

***Rhetor, rex. La retórica como instrumento rector de la
sociedad en los Institutionum rhetoricarum libri III (1554)
de Fadrique Furio Ceriol***

***Rhetor, rex. Rhetoric as a guiding instrument of society in Fadrique
Furio Ceriol's Institutionum rhetoricarum libri III (1554)***

JOSEP L. TEODORO¹ (*Universitat de València — España*)

Abstract: Fadrique Furio Ceriol conceives rhetoric as an instrument of dialogue in a context of deep social, economic and philosophical change, accompanied by armed conflicts where the conflicting political, religious and moral conceptions of the peoples of Europe become evident. Dialogue and persuasion are the basis of understanding and the author makes its use extensive to all social strata without exception, thereby displaying a view of society that contrasts with the rising royal authoritarianism of his time.

Keywords: rhetoric; leadership; social change; citizenship; absolutism.

Fadrique Furio Ceriol (Miquel Joan Ceriol i Balle, 1527-1592)² vivió en una época social y políticamente muy compleja. Un desarrollo económico sin precedentes rompía la inmutabilidad de los estamentos sociales de la Edad Media, que se transformaban en clases sociales más dinámicas, y al mismo tiempo enriquecía a los soberanos, que ganaban poder y necesitaban estructuras de gobierno modernas y efectivas.

Los cambios espirituales acompañaban las transformaciones sociales y políticas: una nueva religiosidad, más íntima y personal, reclamaba la lectura directa de los textos sagrados del cristianismo. La jerarquía eclesiástica, desprestigiada por corruptelas y simonía, no conseguía calmar el malestar de sus fieles que buscaban un modo más personal y directo de establecer la comunicación con la divinidad.

Este artículo se inscribe dentro del proyecto FFI2012-37448-C04-04, "Las retóricas neolatinas de Fadrique Furio Ceriol y Andrés Sempere. Edición, estudio y traducción", dirigido por Ferran Grau, Universidad de Valencia.

¹ josep.l.teodoro@uv.es.

² Empleamos la forma Furio, con acentuación llana, en lugar de la más habitual hasta ahora de Furió, aguda. Miquel Joan Ceriol tomó este sobrenombre inspirado en la *gens* romana de los Furii, cf. FERRAGUT – GRAU (2016) 39.

En medio de este panorama convulso, la obra de Furio Ceriol aparece como un valiente intento de convertir la palabra en el instrumento conductor de la sociedad, abriendo a todos los ciudadanos la posibilidad de participar en la marcha de los acontecimientos políticos y religiosos, con una visión muy generosa de las capacidades humanas para razonar bajo la guía de la prudencia.

Furio continúa así una vía abierta en la transición desde la Edad Media a la Edad Moderna, cuando la difusión de los escritos de Cicerón y de Quintiliano sobre retórica puso de manifiesto su importancia no solo en el plano de la filología, sino también sus consecuencias en el pensamiento político, en un momento en el que se sentía la apremiante necesidad de crear nuevas estructuras de participación en la vida pública.

Entre los primeros en darse cuenta de las posibilidades cívicas de la retórica en los ámbitos de debate que dejaba libres el reflujo del feudalismo podemos contar a Brunetto Latini, que en la tercera parte de *Li livres dou tresor* (1260) señala claramente que “la principal ciencia en el gobierno de las ciudades es la retórica, es decir, la ciencia del discurso”³. Tras él, Leonardo Bruni, Castiglione o Vives mantienen la vigencia de la línea de pensamiento que contempla la retórica clásica como un instrumento de importancia capital en la creación de un espacio civil de diálogo, que se abre paso entre las estructuras feudales o la fuerza de las armas⁴.

La teoría política romana, tal como aparece en los escritos filosóficos de Cicerón, hace del orador una figura compleja, que, por un lado, incorpora los valores de la clase dominante —autoridad del senado sobre el pueblo, valor del conocimiento literario y filosófico, estrategias escénicas para aparecer en público— y por otro, un tipo de sabiduría práctica, frágil pero poderosa, capaz de ejercer la necesaria y siempre complicada mediación entre los deseos de la aristocracia senatorial y el pueblo llano, que se presenta, en última instancia, como el único recurso para el mantenimiento de una paz social dinámica y no represiva.

³ La cita la recoge SKINNER (2002) 40, para después analizar la relevancia de otros “civic humanists” como Leonardo Bruni y Francesco Barbaro en su defensa de las libertades cívicas frente a la tiranía de los *podestà* y *condottieri*.

⁴ CONNOLLY (2007) 6.

