamente tanto a Ficino como a Pico della Mirandola (el autor elegido por Garin) de entre sus referentes para pensar la concepción de la retórica que detallamos más arriba.¹⁷

Rubini sostiene la polémica tesis de que el atractivo de Ficino para Kristeller no se limitaba al carácter relativamente sistemático de su filosofía, sino porque en su perspectiva neokantiana, fuertemente influida por las doctrinas de su maestro Heinrich Rickert (1863- 1936), Ficino podía representar una suerte de "modelo" de intelectual de primer orden frente al cual el resto de los humanistas, más distanciados de la filosofía en un sentido tradicional, representarían un "trasfondo gris".¹⁸

En este sentido, lo que para Celenza aparecía como un esfuerzo por fotografiar sincrónicamente el siglo XV de forma objetiva, para Rubini resulta en cambio una estrategia para individualizar unas pocas figuras y marginar el aporte intelectual de su trasfondo.¹⁹

Más allá de las diferencias de énfasis respecto de las figuras de Garin y Grassi, tanto Celenza como Rubini coinciden en lo esencial: la difusión y aceptación de las tesis de Kristeller tuvieron el efecto de legitimar el empirismo metodológico riguroso y de desplazar los esfuerzos por reinterpretar filosóficamente el *trivium* humanista. Esto habría provocado un efecto de “arrinconamiento” para los estudiosos del renacimiento que aspiran a algo más que a la reconstrucción filológica o a la historización minuciosa.²⁰ En términos más generales, una de las hipótesis más fuertes de Rubini es que la oposición entre la retórica “filosófica” (y heideggeriana) como una forma de acceso privilegiado a los problemas existenciales del ser humano en todas las épocas, y la historización neokantiana de Kristeller no tiene ningún futuro en el horizonte de las problemáticas actuales. En otras palabras, esta discusión responde a ideologías y formas de pensamiento que ya no tienen representación real ni aceptación en ningún campo desde una perspectiva conceptual. La consecuencia de esto en los estudios sobre el humanismo renacentista es un abandono de la conexión entre historiografía y filosofía para privilegiar la primera en un sentido archivístico y empirista que hace del área un “desierto teórico” (*theoretical wasteland*).²¹ Esta es la *querela* que Rubini no recibió de sus antecesores pero quiere hacer visible en el presente y para la posteridad.

Las propuestas de Rubini y Celenza para superar estas limitaciones no apuntan en particular al campo de la retórica ni la gramática-filología, sino más bien de la historia, o más concretamente, la “micro-historia”. Mientras Rubini defiende la necesidad de trabajos como el suyo, que apuntan a reconstruir detalladamente las polémicas que dieron lugar a las distintas interpretaciones sobre el humanismo en un contexto dado, Celenza llama a la investigación sobre los humanistas del XV y XVI de acuerdo a una serie de principios metodológicos basados en Rorty y Bourdieu.²² No es este el camino por el que abogaremos en este artículo, como se verá a partir del próximo apartado.

En términos más generales, nos interesa destacar que al final de su libro Rubini (2014: 371) nos invita a buscar, en los humanistas del Renacimiento, aquellos enunciados en los que aspiraban a conectarse con “la posteridad”, y no a quedarnos únicamente con su fascinación por el mundo Antiguo.²³ Es en términos de pensar esta posteridad (que retoma una vez más la imagen de Petrarca) que analizaremos los efectos del *trivium* humanista en la teoría de Marshall McLuhan.

El *trivium* de Marshall McLuhan

Si pensamos en recuperaciones contemporáneas de la retórica vinculadas con los problemas teóricos y filosóficos del presente, resulta casi inevitable referirse a Paul de Man (1919-1983), quien plantea su proyecto teórico a partir de una discusión del *trivium* en su clásico “La resistencia a la teoría”, publicado por primera vez en 1982. Como se recordará, este texto plantea la necesidad de recuperar la retórica como modo de superar la tendencia de la gramática y la dialéctica (identificada principalmente con la lógica) a negar las tensiones internas que se producen entre el significado y la interpretación. Sin embargo, su interpretación de las tensiones internas del *trivium* no posee el menor espesor histórico: la alianza entre la gramática y la dialéctica-lógica que presenta de Man sólo es válida a partir

19. Ni la caracterización de Rubini ni la de Celenza le hacen justicia a la compleja red de influencias filosóficas que marcaron el derrotero intelectual de Kristeller en su juventud. En un reciente estudio, Blum (2017) señaló la importancia del vínculo juvenil de Kristeller con Heidegger y la importancia del existencialismo de este autor y de Jaspers para comprender su libro sobre Plotino, antecesor de Ficino (un firme plotiniano). Sin embargo, Blum también señala que entre esta primera obra juvenil y su célebre monografía sobre Ficino, el interés de Kristeller fue virando desde la conceptualización a la filología y de la filosofía a la historia de la filosofía.

20. En palabras de Celenza (2004: 56): “In Kristeller’s case perhaps it was a too-vehement adherence to traditional idealism, which led to an unwillingness to recognize both the power of history and the changing landscape of philosophy after Kant, and in Garin’s case a kind of untranslatibility.”

