

A questão da Retórica no pensamento filosófico de Francisco Sanches

Idalina Proença Maia

O debate acerca do papel da retórica e da avaliação da sua efectiva importância é um debate com raízes na antiguidade.¹ Tradicionalmente, a avaliação do seu papel oscilava entre várias funções: desde a sua função como teoria do discurso, como teoria do debate, como teoria de composição em prosa ou mesmo como programa de instrução, a verdade é que o seu papel foi sempre objecto de avaliações nem sempre coincidentes. Esse “conflito” em torno da aferição da verdadeira finalidade da retórica volta a ser reeditado com particular intensidade nos séculos XV e XVI, caracterizado por uma acesa discussão em torno da relação entre a filosofia e a própria retórica.² O recrudescimento do paradigma retórico no século XV irá colocar-nos perante o problema de saber que tipo especial de relação sobrevem entre filosofia e retórica, sendo certo todavia que essa orientação retórica terá de enfrentar seríssimas dificuldades para se impor. Todavia, é necessário compreender, em primeiro lugar, as circunstâncias peculiares que permitiram a ascensão da retórica. Parece evidente que ela é indissociável do próprio movimento humanista dos séculos XV e XVI. Com efeito, o humanismo renascentista caracterizou-se pela “consciência da condição linguística do homem e do pensamento”³ e portanto, como um terreno propício à valorização das disciplinas da linguagem e a tudo o que uma tal valorização representa, como sejam:

“[...] uma preocupação com a dimensão prática e humana do conhecimento, ou seja com a sua eficácia no espaço da vida civil, [...] com uma nova concepção de sabedoria prudencial e prática, solidária de uma nova antropologia, marcada não já pela supremacia unilateral da razão, mas capaz de satisfazer também a dimensão volitiva e afectiva”.⁴

Não admira portanto que uma das expressões mais características desta nova abordagem, própria dos humanistas, seja a sua influência na *escola*, não apenas pela sua vocação para a ‘dimensão prática’ do conhecimento que já referimos, mas sobretudo porque se acreditava existir uma estreita relação entre o domínio da linguagem (da qual retira a retórica a sua força) e o próprio conhecimento. “A ignorância das letras – sobretudo da gramática e da retórica – impedia, segundo eles [humanistas] o acesso a um verdadeiro saber”⁵.

Seria de resto esta importância concedida à linguagem que levou os humanistas a tecer as críticas mais incisivas contra a filosofia escolástica.⁶ Tais críticas prendiam-se precisamente com a desatenção em relação às questões de linguagem: a filosofia é indissociável da assunção de um sentido e de uma orientação assumidamente retóricos. A crítica *humanista* à escolástica não é todavia uma originalidade de autores como Valla, uma vez que dela já temos indícios em meados do século XIV. Autores como Petrarca ou Erasmo⁷ terão de resto contribuído decisivamente para abalar os alicerces da escolástica.⁸

É justamente nesse sentido de uma harmonia entre sabedoria e eloquência que se compreende que um dos autores antigos mais admirados e seguidos pelos humanistas tenha sido Cícero. O humanismo renascentista representa claramente uma “época de ciceronismo”, marcada por um interesse generalizado pelo estudo e imitação de Cícero. Os seus discursos, cartas e diálogos eram tidos como modelos a seguir nas mais diversificadas áreas do saber; a aliança entre retórica e filosofia defendida por Cícero constituirá para os humanistas, em especial os do século XV, um ideal que procurarão pôr em prática por todos os meios, e que será consubstanciado numa versão em tudo idêntica à de Cícero, a saber, a da síntese entre *sabedoria* e *eloquência*.

Será pois no âmbito deste enquadramento histórico-cultural que começam a emergir as primeiras e mais polémicas interpretações quanto à idealização de uma matriz para a relação entre retórica e filosofia. Tratar-se-á de um debate intenso que ocupará os grandes autores dos séculos XV e XVI, sendo que numa parte estão aqueles para quem a simples eloquência bastava, com o argumento de que a eloquência serve melhor o propósito de obtenção da verdade que a própria dialéctica e que, portanto, a sabedoria seria ela própria indissociável da eloquência; do lado contrário estão aqueles que não aceitam esta primazia concedida à eloquência e à retórica, e que pretendem mostrar que a retórica é apenas um acessório cujo fim se esgota na adornação do discurso, e que, no limite pode até ser dispensado. Para que uma teoria seja válida, importante é avaliar o seu conteúdo, e não tanto a sua forma.