En su descripción de las potencialidades sociales de la figura del orador, Furio se manifiesta a favor de la retórica como herramienta de formación del político por delante de la filosofía, tomando claramente posición en un debate secular que había preocupado ya a Cicerón⁵. En el *De Oratore*, el primer discurso de Craso (1, 30-35) nos presenta a la elocuencia como la fuerza civilizadora que ha permitido pasar a la humanidad del estado salvaje a la vida en sociedad, y una vez formada esta, guiarla a través de la acción de los hombres con dominio sobre la palabra⁶. La primacía de la elocuencia representa la institución de una sociedad dinámica, dirigida a la solución colectiva y dialogada de los problemas prácticos, mientras que una posible posición dominante de la filosofía (o teología, si damos el salto a la época de nuestro autor) corresponde a una visión de la sociedad más cerrada, de carácter sapiencial y estratificado, que Furio parece descartar en un primer momento⁷.

El punto de partida de nuestro autor para explicar el poder de la elocuencia coincide con la idea ciceroniana, expresada en numerosos pasajes de sus obras filosóficas, de que el uso de la palabra es una potente fuerza en la organización de la sociedad desde sus inicios:

Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant [...]

Quo tempore quidam magnus uidelicet uir et sapiens cognovit, quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agros et in tectis siluestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregauit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et inmanibus mites reddidit et mansuetos. CIC. De inventione, 1, 2-3.

⁵ KENNEDY (1963) 321.

⁶ Así opina NARDUCCI (2001) 27-28.

⁷ D'ASCIA (1999) 563: "I tre libri delle *Institutiones Rhetoricae* non sono un qualsiasi manuale, come molti ne producevano i letterati spagnoli all'estero (basterà ricordare Sebastián Fox Morcillo ed Antonio Lull 'Balearicus'). Sono, piuttosto, la prima espressione di una vocazione política —e di política religiosa—, al cui servizio Ceriol intende porre la logica dell'argomentazione di tradizione umanistica".

Aunque ciertamente la idea del poder civilizador de la palabra no es original de Cicerón, encontró a través de sus obras la principal vía de difusión durante el humanismo. En la antropología ciceroniana, el salto evolutivo del salvajismo a la civilización se produce gracias a la aparición de un *magnus uir et sapiens* que, sin embargo, no tiene nada de providencial, porque se limita simplemente a aplicar las capacidades naturales de nuestra especie a la resolución de los problemas de la comunidad. Y este es el mismo modelo que establece Furio para su descripción del inicio de las sociedades humanas:

Principio enim (ut in pauca conferam) sapientibus hominibus summa totius reipublicae cura deferebatur, populi que omnes omnium gentium se liberosque suos, fortunasque omnes tutelae sapientum commendabant, in his spes omnes suas reponabant, hos de difficillimis quibusque consulebant, per hos quaestiones omnes, si quae intercessissent, decidi volebant, horum iudicium stabant, ab eo que vel latum unguem discedere putabant plane nefas. Inst. Rhet. [p. I]⁸

En la descripción de Furio, la ley no es una norma que desciende del cielo o que surge de los labios de un profeta, sino que se produce a partir de la reflexión humana, ajustada a las necesidades de la comunidad, bajo la dirección de un sabio rector, figura esta que merecerá nuestra atención más adelante. La inspiración, naturalmente, la proporciona Cicerón, que entiende que la palabra y la vida en sociedad forman parte del mismo proceso de humanización, que se produce naturalmente cuando se aplica la razón:

Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem. Cic. De Off. 1, 12.

Furio, de acuerdo con este principio, expone al inicio de sus *Institutiones Rhetoricarum libri III* que la *uis rhetorica* es una capacidad natural, innata, común e idéntica para toda la especie humana:

Oratoriae artis natura est uis quaedam in animis nostris insita, atque innata, qua idonei sumus ad bene, ornate, apteque dicendum. Ins. Rhet. p. 4

Igualada a la capacidad expresiva, la retórica se convierte en una teoría general de la comunicación en todos sus aspectos, hablar, conversar, escribir:

⁸ Las citas del texto latino están tomadas de la primera edición de la obra, *Institutionum Rhetoricarum libri tres, ad Georgium ab Austria*. Lovanii, ex officina Stephani Gualtheri et Ioannis Bathenii Typpograhi Iurati, anno 1554. A las páginas de introducción, sin numeración en el original, les hemos otorgado numeración romana entre corchetes.

Rhetorica uirtus est dicendi [...] et dico, eloquor, oro atque adeo scribo aeque paria inter se sunt, idemque significant. Inst. Rhet. p. 1.

Pero, para que sea general a toda la especie, las aptitudes tradicionales del orador, hablar “*bene, ornate, apteque*”, no pueden ser patrimonio de una casta de profesionales, sino que se encuentran al alcance de cualquier ser humano, incluso de aquellos que no han recibido ninguna clase de formación:

Hinc uideas passim, dicendo non pauca a rudibus hominibus, rerum ignaris, et nulla cognitione praeditis, multa subtiliter dici, ornari, saepe de physica, saepe de astrologia, non raro de numeris et geometria, ea animaduerti quae alius propemodum uiderat nemo. Inst. Rhet. p. 2.