21. Las ideas que estamos parafraseando aquí aparecen detalladas en la conclusión del libro de Rubini (2014: 355-371), donde también señala que los medievalistas se han anticipado en la necesidad de reconectar el sentido de su disciplina con los problemas del presente.

22. En el capítulo tres (titulado “A Microhistory of Intellectuals”), Celenza postula la necesidad de tomar herramientas de la teoría y la filosofía contemporáneas para superar las limitaciones generadas por la discusión entre Kristeller y Garin. Richard Rorty (1931-2007) es elogiado por proponer un modo pragmático de la construcción del consenso entre los intelectuales que se aparta por completo del modelo idealista de Kristeller. De Pierre Bourdieu (1930-2002) toma el concepto de *habitus* y de campo intelectual.

23. En su reseña de *The Other Renaissance*, Paul Kottman (2016) considera que las propuestas de Rubini son en última instancia insuficientes, ya que no consiguen convencer de la necesidad filosófica de revisar el aporte del humanismo renacentista: “often it seems as though Rubini thinks that, with the right sort of scholarly attitude, modern philosophy can be shown to belong to, or at least to point unceasingly to, an acknowledgment of Renaissance intellectual history and the Italian humanist inheritance. But that is an enormous claim, and I do not see how it is a conclusion earned in the course of Rubini’s discussion.”

24. Si bien cuando de Man ejemplifica acerca de la conexión entre la lógica y la gramática alude a la epistemología del siglo XVII, a lo largo del texto olvida este condicionamiento y presenta de forma ahistórica a estas dos disciplinas por oposición a la retórica, al afirmar por ejemplo que "Grammar is an isotope of logic" (2006: 14). El modelo cartesiano del conocimiento matemático del mundo es en muchos sentidos antagónico al de los humanistas italianos del *Quattrocento* y a la tradición antigua del *trivium*.

25. Una excelente compilación de estudios sobre el significado de la *grammatica* en el siglo XV acompaña la edición de Celenza del *Lamia* de Poliziano (2010), uno de los textos clave para entender el *trivium* en este período.

26. A su vez, la lectura retórica tal como se observa en los trabajos de Paul de Man dependen de una concepción de la literatura (y su potencial de "resistencia") que no se aproxima a la que podemos encontrar en autores que escribían dentro de la tradición del *trivium*, entre los que se cuentan los humanistas del siglo XV.

27. Guillory (2015: 83) señala en particular la conexión entre la tesis de McLuhan y su análisis del contexto de Thomas Nashe y los estudios de Walter Ong sobre la oralidad, ya que en ambos casos resulta fundamental comprender la figura de Peter Ramus.
(continúa en página 139)

28. En su recorrido histórico, McLuhan no duda en identificar su punto de vista con el del *grammaticus*. Dice al respecto (2006: 42-43)
(continúa en página 139)

29. "With Laws of Media we launch a fresh campaign in the war, against the futility of deploying the science of the Moderns of recent decades and centuries to deal with matters of media, as distinct from messages. Now although both Vico and Bacon, the two other generals in the field, are universally and quite ironically accounted philosophers, both are thoroughgoing Ancients."
(continúa en página 139)

30. La influencia de Heidegger también ha sido reconocida en McLuhan (Harman 2015), aunque ciertamente en una medida muy inferior a la de Grassi, su discípulo directo. En cuanto a Vico, es importante señalar que para McLuhan, su proyecto (enteramente legítimo y necesario) fracasó y sus sucesores no pudieron recuperarlo productivamente (2007: 222-223).

del siglo XVII.²⁴ Es evidente que de Man tenía en mente gramáticas como la de Port-Royal y, sobre todo, la de Noam Chomsky, cuyos vínculos con la tradición racionalista-cartesiana son explícitos. Tradicionalmente (es decir, entre la época de Platón y la de Erasmo), la gramática y la retórica estaban fuertemente asociadas mientras que la relación entre estos dos saberes y la dialéctica era fuente de enormes discusiones que atravesaron los siglos en distintas modalidades. Esto era claro tanto para Grassi como para su modelo, Giambattista Vico, quienes nunca hubieran aceptado las generalizaciones anacrónicas de de Man. Este último plantea su revalidación de la retórica también como una estrategia polémica contra la gramática estructural del relato tal como la formuló Greimas (1970). Sin embargo, históricamente la gramática estaba ligada tanto con la interpretación de un texto (de ahí su conexión con lo que llamamos filología) como la del mundo sin ninguna limitación apriorística acerca de sus posibles niveles de significación.²⁵ En otras palabras, combinaba formalización e interpretación, tal como los mejores análisis estructurales. El único presupuesto del que partía la gramática antigua (y en este punto la interpretación de de Man no es tan errada), ligado por lo general con su contexto filosófico o religioso, es el de la inteligibilidad de los fenómenos, sean estos textuales, históricos o naturales.²⁶

La concepción históricamente fallida del *trivium* de de Man choca con el trabajo crítico sobre esta temática llevado a cabo por su contemporáneo Marshall McLuhan (1911-1980). Su recientemente editada tesis doctoral, *The Classical Trivium. The Place of Thomas Nashe in the Learning of His Time* (2006) es una extensa reflexión sobre la relación entre la gramática, la retórica y la dialéctica. La tesis fue finalizada en 1943, es decir, cerca de veinte años antes de sus trabajos más célebres como *Understanding Media* o *The Gutenberg Galaxy*. Sin embargo, tanto Terrence Gordon, editor de la tesis, como Guillory (2015) y Peters (2011) argumentan convincentemente acerca de los diversos puntos en que su interés por el humanismo renacentista y la tradición de la que proviene constituyó una base fundamental para sus teorías posteriores.²⁷