Como se depreenderá facilmente, houve excessos de parte a parte: uns por quererem absolutizar a retórica e a ela pretender subordinar a filosofia (como por exemplo Valla ou Nizolio), enquanto que outros, numa posição absolutamente simétrica embora em sentido contrário, procuraram reduzir a retórica e a importância da linguagem quase à sua expressão mínima, indo até em certos casos à afirmação pura e simples da sua total irrelevância. É justamente neste último género que se revêem autores como Rudolfo Agrícola, mas sobretudo Pedro Ramo.

Esta discussão renascentista em torno do valor da retórica, que aqui assinalámos em algumas das suas linhas mais marcantes, não deixará de se repercutir na própria filosofia sanchesiana em geral, e no seu “projecto” epistemológico em particular. De facto, do posicionamento do nosso autor no âmbito deste debate podem ser extraídas conclusões nucleares para o conhecimento. Compreende-se assim que a posição de Sanches em matéria de conhecimento se reveja em algumas das mudanças características do movimento humanista e do renascimento em geral. Uma das ligações mais evidentes entre o autor e o humanismo renascentista é claramente *a crítica à escolástica*. Quando humanistas como Valla ou Vives criticavam a falta de rigor em termos linguísticos com que a filosofia escolástica abordava as suas ques-

tões, essa crítica que dirigiam à escolástica ultrapassava claramente o mero aspecto “linguístico”:

“Valla, Agrícola, Vives e Ramo não estavam simplesmente a insultar os lógicos, ou apenas apontar a sua ignorância ao nível da literatura clássica ou a rudeza da sua expressão latina. Muito para além disso, eles estavam a oferecer uma análise técnica a respeito daquilo que envolve o raciocínio escolástico, e porque é que não é um método para a descoberta de *novo* conhecimento.”⁹⁹

Sanches insistirá também ele neste ponto: deve repensar-se seriamente a pedagogia e a metodologia que emanava da escolástica, abandonar os debates e disputas estéreis, que não apenas não trazem nada de novo em termos de conhecimento, como ainda fomentavam um espírito de alguma conflitualidade, o que de resto se compreendia, já que o objectivo não era tanto a procura da verdade quanto a vontade de “vencer o debate”. Parece-nos portanto razoável sustentar a tese de que, neste ponto da crítica à escolástica e no ímpeto reformador do ensino, Sanches está perfeitamente enquadrado no espírito do humanismo renascentista. Isso não significa obviamente que os pressupostos que levaram Sanches a lançar-se neste empreendimento sejam os mesmos de que partiram todos os humanistas. Como vemos, se é certo que há uma confluência de posições no que à crítica da *escola* aristotélica diz respeito, o mesmo já não é válido quando se apreciam as razões que ditaram essa vontade de mudança. Humanistas como Valla ou Nizolio, ao defender o princípio da aliança entre sabedoria e eloquência, não poderiam naturalmente estar de acordo com os filósofos escolásticos, precisamente pela não observância de um princípio que consideravam fundamental, designadamente o princípio da condição linguística do homem e do pensamento. E uma tal situação não obterá seguramente anuência por parte de Sanches, na medida em que ele próprio critica a autonomização do plano retórico, considerando que o que interessa não é tanto o dizer *bem* (segundo os padrões da eloquência) mas sim o dizer,

tanto quanto isso nos seja possível, a *verdade*. A forma jamais poderá prevalecer sobre o conteúdo, o que equivale a dizer que a preocupação por uma expressão eloquente não se poderá sobrepor, em nenhuma circunstância, ao objectivo de dizer a verdade.