Cabe preguntarse, llegados a este punto, si es necesaria una teoría de la oratoria, una técnica que pueda complementar a la práctica espontánea. Nuestro autor también parte en esta ocasión de los preceptos ciceronianos recogidos por Quintiliano⁹, y señala que las capacidades naturales son la base de la facultad expresiva. Y así, aunque la capacidad expresiva (*uirtus, uis oratoria*) sea una facultad que se obtiene por naturaleza, es posible, a partir de las observaciones que se toman de la práctica, destilar unos preceptos que conforman una arte (*ars, doctrina*), a través del filtro de la razón y el sentido común. Más adelante, nuestro autor destaca que la creación del arte retórica ha sido un proceso de acumulación de observaciones, en la cual han participado numerosos “varones nobles e industriosos” primeramente movidos por la necesidad, después por la admiración de los resultados conseguidos y finalmente por la fama alcanzada por quienes les habían precedido en el uso de esta técnica.

Vemos aquí desplegarse todo el proceso de desarrollo y aceptación social de la retórica, desde la necesidad de comunicación, causa de su nacimiento, hasta sus últimos resultados, que mueven a emulación y hacen de aquellos que la practican hombres destacados en su comunidad.

Pero, aunque el arte retórica ha nacido y se ha desarrollado gracias a su utilidad práctica y al deseo de reconocimiento social, posee unos límites claros, que la sitúan estrechamente enmarcada entre la naturaleza (*natura*) y la práctica (*exercitatio*).

⁹ QUINT. 3, 2, 3: “*Initium ergo dicendi dedit natura, initium artis obseruatio*”. Igualmente CIC. *De Or.* 1. 109.

Furio establece una diferencia conceptual entre *uis rhetorica*, don o capacidad innata de expresarse, y *ars rhetorica* compuesta por el conjunto de preceptos orientados a desarrollar esa capacidad (que luego se practican mediante la *exercitatio*)¹⁰.

El concepto de *natura* es en Furio más amplio y simple que en Erasmo. Para este último, la naturaleza humana se compone de dos partes diferenciadas¹¹. Existe una naturaleza común a la humanidad, donde se inscribe el problema del pecado original y de los límites del conocimiento, pero también hay un *ingenium* particular a cada individuo, que puede ser desarrollado por medio del arte. Furio no efectúa esta distinción, y habla únicamente de una *natura* capaz de ser mejorada a través de la razón, sin ningún límite a priori, lo que convierte su visión en un modelo más dúctil, capaz de ser compartido por otros pueblos y creencias.

En lo tocante a la práctica, la *exercitatio* no solamente es el objetivo final de una *ars*, sino la fuente de sus preceptos y aquello que le da sentido. Nuestro autor insiste en que una arte —de cualquier disciplina— sin aplicación práctica resulta inútil y falta de sentido:

Nullus enim magisteri, nulla ars aequae rem docet ac exercitatio, quae artium omnium inventrix et effectrix esse perhibetur. [...] Namque ars consopita quaedam et quasi mortua membra sunt, quae nisi animentur exercitatione, exanguia et sine vita iacent. Inst. Rhet. p. 214.

De este modo, la retórica para Furio adquiere un profundo sentido social. El empleo de las facultades retóricas ha de tener un objetivo cívico, y en consecuencia, cualquier intento de reducir la capacidad expresiva a un método cerrado llevaría al fracaso, porque son tantos los contextos en que esta facultad de comunicación puede ser utilizada, que cualquier sistematización —es decir, una *ars rhetorica*— que no sea abierta, dúctil y flexible está condenada al fracaso o a la inutilidad. Solo el sentido común y la prudencia del orador sirven de guía en la instauración de esta arte; la capacidad humana para el lenguaje —y se diría que hasta la propia estructura del pensamiento— garantiza la viabilidad y comprensibilidad de las construcciones, que nuestro

¹⁰ PUERTA GARRIDO (1993) 851-856. Cf. et. LUJÁN ATIENZA (1999) 213-250.

¹¹ LUJÁN ATIENZA (1999) 75.

autor hace depender de la *prudentia* del usuario. Los *Institutionum Rhetoricarum libri tres* admiten desde el principio esta limitación, y consecuentemente eliminan la dialéctica del conjunto de la retórica, recogiendo en ese sentido la ordenación de Petrus Ramus, que separa la *dialectica* —de la que dependen la *inventio* y la *dispositio*, compuesta de *enuntiatio* y *methodus*— de la *rhetorica*, que se divide en *elocutio* y *pronuntiatio*¹².

Ahora bien, Furio recompone el esquema ramista para incluir la *dispositio*¹³ (que en realidad corresponde a la *methodus* de Ramus) entre las partes de la retórica, junto con la *elocutio*¹⁴, que es, simplemente, la “*doctrina ornamentorum*” (*Inst. Rhet.* p. 8). De este modo convierte el *ars rhetorica* en una disciplina general, apta para organizar, explicar y transmitir cualquier conocimiento científico y literario.