Aquí, sin embargo, no nos interesa en particular la microhistoria intelectual de McLuhan sino más bien intentar dilucidar en qué medida pueden recuperarse aspectos de la teoría de los medios si la reversionamos sobre sus intereses juveniles y la situamos en el debate sobre la intervención del humanismo renacentista sobre nuestro panorama teórico. Aunque el camino más obvio para intentar responder a la pregunta consistiría en reevaluar las observaciones de McLuhan en su tesis doctoral, lo cierto es que en este trabajo la reflexión explícita sobre el accionar de los medios en el sentido más tradicional (por ejemplo los rollos, códices o impresos que atraviesan el largo recorrido del *trivium* desde el siglo V a.C. hasta el XVI d.C.) brilla por su ausencia. El punto central de su tesis es, en cambio, el análisis de las manifestaciones de la tensión entre la retórica y la gramática por un lado, y la dialéctica, por otro.²⁸ Según McLuhan, los textos de Thomas Nashe (1567-1601) y los debates de los que participó en su vida resultan ininteligibles sin considerar esta dinámica, algo con lo que es difícil no estar de acuerdo.

En su póstumo *Laws of Media* (2007), escrito en colaboración con su hijo, la cuestión del *trivium* reaparece con insistencia. En la introducción del libro, los autores declaran que su intervención sobre la cultura debe entenderse en la tradición retórico-gramatical, cuyos mayores representantes en la modernidad son Francis Bacon (1561-1626) y Giambattista Vico.²⁹ En otras palabras, nos encontramos aquí, por un camino muy diferente, próximos a Ernesto Grassi.³⁰ Sin embargo, aunque ambos se posicionen de forma muy clara en pos de una reconsideración de la forma pre-cartesiana de considerar el conocimiento y nuestra relación con el mundo, las diferencias entre ambos son considerables. En *Laws of Media*,

McLuhan no piensa en la reconstrucción de las demandas originarias del *Dasein*, sino en cómo la disputa histórica entre la retórica y la gramática frente a la dialéctica debe ser entendida como un conflicto entre el efecto que producen los medios y nuestra ceguera para comprenderlo.³¹ En el mundo contemporáneo (que McLuhan describió e inventó al mismo tiempo) una recuperación del ciceronianismo como la que plantea Grassi no puede tener lugar si no sirve para iluminar la complejidad de esta dinámica entre medios y percepción.

La contraposición mcluhaniana entre el “fondo” y la “figura” (*ground y figure*) tal como aparece explícitamente desarrollada en *Laws of Media* ya estaba prefigurada en sus escritos anteriores, incluyendo la tesis doctoral a la que nos referimos.³² Según esta concepción, la dialéctica únicamente opera al nivel visible-figural, mientras que la gramática y la retórica articulan tanto aquello que se observa en la superficie del lenguaje como el efecto oculto sobre quienes lo emplean.³³ Por este motivo, la gramática y la retórica fijan su atención en el medio y las circunstancias y efectos de su operación (ya que McLuhan, a diferencia de de Man, no reduce la retórica a la *elocutio*), mientras que la dialéctica aspira a la transparencia del mensaje y de las pruebas, como en el caso del silogismo. Es por este motivo que Peters (2011: 230), al analizar la perspectiva de McLuhan sobre el *trivium*, señala que los gramáticos que pensaban su actividad dentro de la tradición clásica del *trivium* eran “media scholars without knowing it”.

La “posteridad” del humanismo renacentista puede pensarse a partir de la forma en la que algunos autores de este período repensaron la relación entre “fondo” y “figura” (o entre medio y mensaje) para defender el rol de la gramática y la retórica en la discusión sobre los saberes. Desde nuestra perspectiva, el medio que expresa esta voluntad de forma más evidente es el latín clásico (“ciceroniano”) tal como era entendido por los defensores de los *studia humanitatis*, y en particular, Leonardo Bruni y Lorenzo Valla. En otras palabras, resulta posible pensar que la reconsideración de la gramática y retórica en el contexto de la reconstrucción del latín de los autores antiguos presenta analogías con nuestra forma de pensar la medialidad en nuestro presente. Nuestro diálogo con los humanistas no estaría centrado, de esta forma, en un fundamento originario de nuestro ser-en-el-mundo (“las grandes preguntas”), ni tampoco en una utópica revitalización del humanismo clasicista y/o cristiano basado en determinados valores supuestamente universales, ni tampoco se vería limitado a priori a la construcción del archivo empírico-filológico.