As grandes obras de Sanches vão justamente no sentido de circunscrever o âmbito daquilo que podemos, com legitimidade, mas sobretudo, com autenticidade, conhecer. O nosso autor mostrar-se-á intransigente na denúncia daquilo que considera serem os tais “vícios” ou desvios mais comprometedores para a prossecução do caminho de um saber que se pretende *autêntico*. Trata-se aliás de uma convicção que se vai progressivamente consolidando nos confrontos que sucessivamente trava com algumas das posições mais conhecidas dos seus antepassados. Um dos “rostos” mais visíveis desse confronto com Sanches é a *ciência escolástica*. É precisamente da renúncia aos princípios metodológicos da escolástica que nascem muitas das teses com que Sanches sustentará a sua própria visão do tópic do conhecimento e se demarcará da chamada copiosa “ciência das palavras”.

Lançando um olhar retrospectivo sobre o modelo aristotélico, designadamente pelo prisma da questão da *demonstração* (que era predominante no contexto da lógica tradicional), encontraremos os primeiros indícios que anunciam a clivagem entre o pensamento sanchesiano (hipostaseado nos ideais de clareza e simplicidade) e o próprio modelo aristotélico (que, segundo o diagnóstico de Sanches, está nas antípodas desse ideal de clareza e simplicidade). A *definição*¹⁰, que está necessariamente na base da dita demonstração, e que constitui uma base importante sobre a qual assenta grande parte da ciência escolástica, é, dirá Sanches claramente insuficiente para que possamos aceder à *essência* das coisas. Com efeito, quando elaboramos uma determinada definição, estamos a criar um *discurso* de ordem meramente conceptual e semântico que é *atribuído* a um determinado objecto, o qual, não obstante estar associado à criação do já referido discurso, não conhecemos na sua essência. Na verdade, se nos referirmos por exemplo a um homem *definindo-o* como um “animal racional mortal”, verificaremos prontamente

que estamos a tentar explicar uma palavra por meio de outras. Na ânsia de conhecer o objecto, cria-se uma “teia de palavras” que mais do que nos dar o desejado conhecimento, mostra apenas o quão tudo é *obsuro*, inclusive o próprio homem. Para Sanches, “[...] todas as definições são verbais, bem como quase todas as questões”.¹¹ Noutra passagem igualmente sugestiva, Sanches acrescenta:

“[...] se atendermos à definição de Aristóteles, nenhuma ciência existe. E se não vê: a ciência, diz ele, obtém-se por demonstração; mas o que é a demonstração? Um sonho de Aristóteles, semelhante à República de Platão, ou à do orador Cícero ou do poeta Horácio. Nada é e em parte alguma existe” (sublinhados nossos).

As sùmulas medievais, onde supostamente se poderiam encontrar as respostas em direcção à verdade, são na verdade lugar para disputas estéreis, que em vez de nos aproximar gradualmente da verdade, pelo contrário nos afastam irremediavelmente desse desiderato. Não é de estranhar portanto que se questione a qualidade de “ciência” que era reclamado pelos promotores destes debates. Se é certo que “as palavras não têm nenhuma faculdade para indicar a natureza das coisas, a não ser aquela que lhes vem do arbítrio de quem as cria”¹², nenhuma “ciência” pode advir desse tipo de manuais, onde o que se faz são comentários de opiniões, ou seja, de mais comentários. Isto implica que em vez de nos aproximar da natureza que procuramos conhecer, ela afasta-nos claramente dessa mesma natureza, tanto mais que essa suposta ciência mais não faz do que nos confinar a um mero *jogo retórico* que, pela sua própria natureza, está completamente *desenraizado* da realidade. Que podemos então esperar deste tipo de “ciência”? Tendo em conta o que se disse, será de esperar que “aquilo que nós opinamos e coligimos, julgando das coisas com palavras e raciocínios, é *incertíssimo*”¹³.

Ainda no âmbito desta crítica que Sanches dirige à lógica tradicional, a própria silogística¹⁴ será objecto de algum reparo: desde logo, é vista como um aglomerado de

conceitos, cuja disposição deixa antever uma *pseudo* realidade que, no entender de Sanches, é fútil e nula. Segundo o autor, o silogismo padece do mesmo problema das definições, tendo em conta que é também uma mera “questão de palavras” que nos afasta da realidade e que permite que “do falso se extraia o verdadeiro, e do verdadeiro o falso”.