Dispositio est legitima rerum ad quaestionem, qua de agitur, accomodata dictio atque tractatio. Inst. Rhet. p. 105.

También en este caso, aún tratándose del ornato, nuestro autor reconoce la imposibilidad de fijar completamente mediante preceptos su doctrina, desde el momento en que estos dependen de la *prudentia* del orador, que debe siempre interactuar con el contexto en el cual se produce la comunicación:

Quamobrem nulla est rhetoricae pars aut antiquior aut melior, quam Dispositio. Habet enim radices in humano iudicio prudentiaque, sine quorum auxilio non queat oratio quicquam habere firmamenti. Inst. Rhet. p. 208.

En cierto modo parece una contradicción que nuestro autor redacte un manual de retórica con la intención de rebajar la importancia y la necesidad de la articulación teórica de la materia. En realidad, estamos delante de un intento de ampliar el campo de acción de esta disciplina y convertirla en un instrumento general de interacción social, según el modelo ciceroniano.

¹² FERRAGUT-GRAU (2016) 48.

¹³ “*Dispositio est legitima rerum ad quaestionem, qua de agitur, accomodata dictio atque tractatio*”. *Inst. Rhet.* p. 105. Resume TRUMAN (2009) 373.

¹⁴ “*Elocutio, est doctrina ornamentorum, quibus a uulgari consuetudine, ad elegantiore[m] quendam modum oratio mutatur; a uulgari consuetudine, quod uulgus imperitorum in sermone populari ac plebeio, his uerborum ornamentis aut nunquam, aut raro utatur*”. *Inst. Rhet.* p. 8. Cf. LUJÁN ATIENZA (1998) 1397.

Evidentemente, para que la retórica se convierta en un instrumento válido de gestión de una comunidad de ciudadanos que participan en la vida pública, debe ser accesible al mayor número posible de personas. El propósito de Furio es liberar la retórica de las cadenas que suponen unos preceptos demasiado estrechos, renunciando a cualquier constrictión que restrinja su uso y la deje en manos de supuestos especialistas, y así lo expresa con vehemencia:

Quid nos? Patiemur ne tandiu Rhetoricam esse constrictam et oppressam? Minime gentium. Aperiamus carcerem, effringamur fores, rumpamus vincula, et eam tandem ab hac tyrannide vindicemus. Vindicata est. Vagatur iam longe lateque: non angustioribus continetur finibus, quam usus rationis. Inst. Rhet. p. 109.

La retórica que nuestro autor expone es, necesariamente, un instrumento práctico y no teórico, abierto para el diálogo social y apto para la divulgación de los conocimientos sobre cualquier materia, sin más límites —como repite insistentemente— que el sentido común y la razón.

Además, tomar parte activa en esta construcción colectiva del cuerpo social por medio de la palabra se configura como un deber hacia la comunidad. No existe la excusa de la falta de talento: hasta donde no llega la naturaleza, debe alcanzar la práctica¹⁵.

Esta retórica libre, abierta y al alcance de todos, abarca los diferentes campos del intelecto humano, las disciplinas tanto públicas como privadas, la composición literaria, y se percibe incluso como instrumento de ordenación de los contenidos en la redacción de manuales científicos para la enseñanza de cualquier materia. En palabras de nuestro autor, la retórica debe estar presente en todas las circunstancias de la vida humana:

Quare qui sapiet, Rhetoricam adiunget ad carmina, ad historias conscribendas, ad tradenda praecepta artium, denique, ad omne causae genus, siue publicum, siue priuatum: siue memoriter, siue ex scripto recitetur, siue mandaretur litteris et transmittatur posteris. Nulla enim vitae pars Rhetorica vacare potest. Inst. Rhet. p. 108

Considerando, pues, la posición de relevancia que alcanza la retórica como instrumento para la organización y transmisión de las ideas, es natural que aquel que domine el *ars rhetorica* se convierta en un elemento importante dentro de la sociedad. El orador se convierte en el prototipo del hombre capaz

¹⁵ *Inst. Rhet.* 276.

de regir los destinos de una comunidad a través de la palabra, y como tal, es encumbrado a una posición de máximo respeto, lo que, en sustancia, coincide con la visión ciceroniana de su papel social.

Es posible que nuestro autor haya vislumbrado en esta figura, trasladada a su tiempo y circunstancias políticas, el mediador necesario entre el poder aristocrático y las pretensiones de autonomía de las comunidades urbanas. La monarquía hereditaria, que reclama el derecho divino para justificar su poder, es percibida por Furio, en este contexto, como un elemento de distorsión, del mismo modo que Cicerón veía en el poder creciente de los caudillos militares una amenaza para el sistema republicano oligárquico.