El significado de la lengua latina para Lorenzo Valla

A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, Lorenzo Valla (c. 1405-1457) se ocupó de forma sistemática de las tres disciplinas del *trivium*. En sus *Elegantiae linguae latinae* realizó un trabajo exhaustivo sobre la gramática del latín clásico que continuó siendo utilizado como manual mucho después de su muerte. Sus *Dialecticae disputationes* presentan una discusión extensa acerca del significado y la función de la dialéctica y la retórica. Esta última disciplina aparece también defendida explícitamente en el *De vero bono* (en sí mismo una obra de filosofía moral), y llevada a la práctica de forma exhaustiva en su *Declamatio* sobre la falsedad de la donación de Constantino.³⁴

La totalidad de la obra de Valla fue escrita en latín, algo nada inusual en su contexto. Sin embargo, su caracterización de las posibilidades abiertas por el uso de esta lengua, si se la despoja de la corrupción “goda” y se retoma la tradición ciceroniana (o más bien “quintilianesca”), va más allá de la que solemos encontrar en otros autores.³⁵ Esto se observa con especial claridad en el primer proemio de las *Elegantiae*, considerado con justicia como uno de los “manifiestos” del humanismo del siglo XV:

31. McLuhan conecta esta teoría con la actividad de los hemisferios cerebrales, cuyo equilibrio estaría siempre en peligro a partir de la contraposición de los elementos del *trivium* (el hemisferio izquierdo es el de la retórica y gramática, mientras que el derecho es el de la dialéctica) y el privilegio de uno de sus aspectos frente al resto.

32. En conexión con esto, la idea que aparece en la introducción de *Laws of Media* de que el pensamiento “moderno” (dialéctico-cartesiano) sigue un camino errado (o, como mínimo, incapacitado para pensar los cambios que están produciendo los medios en el mundo) aparece preanunciada en un comentario de McLuhan sobre John de Salisbury: “John saw clearly that the mistake of the dialecticians was to separate their discipline from the trivium of which is an indispensable part, and to make it do service for all. John was quite right. [...] Separating itself from the main body of classical culture, setting itself up as an end was to involve Western thought in confusions from which it has not yet recovered” (McLuhan, 2006: 149).

33. Graham Harman, uno de los principales referentes contemporáneos de la “ontología orientada a objetos”, considera que esta división de McLuhan es un aporte fundamental al pensamiento que permite, entre otras cosas, leer a Heidegger bajo una nueva luz: “Solo para recordar por qué es importante todo esto, he tratado de mostrar que la dicotomía entre figura y fondo fue central para la filosofía occidental, tanto por cómo fue defendida como por cómo fue negada, por ejemplo en el caso de los idealistas, que consideran que todo es figura visible. De alguna forma, los McLuhan han llegado más lejos en el problema que los filósofos más famosos” (Harman, 2015: 252).

34. Valla también incurrió en la teología con su *De libero arbitrio* y en la historiografía con su *Historiarum Ferdinandi regis Aragoniae*. Su producción poética es comparativamente de mucho menor importancia.

35. A diferencia de la mayoría de los humanistas de su generación y las siguientes, Valla consideraba a Quintiliano superior a Cicerón. Su primer texto, hoy perdido, se titulaba precisamente ‘De comparatione Ciceronis Quintilianique’ (Trinkaus, 2003: 372).

Pues, efectivamente, los persas, los medos, los asirios, los griegos y muchos otros han hecho conquistas a lo largo y ancho; algunos imperios, aunque menores en tamaño al de los romanos, consta que perduraron durante mucho más tiempo. Sin embargo, ninguno extendió su propia lengua como los romanos [...] Así es como nuestros mayores superaron a todos los demás en gloria militar y en muchas otras cosas, en la difusión de la lengua se superaron a sí mismos; tanto, que casi abandonando el imperio terrenal, se unieron en el cielo a la asamblea de los dioses. (Lorenzo Valla, “Prólogo a las *Elegancias*”).³⁶

36. *Nam Persas quidem, Medos, Assyrios, Graecos aliosque permultos longe lateque rerum potitos esse, quosdam etiam, ut aliquanto inferius quam Romanorum fuit, ita multo diuturnius imperium tenuisse constat. Nullos tamen ita linguam suam ampliasset ut nostri fecerunt [...] Itaque nostri maiores rebus bellicis pluribusque laudibus ceteros quote homines superaverunt, linguae vero suae ampliacione seipsis superiores fuerunt, tamquam relicto in terris imperio, consortium doeuim in caelo consecuti.* Citamos en español según la traducción de Morrás Ruíz-Falco (2000).

37. Aunque, hasta donde sabemos, McLuhan no se refirió específicamente a la obra de Valla en sus estudios, es interesante señalar que el pasaje que acabamos de citar fue utilizado por Ezra Pound (con quien mantenía una correspondencia) en su ensayo de 1914 titulado “The Renaissance”. Allí, Pound exponía que Valla no aspiraba a “revivir cadáveres” sino a una auténtica apreciación de “the great Roman vortex, an understanding of, and an awakening to, the value of a capital, the value of centralization” (Pound, 1968: 220).

38. *Verum enimvero quo magis superiora tempora infelicia fuere, quibus homo nemo inventus est eruditus, eo plus his nostris gratulandum est, in quibus, si paulo amplius annitatur, confido propediem linguam romanam [...] et cum ea disciplinas omnes restitum.*

39. Citamos según la edición bilingüe latín-inglés de Copenhaver y Nauta (Valla, 2012). Valla declara su interés por superar estas limitaciones tanto en el uso de la lengua (y por lo tanto del pensamiento) en el prefacio al tercer libro del *De voluptate*.