A questão que se coloca, em face deste distanciamento da filosofia sanchesiana relativamente à ciência escolástica, é a de saber quais os princípios cuja prossecução determina o referido distanciamento. Perspectivada no quadro de uma filosofia que se pode classificar como “empirista”, no sentido em que privilegia o contacto directo com a natureza, com a experiência singular de cada indivíduo, a filosofia de Sanches só é coerente se for vista numa perspectiva contrária à da afirmação de uma “ciência das palavras”, construída sobre “quimeras e ficções alheias à verdade do assunto”. Esse distanciamento relativamente à obscuridade do próprio conceito de uma “ciência das palavras” (o mesmo que nos afasta de um contacto e de uma experiência directa da realidade), representa a assunção dos ideais de clareza e simplicidade que devem pautar um conhecimento que se pretende “autêntico”. Em rigor, será a assunção plena dos ideais de clareza e simplicidade acima referidos que levarão Sanches a demarcar-se e a criticar a ciência escolástica, “personificada” na figura de Aristóteles e da ciência aristotélica. O contacto directo com a realidade deixa-se traduzir numa linguagem clara, que se furta a artifícios ou a “jogos de linguagem”, que em última instância mais não pretendem mostrar do que uma pretensa “agudeza de engenho”. O dizer “com verdade”, é, em toda e qualquer circunstância, preferível a um simples “dizer bem”, e só essa primeira forma de dizer deverá alçar-se à categoria de finalidade última. Perder esse objectivo de vista é afastarmo-nos irremediavelmente do único objectivo que nos deverá mover: o conhecimento pelo conhecimento, ou um conhecimento entendido como fim em si mesmo. Por outras palavras, dar primazia ao acessório em detrimento do essencial é perverter a lógica de um conhecimento que se quer à imagem dos ideais

acima referidos, claro e simples, numa palavra, “verdadeiro”.

Compreende-se finalmente a relação nem sempre fácil que Sanches tinha com a retórica. Para o autor, o fim da retórica é o *bem* dizer, enquanto que o único fim que lhe interessa é o de *dizer a verdade*. Aparentemente, são fins senão compatíveis, pelo menos não-contraditórios, pois aquele que diz a verdade di-lo necessariamente *bem*. O problema é que quando transformamos uma questão de estilo na nossa primeira prioridade, estamos a desviar-nos radicalmente do caminho do *conhecimento* e da *verdade*, que é o que de facto nos deve mobilizar. O adorno das palavras é assim um expediente que deve ser colocado no seu devido lugar, o que significa a assunção da sua condição de mero *acessório* do objectivo, esse sim essencial, da procura da verdade. Quando confrontados com o *Quod Nihil Scitur*, percebemos desde início que a retórica enquanto arte persuasiva e prolixa nada tem de comum com a verdade. Nas primeiras linhas de apresentação ao leitor, Sanches diz-nos claramente que irá buscar à medicina o método que irá utilizar, disciplina aliás de que era professor. Para o autor, as preocupações devem incidir sobre o que é *essencial* e não sobre o que é *acessório*, uma vez que tudo o que é desnecessário e supérfluo mais não são do que verdadeiros obstáculos à clareza que requer o “dizer a verdade”. Como vemos, logo no início desta sua obra Sanches recusa a necessidade da retórica nas ciências; a preocupação desta pela forma, obscurece e relega para um plano inferior o que justamente importa, a procura da verdade.

Quererá isto dizer que a linguagem da verdade está irremediavelmente condenada ao desprimor, à total desvinculação das questões de estilo? Não é essa a posição de Sanches. Onde está então a beldade do discurso filosófico? Segundo o autor, esse é um *sentimento* que acompanha a expressão da verdade: por outras palavras, a ser concretizado o ideal de verdade, ele realiza *per se*, isto é, sem o recurso ao expediente retórico, este plano estético. A passagem que se segue é suficientemente esclarecedora a este respeito: “O que eu disser será suficientemente belo se bastante verdadeiro”¹⁵. A

linguagem da verdade é pois aquela que se permite dispensar o artifício retórico, ainda que ele seja admitido a título de mero *auxiliar*. Como dirá Sanches noutra passagem do *Quod Nihil Scitur*, é uma linguagem que se afasta decididamente dos domínios da “agudeza de engenho”¹⁶: é que a agudeza do espírito é não tanto sinónimo da *clareza* ou *simplicidade* quanto da *ilusão* que nos arreda do caminho da verdade. Devemos assim evitar por todos os meios estes “labirintos”, se aquilo que se pretende é de facto uma ligação *directa* com a realidade.