En sus obras políticas posteriores, y especialmente en *El concejo y consejeros del príncipe* (1559), Furio trata de combinar —con gran pragmatismo, a nuestro juicio— el respeto hacia la figura del príncipe hereditario con otros mecanismos que pongan un límite racional¹⁶ a la autocracia real y que introduzcan la palabra, el diálogo y la persuasión como elementos de gobierno, a través de diversos consejeros que ejerzan de intermediarios entre el poder real y la acción de gobierno.

En la persona de consejero se suman todas las virtudes propias del “hombre superior” o “prudente”, que aúna inteligencia, prontitud, buen juicio y realismo político¹⁷. Pero la primera y principal característica de esta figura, capaz de asesorar y de secundar al príncipe en sus decisiones es, sin duda, que emplea la razón en todos sus juicios y decisiones, y que es escogido por su mérito, no por su nacimiento¹⁸.

De hecho, en su obra retórica, Furio insiste en la obligación social de perfeccionarse y servir a la comunidad que recae sobre aquel que tiene dotes para la elocuencia. No hacerlo, señala, sería convertirse en enemigo de uno mismo:

Ingratus sit is oportet, cui natura benignitate sua cum habilitatem tribuerit, gratias ipsi pro tanto beneficio non habeat; inimicus sibi ipsi, si tantum naturae donum, cum possit, aut non conseruet, aut non etiam amplificet: ignauus et iners, si propter labores exercitationis, qui multi sunt, naturam et artem sinat interire. Itaque

¹⁶ RISCO (1977) 136.

¹⁷ FURIO (1996) 53.

¹⁸ FURIO (1996) 58.

danda est opera, ut is, quem natura instruxit, arte magis instruat, et usu frequenti fiat plenior atque perfectior. Inst. Rhet. p. 276.

La idea de la obligación que tenemos de perfeccionar los dones con los que la naturaleza nos ha dotado no proviene tanto del cristianismo —que hablaría en este caso de la necesidad de contar con la gracia divina para ampliar nuestras cualidades espirituales o de glorificar a la divinidad mediante su empleo—, sino que forma parte del concepto clásico de virtud activa, que debe ser profundizada mediante la práctica para desplegar sus enteras posibilidades. Una vez más, nuestro autor toma una idea propia de la antigüedad clásica para separarse de la mentalidad dominante en la Edad Media y avanzar hacia el moderno concepto del esfuerzo personal y del mérito.

En la epístola que sirve de introducción a sus *Institutionum Rhetoricarum libri tres*, Furio relaciona el dominio de la palabra con la promoción social, presentándola como una de las dos vías para el ennoblecimiento personal, junto con el ejercicio de las armas y, de paso, desvalorizando la aristocracia militar que accede al rango por herencia y no por méritos propios. En la antigüedad, señala nuestro autor, los honores públicos eran concedidos como premios a la virtud, pero con el correr del tiempo se convirtieron en títulos vacíos de contenido, conservados únicamente por respeto y por tradición. Es, además, una usanza contraria a la costumbre de los romanos, que tiene sus orígenes en las invasiones de los pueblos germánicos, como afirma en uno de sus últimos documentos públicos, el memorial que elevó en 1586 para la redacción de la *Pragmática de las Cortesías*:

Este uso de tener títulos como atados, dedicados, peculiares y propios para los emperadores, Reyes, príncipes, magistrados, oficiales y ss.r y para los demás, assi en lo eclesiastico como en lo seglar, hallo yo que tubo su principio e yntroduction en los políticos reynos de europa desde la mundacion de las naciones septentrionales que con sus transmigraciones se apoderaron y quedaron en ytalia, Francia, y España, y en otras prouincias europeas, los quales con su militar ferocia, nos introduxeron títulos llenos de arrogancia fundada en poder y mando.¹⁹

Estos títulos “llenos de arrogancia” son todo lo contrario que podría esperarse de una sociedad dinámica en la cual la palabra ejerce su función moderadora y establece los canales de permeabilidad social. Otra vez la

¹⁹ LAGOMARSINO (1979) 98.

antigua Roma acude a la mente de nuestro autor como modelo de una sociedad capaz de premiar a sus mejores elementos y de estimular los comportamientos dirigidos hacia el bien común:

Et Romani quidem tandiu floruerunt rerumque potiti sunt, quandiu iustis honoribus praemiisque labores omnes metiebantur. [...] Nunc uero, ubi honoris et praemiorum mutata ratio est, cum labores minus digne remunerentur, cum non raro uel indignis dentur laboris praemia, uictores illi rerumque domini uicti prostratique iacent. Inst. Rhet. [p. V.]

Con todo, sin renunciar a premiar el mérito personal, el modelo romano no presenta una sola faceta. De hecho son dos, muy diferentes, los tipos de empleo de la oratoria que se plantean en la *aetas Ciceroniana* y en la posterior época imperial.