40. Antes de referirse al uso de *praedicare* en los poetas cómicos para iluminar los errores que cometen los dialécticos a partir de este término, aclara que planteará su significado según su “uso” y “valor propio” (“tanquam proprium atque usitatum usurpabo”).

41. Peters (2011: 233) señala acertadamente que McLuhan “was not primarily a student of the senses, but rather of *noesis*, that is, of how the senses analogically filter the universe into one whole of intellection”. El latín ocuparía este rol para Valla tanto para los sentidos externos como para los internos.

Además de resaltar la importancia de la difusión de la lengua como uno de los aspectos centrales del aporte romano a la humanidad, Valla destaca el carácter revitalizador del latín respecto de todas las áreas del conocimiento y la praxis. La lengua fue la responsable directa de producir las artes liberales, las mejores leyes, y en términos generales, fue la que “abrió camino a la sabiduría” (*viam ad omnem sapientiam munivit*).³⁷

Este sentido de la restauración de la *humanitas* romana, tan frecuentemente destacado por los estudiosos del Renacimiento, no se limita a la reivindicación patriótica de un pasado glorioso. Existe aquí, creemos, un sentido de la posteridad distintivamente atado a las potencialidades todavía inexploradas del latín clásico entendido como un medio que opera más allá de los contenidos que transmite. Para Valla, la revitalización del latín va de la mano con la recuperación del *trivium* que augura un futuro de brillante desarrollo intelectual: “tanto cuanto fue infeliz el tiempo pasado, en el que apenas se encontraba un hombre docto, tanto más debemos congratularnos en nuestra época, en la cual con un poco más de esfuerzo, confío en que pronto restauraremos la lengua de Roma [...] y con ella, todas las disciplinas” (Valla, “Prólogo a las *Elegancias*”).³⁸

El significado de la recomposición del entramado que posibilitaba el latín clásico aparece desarrollado en relación con el lugar de la retórica y la composición del *trivium* en su *Dialectica*. En el prólogo al libro primero, Valla presenta brevemente su objetivo de encontrar mejores formas de *decir* lo que Aristóteles (y sus seguidores medievales) sólo pudieron enunciar imperfectamente, y acusa a estos últimos escritores porque, en su uso del latín, no se atrevieron a ir más allá de la orilla (“In Latina vero, tanquam in lato mare, longius a terra recedere non audeant”).³⁹ A su vez, en esta obra Valla inicia su crítica de los aspectos que considera superfluos de esta sección del *trivium* precisamente a partir de un análisis gramatical del uso de la traducción de la palabra griega *kategoria* y sus significados diferentes en distintas manifestaciones del latín. Estas manifestaciones van más allá del recorte tradicional de la filosofía y abarcan tanto a oradores como poetas cómicos.⁴⁰ A lo largo del texto, se repite una y otra vez la idea de que el uso del latín por parte de los filósofos conduce a disputas estériles ajenas por completo a la naturaleza de las cosas (“Ubique philosophi cavillantur, imprimis naturam ipsam verborum depravantes”, I, XVII, 30). Tal como señala Lodi Nauta (2009), la recuperación gramatical y retórica del latín se conecta en Valla con un cierto “empirismo” y con la aspiración de que la especulación no se aleje de un *sensus communis* históricamente construido. La apelación a los sentidos (externos e internos) se apoya por completo en el “fondo” (en el sentido mcLuhiano de *ground*) que la lengua latina conlleva y que “corrige” nuestro marco sensorial.⁴¹

Esto también puede observarse en su *Oratio habita in principio sui studii* de 1455, en donde reaparecen varios de los tópicos de los proemios de las *Elegantiae*. Aquí, sin embargo, Valla busca enfatizar la conexión entre la capacidad de la lengua latina para preservar y revitalizar las artes liberales (en particular, el *trivium*) y Roma, la sede Apostólica. Roma aparece como una antítesis de Babel, ya que en ella, gracias a la

lengua latina, el trabajo común se vuelve posible.⁴² La lengua, expandida mediante la potencia del imperio (*romana potentia propagata*), se convierte en una mercancía que permite la circulación de los saberes y su mutuo enriquecimiento:

Lo que pasó con la invención de la moneda, gracias a la cual pudieron las naciones comprar en cualquier región y viceversa (es decir, vender lo suyo), ocurrió con la lengua latina, porque por su intermedio se tuvo conocimiento de los escritos extranjeros y se divulgaron los propios, en circunstancias en las que antes no se leía nada fuera de lo que había sido compuesto por sus compatriotas” (*Oratio*, p. 157, trad. revisada).⁴³

Naturalmente, la decadencia del imperio, de la lengua y del *trivium* fueron de la mano: “¿Quién escribió, tras el colapso del Imperio, en gramática, dialéctica y retórica, excepto banalidades?” (*Oratio*, p.161). Rechazar el latín, dice abiertamente pocas líneas después, es rechazar el conocimiento. Incluso la fe cristiana queda asociada a la *latina fidei, religio sancta et vera literatura*, al punto de que la permanencia de una depende de la otra. También en este sentido el latín es mucho más que un medio de expresión destinado a transmitir un mensaje. Opera en el cruce entre la dominación político-militar, la religión y el dinamismo interno del *trivium*. Es tanto un valor de cambio (*nummo*) como aquello que hace posible el intercambio mismo. Crea y sostiene un mundo cuya organicidad depende de su funcionamiento, al punto de que pensar la religión cristiana, las *litterae* o el imperio sin el medio que las sostiene es, para Valla, un error metodológico elemental.