Segundo esta perspectiva, o *bem dizer* é um dos obstáculos mais difíceis de vencer para quem, como Sanches, está determinado em manter-se na senda da verdade. É de resto nesse sentido que se dirige toda a sua crítica à retórica. Significativo é também o facto de o autor prolongar a sua crítica à retórica pela crítica à dialéctica e à gramática. Quanto à gramática, Sanches recusa a ideia de que ela é uma imitação da essência das coisas, retirando-lhe assim a segurança que ela ostentava injustamente, e que lhe permitia assumir-se, à semelhança do que acontecia com a retórica, como um fim em si mesmo. No que diz respeito à dialéctica, e como tivemos oportunidade de fazer notar, a apreciação menos positiva que o autor dela faz vai no sentido de a associar às disputas estereis¹⁷ tão frequentes na Idade Média. Para alimentar essas disputas, as palavras assumiam um carácter fundamental; ora, como sabemos, e como vimos por ocasião da sua crítica à retórica, as palavras não podem assumir uma tal importância, sob pena de esquecermos aquilo que de facto é importante. O que é surpreendente é efectivamente esta importância granjeada pelas palavras, em detrimento da clareza e simplicidade que deve acompanhar as coisas que se dizem *com verdade*. É o mesmo espanto que se apodera de Descartes, quando nas suas *Regras para a Direcção do Espírito* diz:

“Porque da mesma forma que se viram muitos artesãos esconderem o segre-

do das suas invenções, talvez por recearem que, por causa da sua enorme facilidade e simplicidade, elas perdessem o valor pela vulgarização, preferiam, para se fazerem admirar, apresentar-nos em seu lugar algumas verdades estereis subtilmente dedutíveis em vez de nos ensinarem a sua própria arte, a qual teria imediatamente cessado a nossa admiração.”¹⁸

Apesar de, no âmbito de uma filosofia da linguagem, prolongar a sua crítica à poética, à gramática e à dialéctica (porquanto se caracterizam pela mesma *artificialidade* que a retórica), na obra *O Cometa do Ano de 1577* Sanches é obrigado a recuar na defesa da ideia segundo a qual a *verdade* é algo que, por si só, suscita o sentimento de *belo*. A prova disso está no facto de apresentar as suas teses em forma de *poema*. O que esteve na base desse recuo foi o facto de ter percebido que a verdade não chega para atrair a atenção de assembleias numerosas, cujo interesse é mais susceptível aos “labirintos das palavras” que o autor tanto criticara. Isso ficará evidente logo no *Quod Nihil Scitur*, onde o autor utiliza, apesar da crítica, alguns dos procedimentos dialéctico-retóricos que tanto criticara. Com efeito, a ironia, a metáfora, o tom coloquial com que interpela o leitor, o próprio “culto da polémica” a que parece não ser indiferente, são alguns desses instrumentos que são utilizados, não obstante a “censura”. Assim, Sanches acompanha o exemplo de André de Resende e do próprio Santo Agostinho na ideia de que é necessária uma retórica que *auxilie* a verdade, por forma a que esta chegue a um número tão grande quanto possível de pessoas. Para terminar, deixamos apenas a indicação de que o recurso à retórica deve ser feito com extrema moderação, por forma a que seja sempre um meio e nunca um fim em si mesma.

Bibliografia

Aristotle, *Organon*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1962-1965.

Descartes, *Règles pour la Direction de l'esprit* (Oeuvres de Descartes), Paris, Librairie Joseph Gibert, [19 ??].

Kristeller, Paul Oskar, *The Renaissance Thought and its Sources*, edited by Michael Mooney, New York, Columbia University Press, 1979.

Kristeller, Paul Oskar, "Humanism", in *The Cambridge History of Renaissance philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Popkin, Richard H., "Theories of knowledge", in *The Cambridge History of Renaissance philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Sanches, Francisco, *Quod Nihil Scitur*, in *Tratados Filosóficos*, Prefácio e Notas de Artur Moreira de Sá, Tradução de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955.