Hemos visto cómo el prólogo del *De inuentione* Cicerón describe las capacidades de un “*magnus uir et sapiens*” capaz de transformar a las personas individuales y a la sociedad en su conjunto mediante el uso de la razón y de la palabra. El advenimiento del principado cambia el papel social del orador, que reduce su carácter de “*magnus uir*” para profundizar en su condición de “*sapiens*”, al modo senequiano. No hay en ello una contradicción insalvable con el cuadro descrito por Cicerón —ni tampoco en el que nos presenta Furio—, pero evidentemente hay un cambio de dirección, semejante a la reconducción del papel social del orador que se produce en el paso del modelo republicano al modelo de menores libertades políticas de época imperial.

Séneca ni rechaza la visión ciceroniana ni niega el inmenso potencial de la oratoria, pero lo dirige hacia un objetivo completamente diferente; no al exterior, hacia la masa, sino hacia sí mismo, y gozando de la calma de la reflexión filosófica lejos de la agitación del foro:

Lenienda sunt quae me exterrent, compescenda quae irritant, discutienda quae fallunt, inhibenda luxuria, corripienda avaritia: quid horum raptim potest fieri?
SEN. *Epist.* 4, 40, 5.

La velocidad, la espontaneidad en la respuesta no convienen en absoluto a un orador que emplea la oratoria para desarrollar su cualidad y su imagen pública de sabio. En palabras de Fumaroli, para Séneca, el triunfo

que el orador ambiciona se debe producir sobre el desorden que las pasiones introducen en su persona y en el mundo²⁰.

En Séneca, la desaparición de la elocuencia cívica no representa una desgracia, desde el momento en que la capacidad persuasión del orador, dirigida hacia sí mismo, sirve para que este no se desvíe de su camino personal hacia la sabiduría. La elocuencia popular se aparta de este camino, porque la mayor parte de las veces el orador carece del valor suficiente para decir lo que debe, y dice lo que se espera de él, siguiendo a la plebe y sin valor para oponer la razón a las emociones. Séneca condena este tipo de elocuencia como contraria a la verdad:

Adice nunc quod quae ueritati operam dat oratio incomposita esse debet et simplex: haec popularis nihil habet ueri. Mouere uult turbam et inconsultas aures impetu rapere, tractandam se non praebet, aufertur: quomodo autem regere potest quae regi non potest? SEN. Epist. 4, 40.

La reducción de las libertades políticas es una oportunidad para la profundización del diálogo interior para el filósofo, pero Furio no puede participar de este modo de ver las cosas: Desde su punto de observación no se trata de adaptar una oratoria “republicana” a un contexto de mayor control político; al contrario, en la mente de nuestro autor se impone recuperar la idea del papel que la oratoria civil tuvo en la República Romana para adaptarla a la nueva sociedad que se abre paso con la transformación de la sociedad medieval, y hacerla convivir con el nuevo modelo político que camina hacia la burocratización del Estado y el absolutismo.

Uno de los aspectos que más tocan los escritores políticos del s. XVI es, sin duda, las consecuencias de la ruptura de la visión de la sociedad como un todo armónico que imperaba en la Edad Media, y que colocaba a cada uno de los miembros del cuerpo social en una posición estable “por naturaleza”. La sociedad medieval, inmutable, reproducía en la Tierra la estabilidad de la *Ciuitas Dei*²¹. Las nuevas posibilidades que abre la incipiente permeabilidad social son percibidas por las autoridades como amenazas a un orden que se

²⁰ FUMAROLI (1980) 60.

²¹ BLEZNIK (1966) 36.

debe mantener a toda costa, si es necesario, mediante la fuerza de las armas para controlar las disidencias religiosas o políticas.

Es en este punto donde Furio muestra la agudeza de su visión política, reivindicando el papel de la palabra como herramienta de gobierno de las comunidades humanas. No se trata, por su parte, de un planteamiento historicista alejado de la realidad. Furio, en nuestra opinión, es consciente de las limitaciones que las condiciones políticas y sociales imponen a la oratoria pública: Las *contiones* de la República Romana están muy lejos del ánimo de los poderosos gobernantes del s. XVI, monarcas designados por derecho de sangre que no han tenido que demostrar sus aptitudes para el mando, ni mucho menos revalidarlas mediante la valoración pública de sus acciones.

El espacio que resta al inmenso potencial de la palabra no es, sin embargo, tan pequeño como parece, siempre que la *uis oratoria*, la capacidad de expresión común a todo el género humano, se libere de las constricciones escolásticas. Hay un camino evolutivo descrito por el progreso de las ciencias y vehiculado por la palabra: El *animal rationale* se convierte en *homo loquens*, lo que le permite vivir en sociedad. El paso siguiente es transformarse en *uir eloquens*, es decir, contar con la fuerza de persuasión necesaria para modificar mediante la palabra las condiciones del entorno social.

El éxito del humanismo es, fundamentalmente, que la Iglesia reconozca al predicador y a las *artes concionandi* una autoridad y una dignidad reservada anteriormente al teólogo o al monje contemplativo, y que la casta nobiliaria otorgue al cortesano, hombre de letras armado únicamente de la palabra, la consideración que antaño solo acordaba al hombre de armas²².