En estos textos de Lorenzo Valla la construcción de una lengua latina supuestamente “fiel” a los principios estilísticos del mundo clásico pone de relieve el carácter “mediador” del humanismo renacentista respecto de los modos de pensar y escribir en diferentes épocas y tradiciones. Pero esta mediación no es solamente una “restauración” cuya sede se encuentra en el plano del contenido entendido como un “horizonte” de presupuestos sobre el ser humano, sino que tiene su centro en los condicionamientos técnicos necesarios para el funcionamiento de este intercambio. Este aspecto permite resaltar cómo la intervención sobre la gramática, la retórica y (en menor medida) la dialéctica, tal como fueron entendidas por los iniciadores de los *studia humanitatis*, aspira a superar la distancia entre el conocimiento teórico y su mediación en el lenguaje en su uso concreto, donde siempre dice más de lo que está en la superficie.⁴⁴ La crítica al latín escolástico es, en este sentido, una crítica al desconocimiento de los efectos del medio sobre el mensaje. El silogismo, que se presenta como pura figura, es reincorporado por Valla a la retórica para retomar su conexión con el trasfondo del que parte en su existencia concreta en el discurso.⁴⁵ A su vez, el latín clásico, a partir de la figura de la *enargeia* o *illustratio*, tiene la capacidad de “hacer visible” aquello de lo que se habla.⁴⁶ Esta capacidad, que no puede separarse (en la mentalidad retórico-gramatical de Valla) del latín clásico, expresa su capacidad inherente, en tanto medio, para transformar persuasivamente nuestro conocimiento del mundo.

Conclusiones

Comenzamos este trabajo preguntándonos si el único destino que podemos concebir para el estudio del humanismo renacentista es responder a la *querela* petrarquesca mediante una reconstrucción histórica de su legado. Frente a esta pregunta, retomamos las exposiciones de Rocco Rubini y Christopher Celenza acerca de la situación de la disciplina en relación con los principales debates del siglo XX. De este panorama destacamos el rol de Ernesto Grassi y su esfuerzo sistemático por incorporar la retórica humanista como una vía directa (a través de Vico) para establecer una

42. “Consumar un arte no es menos trabajoso que levantar y concluir una ciudad. Así como esta no puede ser fundada por uno ni por pocos, tampoco lo puede el arte, sino que requiere multitud de gente conocida entre sí y unida, ante todo, por la misma lengua” (*Oratio*, p. 155). Citamos según la edición de Adorno (Valla, 1955).

43. *Neque aliter quam invento nummo factum est, ut illius beneficio omnes omnia, quae usquam essent, mercari et sua ipsi aliis venditare possent, sic accepta lingua latina velut auro nummo nationes cuncta, quae apud alios scripta erant, discere potuerunt et sua vicissim docere, cum antea nihil aliud legerent, nisi quod a popularibus suis compositum esset.*

44. Resulta posible además pensar en los *topoi* que utilizaron Valla y sus contemporáneos para caracterizar la situación del latín clásico en relación con las propuestas metodológicas de Huhtamo (2011). Este autor retoma del medievalista Ernst Curtius y de Aby Warburg la noción de *topoi* (un aspecto central de la retórica clásica) que utiliza para reflexionar sobre los discursos sobre los medios en el presente o el pasado.

45. La relación entre silogismo y entimema es frecuentemente un área de conflicto entre la dialéctica y la retórica. Valla, quien sostiene que los *oratores* tienen pleno derecho a utilizar ambos recursos, se explaya sobre el entimema en el capítulo XVII del libro III de la *Dialectica* (“De enthymemate”). El texto que hemos mencionado previamente de Harman (2015) relaciona la contraposición entre silogismo y entimema en base a su interpretación de McLuhan.

46. Es interesante señalar que el tópico de “hacer que algo se vuelva visible con las palabras”, muy afín al propósito de Valla de recuperar una forma de la experiencia humana a partir del uso del latín, es también el objetivo de Rocco Rubini tal como lo enuncia al principio de su libro a partir de una cita de Raphael Demos: “A ‘vivid evocation’ of how the Renaissance was (re)experienced by some of its leading interpreters is what I want to provide for my readers, in the hopes that having a better sense of the stakes will allow them to make better arguments, for our day and age, pro or contra the philosophical merits of historical humanisms” (Rubini, 2014: 29).

filiación con los humanistas que responda a los problemas filosóficos y existenciales de su presente. Sin embargo, el ataque de Heidegger al humanismo y su continuado desprecio por la tradición ciceroniana marcaron una rápida muerte para esta vía, que quedó desconectada de las principales corrientes de pensamiento de la segunda mitad del siglo XX.