Sanches, Francisco, *De Divinatione per somnum, ad Aristotelem*, in *Tratados Filosóficos*, Prefácio e Notas de Artur Moreira de Sá, Tradução de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955.

Sanches, Francisco, *Carmen do Cometa anni MDLXXVII*, "O Cometa do ano de 1577", reprodução fac-similada da edição de 1578. Introdução e notas do doutor Artur Moreira de Sá, Instituto para a Alta Cultura, Lisboa, 1950.

Santos, Leonel Ribeiro dos, "Viragem para a Retórica e Conflito entre Filosofia e Retórica no Pensamento dos Séculos XV e XVI", in *Philosophica*, n°s 17/18, Lisboa, Edições Colibri, Novembro de 2001.

produced a large literature, and exercised a deep influence on all branches of literature, including historiography, popular philosophy, and poetry." Kristeller, Paul Oskar, *The Renaissance Thought and its Sources*, New York, New York Columbia University Press, 1979, pp. 227, 228. Para além de nos dizer como surgiu a retórica na antiguidade, Kristeller mostra também como esta se moveu entre dois pólos: "Thus we might say that the attitude of the Greek professional philosophers towards rhetoric, from Plato and Aristotle to the end of antiquity, moves between two poles: they either reject rhetoric altogether, or they treat it as a subordinate part of philosophy, claiming to treat the subject with greater competence than the professional rhetoricians were able to do." Kristeller, *Ibidem*, p. 219.

² "Since the rhetorician offers to speak and to write about everything, and the philosopher tries to think about everything, they have always been rivals in their claim to provide a universal training of the mind. This rivalry appeared in Plato's polemic against the Sophists; it continued throughout the later centuries of Greek antiquity in the competing schools of the philosophers and of the rhetoricians; it was largely forgotten among the Romans and their successors in the early Middle Ages, for the simple reason that they had a strong rhetorical, but no philosophical, tradition; it reappeared in various ways in the high Middle Ages with the rise of philosophical studies, and again in the Renaissance when humanistic learning began to compete with the scholastic tradition of Aristotelian philosophy." Kristeller, *Ibidem*, p. 24.

³ Segundo o professor Leonel Ribeiro dos Santos, "[...] é desta convicção da condição linguística do homem e do pensamento que tira toda a sua importância a retórica, como ciência ou arte do discurso por excelência" SANTOS, Leonel Ribeiro dos, "Viragem para a Retórica e Conflito entre Filosofia e Retórica no pensamento dos Séculos XV e XVI", in *Philosophica*, n°s 17/18, Lisboa, Edições Colibri, Novembro de 2001, p. 180.

⁴ Santos, *Ibidem*, p. 176.

⁵ Santos, *Ibidem*, p. 183. Antes disso, Leonel Ribeiro dos Santos sublinhava a importância dessa relação entre sabedoria e retórica para os humanistas: "Todo o empenho posto pelos humanistas no cultivo da retórica se orientava no sentido de restaurar o projecto ciceroniano da união íntima entre sabedoria e eloquência." Santos, *Ibidem*, p. 182. Também Paul Oskar Kristeller não deixará de sublinhar, em diversas ocasiões, essa união entre sabedoria e eloquência e a importância que ela tinha para os humanistas. Eis uma dessas passagens: "More important was the claim advanced by most humanists that the pursuit of eloquence (*eloquentia*) was a major task for the

¹ "Rhetoric, the theory of good speech, originated as a theory of the judiciary and political speech and gradually developed into an elaborate system of rules and doctrines that came more and more to serve also epideictic oratory, prose composition, and literary criticism. The subject was taught in numerous schools that occupied a dominant place in secondary and higher education,

educated scholar and writer and that it was inseparable from the pursuit of wisdom (*sapientia*). This meant that philosophy should always be combined with rhetoric, an ideal for which Cicero served as a teacher and an example”, teachers and tutors in reforming secondary education, first in Italy and then in the rest of Europe”. Kristeller, Paul Oskar, “Humanism”, in *The Cambridge History of Renaissance philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 123.