El papel del consejero áulico resulta extraordinariamente reforzado. Cuando Furio emplea la conocida metáfora que representa el conjunto del Estado como un cuerpo humano, hace del príncipe la cabeza de este cuerpo y convierte al concejo en su sistema nervioso, mediante el cual toma sus decisiones y ejecuta sus mandatos²³.

El consejero que Furio describe en *El concejo y consejeros del príncipe* es la actualización del *magnus uir et sapiens* ciceroniano. Debe ser de "alto i raro

²² GILSON (1974) 4. Citado por FUMAROLI (1980) 42.

²³ FURIO (1996) 91-92.

ingenio”, es decir, debe poseer inteligencia natural, sin la cual “todas cuantas virtudes se hallan, i hallar se pueden, en un hombre [...] son baxas, pierden su fuerza i casi son nada”²⁴. El mayor indicio de excelencia, a juicio de Furio, es ese toque que hace que “los dichos del grande ingenio” sean “extravagantes, fuera de la opinión del vulgo, porque como concibe las cosas muy diferentemente de los otros, assí habla de ellas con modo i palabras muy de otra manera de lo que suele el común de los hombres”²⁵.

El consejero modelo, pues, no es aquel que dice lo que quiere escuchar el pueblo, sino aquel que se eleva por encima de la mediocridad y posee la suficiente presencia de ánimo para oponerse a las ideas comunes. Apartándose del modelo senequiano, Furio no concibe a su hombre de “alto i raro ingenio” como un sabio que ha encontrado la serenidad de ánimo; al contrario, la misma viveza de su espíritu lleva a nuestro consejero a sentir curiosidad por todas las materias del pensamiento, las artes, y las ciencias, un campo fértil “en el qual, por la mucha grassura, nascen i se crían algunas iervas malas entre las buenas”²⁶. No estamos hablando de una categoría moral, sino de una cualidad intelectual que debe ser explotada en libertad, aunque se corra el riesgo de incurrir en el error, lo cual es una valiente admisión del libre examen y la libertad de conciencia.

La segunda cualidad, después del mucho ingenio, es saber “las artes del bien hablar”, porque entre los hombres, los más excelentes son aquellos “que saben con mejor i con más gracia hablar i razonar”. En el contexto político del momento, el orador actúa subordinado a los intereses de su príncipe, del cual es una extensión, pues en su nombre actúa siempre, y lleva su voz hasta donde hay necesidad de que sea oída. No quiere decir eso que el consejero que nos propone Furio sea un mero repetidor de las palabras de su príncipe, antes al contrario. La amplitud de miras y la agudeza de criterio han de acompañar sus dotes como orador, porque la palabra es una herramienta tan poderosa que, mal empleada “daña las más veces”²⁷.

²⁴ FURIO (1999) 99.

²⁵ FURIO (1999) 100.

²⁶ FURIO (1999) 101.

²⁷ FURIO (1999) 101.

La palabra, además, como instrumento de comunicación y de gobierno, tiene que ser directa. Los intérpretes, en este contexto, deben ser empleados con la menor frecuencia posible. La presencia de un traductor elimina la espontaneidad de la comunicación, pone freno a la confianza y dificulta el entendimiento, no solo por las posibles deficiencias de los intérpretes, que “tuercen, quitan, añaden de muchas maneras”, sino porque en este tipo de comunicación indirecta el receptor pierde aquella parte de información que se extrae “del sonete de sus palabras, del modo de decirlas, de un rugar de frente, de un torcer de ceja en un propósito o en otro”²⁸, es decir, de una serie de procedimientos retóricos que solamente son eficaces si se producen sin intermediarios.

Además del dominio de las lenguas extranjeras, el conocimiento de la historia es imprescindible para llegar a ser un buen consejero. La visión que tiene nuestro autor de la historia es eminentemente práctica: “no es la historia para passatiempo, sino para ganar tiempo, que sepa uno i entienda perfectamente en un día lo que por experiencia o nunca alcanzaría en toda su vida aunque viviese trezientos años, o tarde i mal alcanzaría”²⁹.

Siguiendo con su actualización del perfecto orador ciceroniano, Furio presta atención a la catadura moral de su consejero, que debe conocer “bien i perfetamente el fin, la materia, el cómo, cuándo, i hasta cuánto se estienda cada virtud”. El consejero ideal, que ha visto mundo³⁰, que conoce las propias fuerzas y las ajenas³¹, que es justo y bueno³², “despojado de todos los intereses de amistad, parentesco, parcialidad y bandos”³³, debe combinar todas estas cualidades con una gran libertad de espíritu.