Frente a este panorama, recurrimos a otra figura cuyo interés en la retórica renacentista ciertamente no fue tenida en cuenta por Celenza o Rubini: Marshall McLuhan, cuya tesis doctoral reponía la centralidad del debate sobre el *trivium* y su continuidad en la historia. Aunque en este texto la cuestión de los medios no aparecía destacada, tanto en sus trabajos posteriores como en algunas interpretaciones de su obra se han establecido conexiones precisas entre su teoría y sus planteos sobre las formas del lenguaje tal como se debatían en los siglos XV y XVI. Esto nos llevó al que es, a nuestro juicio, el humanista más significativo para analizar la conflictividad del *trivium* en el *Quattrocento*: Lorenzo Valla, a quien tomamos como un caso útil para repensar la contribución humanista a las artes discursivas y para evaluar nuestra situación respecto de algunos de sus posicionamientos más importantes. Su concepción de la lengua latina (un elemento por lo general dejado de lado por Grassi) como un medio particular cuya (re)construcción remite a la especificidad de un artefacto va más allá de sus posibilidades para transmitir información, ya que es capaz de articular los distintos niveles de la experiencia humana (político, filosófico, religioso) y de las disciplinas en las que se organiza. En este sentido, la concentración en el medio a partir de la retórica y la gramática puede funcionar como un puente entre algunos de los postulados de Kristeller y los de Grassi y Garin. Si entendemos al latín clásico como un medio en el sentido mcluhaniano (*mutatis mutandis*), y al *trivium* como una forma de reflexionar sobre sus efectos, no tendríamos por qué separar entre una recuperación didáctica “profesional-pedagógica” de estos instrumentos y los postulados más generales sobre el significado del humanismo. Ambas cosas estarían estrechamente ligadas en la relación entre fondo y figura.

A su vez, la perspectiva filológico-archivística que reclamaba Petrarca indudablemente requiere de la consideración de los medios en los que se lleva a cabo. Los archivos se construyen a partir de la interacción de distintos medios con sus sistemas de escritura, de registro y de recuperación de la memoria. Así como Petrarca podía gozar de las *Confesiones* de Agustín en la cima del Monte Ventoso gracias a que poseía un ejemplar del libro en un formato pequeño (“de bolsillo”, diríamos anacrónicamente), hoy por hoy el alpinista amateur puede llevar consigo en un *e-reader* o en su *smartphone* el *Canzoniere* de Petrarca sin que esto obstaculice en lo más mínimo su ascenso.⁴⁷

Somos conscientes de que la analogía que establecimos entre algunos aspectos de la conceptualización mcluhaniana de los medios tecnológicos y el latín clásico puede resultar, como mínimo, anti-intuitiva. Por otro lado, como vimos, intentar recuperar el diálogo con la tradición sin tener en cuenta que, en la práctica, los humanistas dedicaban un enorme esfuerzo a insistir en la imposibilidad de dialogar sin una base gramatical y retórica (y en algunos casos, como el del propio Valla, admitiendo también algunas funciones menores de la dialéctica), conduce a una concepción inadecuada de los *studia humanitatis*. Recuperar el uso ciceroniano-quintilianesco del latín clásico no es una posibilidad real, así como tampoco lo es vivir de acuerdo al ideal de la *humanitas*.⁴⁸ Pero, dado el lugar de altísima visibilidad que tienen los medios y los discursos sobre los medios en nuestro presente, pensar la construcción simbólica de la lengua latina en autores como Petrarca, Brunetti, Poggio Bracciolini, Valla o Poliziano abre vías de discusión que van más allá de la reconstrucción histórico-filológica con la que suele asociarse nuestro campo de estudios.

47. Vease Grafton (1997) para una reconstrucción de las condiciones de posibilidad del recorrido de Petrarca respecto de los cambios en los modos de lectura y de producción de libros.

48. En su texto más conocido, Peter Sloterdijk (2000) reflexiona sobre la “Carta sobre el humanismo” cuyo rol en los debates renacentistas analizamos al comienzo de este artículo y desarrolla la idea de que el humanismo está indisolublemente ligado con el género epistolar (ciertamente uno de los más populares entre los adeptos a los *studia humanitatis*) en el siglo XV: “Como dijo una vez el poeta Jean Paul, los libros son voluminosas cartas para los amigos. Con esta frase estaba llamando por su nombre, tersa y quintaesencialmente, a lo que constituye la esencia y función del humanismo: humanismo es telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito”.



Notas

- 27 Guillory (2015: 83) señala en particular la conexión entre la tesis de McLuhan y su análisis del contexto de Thomas Nashe y los estudios de Walter Ong sobre la oralidad, ya que en ambos casos resulta fundamental comprender la figura de Peter Ramus. A su vez, destaca cómo al final de su estudio McLuhan señala la necesidad de pensar el Renacimiento inglés en relación con James Joyce, uno de los autores que reaparecen continuamente en sus estudios posteriores. En el prefacio a la tesis (McLuhan, 2006), Gordon alude a las notas conservadas de McLuhan en las que refería su interés por publicar su tesis y conectar el análisis gramatical con la “exégesis multimedia”. (En página 134.)
- 28 En su recorrido histórico, McLuhan no duda en identificar su punto de vista con el *grammaticus*. Dice al respecto (2006: 42-43): “In studying the history of dialectics and rhetoric, as, indeed, of grammar, it is unavoidable that one adopts the point of view of one of these arts; and the history of the trivium is largely a history of the rivalry among them for ascendancy [...] The essential opposition between the arts of the trivium being such, then, as frequently to pit the one against the other, with results of the greatest importance, it is useful to recognize that the present exposition of the history of the trivium is being made from a grammatical point of view”. (En página 134.)
- 29 “With Laws of Media we launch a fresh campaign in the war, against the futility of deploying the science of the Moderns of recent decades and centuries to deal with matters of media, as distinct from messages. Now although both Vico and Bacon, the two other generals in the field, are universally and quite ironically accounted philosophers, both are thoroughgoing Ancients. Vico was a professor of rhetoric, his *Scienza Nuova* employs etymology and exegesis and mobilizes the full canon of traditional ‘poetic wisdom’. The full title of Bacon’s sally is *The New Organon; or True Directions concerning the Interpretation of Nature*.” (McLuhan & McLuhan, 2007: 10). (En página 134.)