⁶ “Finally, we must mention the impact of humanist rhetoric on a field that was not a part of the *studia humanitatis* but had belonged to the *trivium* and more recently to philosophy: logic or dialectic. There is a whole series of humanist attempts to reform logic that began with Lorenzo Valla and ended with Nizolius and with Peter Ramus and his school. These authors were trained humanists and tried to replace Aristotelian and scholastic logic with a logic subordinated to rhetoric. Their aim was clarity rather than precision, two qualities that are by no means always identical. When Ramus assigned invention and disposition to dialectic, he split traditional rhetoric into two parts and called the first part dialectic, putting it into the place previously occupied by scholastic logic.” Kristeller, *Ibidem*, p. 253.

⁷ “The humanist critique of scholasticism beginning with Petrarch in Southern Europe in the mid fourteenth century and Erasmus in Northern Europe a century or so later was at first not really a philosophical critique in the form of organised arguments. It was a pointing to others sorts of knowledge to be found in the classical world, in writers like Cicero and other Latin sages and in Greek philosophers and moralists. It was also, as Petrarch said at length in his *De sui ipsius ignorantia*, a pointing to many empirical facts and practical considerations, with moral applications that indicated the inadequacy of scholasticism for understanding man and the world. The humanist criticism also took form, especially in Erasmus, of satire of the activities of the scholastic professors and trivialising the vaunted knowledge they claimed to produce. The early humanists indicated the sterility and uselessness of the knowledge and method of knowing being put forth at the universities”. Popkin, Richard H., “Theories of knowledge”, in *The Cambridge History of Renaissance philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 672.

⁸ “Petrarch, Erasmus and others like them may have done more to undermine confidence in both the methods of knowing and the purported knowledge emanating from the university centres of learning than more technical philosophical critics [...]”. Popkin, *Ibidem*, p. 672.

⁹ “Valla, Agricola, Vives and Ramus were not just insulting the logicians, or pointing out their ignorance of classical literature or the barbarousness of their Latin expression. Much more they were offering a technical analysis of what is involved in scholastic reasoning, why it is not a method of discovering new knowledge [...]” Popkin, *Ibidem*, p. 672.

¹⁰ Segundo nos diz Aristóteles no seu *Les Topiques*, « *ladéfinition est un discours qui exprime la quiddité de la chose. Or on peut la rendre dans la forme soit discours qui tient la place du discours, car certaines choses signifiées par un discours peuvent aussi être définies.*» Aristotle, *Les Topiques*, Livro I, V. Já em *Les Seconds Analytiques*, II, 3, 90b, 3, diz Aristóteles: “Car la définition semble bien porter sur ce qu’est la chose, et tout ce qui explique ce qu’est une chose universel et affirmatif [...]» A edição do *Organon* por nós utilizada é a da Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1962, 1965.

¹¹ Sanches, Francisco, *Quod Nihil Scitur*, in *Tratados Filosóficos*, Tradução de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955, p.15.

¹² Sanches, *Ibidem*, p. 67.

¹³ Sanches, *Ibidem*, p. 97. Os itálicos são nossos.

¹⁴ Aristóteles apresenta-nos o silogismo do seguinte modo: «Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, une autre chose différente d’elles en résulte nécessairement, par le choses mêmes qui sont posées. C’est une démonstration quand le syllogisme part de prémisses telles que la connaissance que nous en avons prend elle-même son origine dans des prémisses premières et vraies.» ARISTOTELE, *Les Topiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965, Livro I, I, 25.

¹⁵ Sanches, *Ibidem*, p. 13.

¹⁶ Sanches, *Ibidem*, p. 157.

¹⁷ “[...] não é evidente que toda a questão é de palavras”, Sanches, *Ibidem*, p. 19.

¹⁸ « Car de même qu’on a vu beaucoup d’artisans cacher le secret de leurs inventions, eux aussi, craignant peut-être que la facilité et la simplicité de leur méthode ne lui fissent perdre de son prix en le rendant vulgaire, ils ont mieux aimé, pour se faire admirer, nous présenter comme des produits de leur art quelques vérités stériles subtilement déduites que de nous enseigner cet art lui-même, dont la connaissance eût fait cesser toute notre admiration.» Descartes, *Règles pour la Direction de l’esprit*(Oeuvres de Descartes) Paris, Librairie Joseph Gibert, [19??], p. 20.