Bibliografía

- » Blum, P. R. (2012). "Rhetoric is the Home of the Transcendent: Ernesto Grassi's Response to Heidegger's Attack on Humanism", *Intellectual History Review* 22(2), 261-287.
- » Blum, P. R. (2017). "The young Paul Oskar Kristeller as a philosopher". En Monfasani, J. *The young Paul Oskar Kristeller as a philosopher*. Nueva York: Italica Press, 19-38.
- » Burke, P. (1987). *The Italian Renaissance: culture and society in Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- » Celenza, C. (2004). *The Lost Italian Renaissance. Humanists, Historians, and Latin's Legacy*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- » Ciordia, M. (2011). "Perspectivas de investigación en los estudios renacentistas". En Ciordia, M. (ed.). *Perspectivas actuales de la investigación literaria*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 7-43.
- » de Man, P. (2006). *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- » Gilson, E. (1922). *La Philosophie au moyen âge* (Vol. 2). Paris: Payot.
- » Grafton, A. (1997). "El lector humanista". En Chartier, E. y Cavallo, G. (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus, 281-328.
- » Grassi, E. (1988). *Renaissance humanism: studies in philosophy and poetics*. (W. F. Veit, Trad.). Binghamton: Nueva York.
- » Grassi, E. (2015). *Retórica como filosofía: la tradición humanista*. (J. Barceló y J. Navarro Pérez, Trans.). Barcelona: Anthropos.
- » Greimas, A. J. (1970). *Du sens: essais sémiotiques*. París: Éditions du Seuil.
- » Guillory, J. (2015). "Marshall McLuhan, Rhetoric, and the Prehistory of Media Studies", *Affirmations: Of the Modern*, 3(1), 78-90.
- » Harman, G. (2015). "McLuhan al máximo". En Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Buenos Aires: Caja Negra, 229-264.
- » Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo* (H. Cortés y A. Leyte, Trans.). Madrid: Alianza.
- » Huhtamo, E. (2011). "Dismantling the Fairy Engine: Media Archaeology as Topos Study". En Huhtamo, E. y Parikka, J. (eds.), *Media Archaeology. Approaches, Applications, Implications*. Berkeley: University of California Press, 27-47.
- » Kottman, P. (2016). "Italian Modernism as a Philosophical Problem?", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 37(2), 429-434.
- » Kristeller, P. O. (1953). *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Florencia: G.C. Sansoni.
- » Kristeller, P. O. (1979). *Renaissance Thought and Its Sources*. Nueva York: Columbia University Press.
- » Marassi, M. (2015). "Prólogo". En Grassi, E. *Retórica como filosofía: la tradición humanista*. Barcelona: Anthropos, IX-XXV.

- » McLuhan, M. (2006). *The Classical Trivium. The Place of Thomas Nashe in the Learning of His Time*. Corte Madera: Gingko Press.
- » McLuhan, M., y McLuhan, E. (2007). *Laws of media: the new science*. Toronto: University of Toronto Press.
- » Morrás Ruiz-Falcó, M. (2000). *Manifiestos del humanismo*. Barcelona: Península.
- » Nauta, L. (2009). *In Defense of Common Sense: Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- » Peters, J. D. (2011). "McLuhan's Grammatical Theology", *Canadian Journal of Communication*, 36(2).
- » Poliziano, A. (2010). *Angelo Poliziano's Lamia text, translation, and introductory studies*. Leiden: Brill.
- » Pound, E. (1968). *Literary Essays of Ezra Pound*. Londres: New Directions Publishing.
- » Rubini, R. (2009). "Humanism as Philosophia (Perennis): Grassi's Platonic Rhetoric between Gadamer and Kristeller", *Philosophy & Rhetoric*, 42(3), 242-278.
- » Rubini, R. (2014). *The Other Renaissance: Italian Humanism between Hegel and Heidegger*. Chicago: University Of Chicago Press.
- » Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano: una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger* (T. Rocha Barco, Trad.). Madrid: Siruela.
- » Trinkaus, C. (2003). "Lorenzo Valla". En Deutscher, T. B. y Bietenholz, P. G. (eds.). *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*. Toronto: University of Toronto Press, vol. 3, 371-375.
- » Valla, L. (1955). *Oraciones y prefacios*. Santiago: Universidad de Chile, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos.
- » Valla, L. (2012). *Dialectical disputations*. (L. Nauta, Trad.). Cambridge, Mass., Harvard University Press.