La idea de la virtud que debe tener un consejero, es diferente del sentir común: “si el consejero sigue al vulgo en ello, dará terribles porradas”, sentencia nuestro autor. Las opiniones del vulgo sobre la virtud suelen ser erradas y, no obstante, a veces influyen en los consejeros, lo que a juicio de

²⁸ FURIO (1999) 102.

²⁹ FURIO (1999) 104.

³⁰ FURIO (1999) 107.

³¹ FURIO (1999) 109.

³² FURIO (1999) 113.

³³ FURIO (1999) 112.

nuestro autor, provoca daños irreparables en el buen gobierno. Las gentes del vulgo, “al que es hombre reposado, llaman medroso; al astuto, traidor; al rudo e inhábil, bueno; [...] al que es inorante de cosas muchas i sotiles por falta de su capacidad, o por no querer, o no saber trabajar, llaman hombre que va por lo llano i carrera derecha; [...] al supersticioso, santo; al mui doto, curioso: al curioso, loco”³⁴. La bondad, como las otras cualidades, no es un término absoluto. El consejero debe ir más allá de las ideas preconcebidas, y necesita un instrumento igualmente libre de constricciones formales.

El pragmatismo de Furio no ignora que la situación social de su tiempo no permite una mayor utilización política para el libre uso de la palabra que la ejercida por el consejero del príncipe. Aun así, nuestro autor es consciente, tanto por los ejemplos históricos como por su propia experiencia de gestión, de hasta qué punto un individuo que domine el uso de la palabra puede ascender en la escala social y convertirse en un hombre poderoso:

Nam qui populi motus, seditiones, factiones reprimere, senum grauitatem frangere, iuuenum alacritatem cohibere sua unius oratione possit, is sine dubio rerum potitur, et rex est appellandus. Inst. Rhet. p. 277.

Este poder, completamente opuesto al poder de las armas, se convierte a los ojos de Furio en la mejor alternativa para superar la época de disensiones políticas y religiosas que se abre ante él. Con ciertas limitaciones —pues Furio no piensa en una república aristocrática como lo fue la romana, sino en una monarquía de su tiempo— propugna el empleo de la palabra como instrumento de gobierno, por encima de cualquier empleo de la violencia. Furio se aparta de Maquiavelo y de otros pensadores posteriores en su rechazo a la violencia como método preventivo de la acción de gobierno³⁵. El verdadero *instrumentum regni* es la convicción, no la fuerza:

Nullum autem uiolentum perpetuum, et hoc ipso magis est regale nomen oratoris, quod de sententia aliorum regnet, non sua. Inst. Rhet. 278.

La forma de gobierno que sugiere nuestro autor es el consenso, logrado mediante el uso de la palabra. No se trata, sin embargo, de una aceptación ciega, o producto del engaño. Puesto que todos los seres humanos son

³⁴ FURIO (1999) 105.

³⁵ BLEZNICK (1966) 39.

capaces de raciocinio por igual, el poder de convicción no reside en el fraude, sino en la exposición razonada de las ventajas de una posición política. El consejero-orador debe ser bueno y justo:

*Las palabras del hombre justo tienen peso, van arrimadas a la virtud, habla verdad, tal es ausente que presente, lo que tiene en la boca es retrato de su corazón, es abierto en sus pláticas i negocios, reprehende con amor i fuerte mansedumbre lo mal hecho, alaba las obras buenas, todo es amor, todo caridad, ni por oro ni por moro dexará de decir a cada uno su parecer, no quiere ni pide más de lo que merecen sus obras, favorece a los buenos, i amonesta a los malos, i en todo acariscia la virtud.*³⁶

Y su amor por el bien público le lleva, incluso, a olvidar su propio provecho y reputación, como nuestro autor se esfuerza en mostrar a través de los ejemplos de algunos héroes romanos³⁷.

En cierto modo, la presencia central del príncipe —nunca arbitrario, sino limitado siempre por la razón³⁸— del que el consejero es voz y mano, constituye un freno ante los posibles excesos de una oratoria “republicana”, llena de ambiciones personales y de violencia³⁹. El príncipe, en el esquema de Furio, que se opone en este punto al planteamiento de Maquiavelo⁴⁰, no puede ambicionar nada diferente al bien común; la violencia no es una herramienta de gobierno, sino, en cualquiera de los casos, el fracaso del buen gobierno⁴¹.

Furio incluye en sus *Institutionum Rhetoricarum libri tres* unos apuntes contra la figura del tirano que, en cierto modo, es un peligro potencial nuevo que deja ya entrever la transformación del sistema feudal en el Estado absolutista⁴². El orador, en este caso, es la única defensa contra la tiranía:

³⁶ FURIO (1999) 113.

³⁷ FURIO (1999) 110.

³⁸ RISCO (1977) 136.

³⁹ FUMAROLI (1980) 63. La expresión más gráfica es de TAC. *Diálogo de oradores*, 12: “Nam lucrosae huius et sanguinantis eloquentiae usus recens et malis moribus natus, atque, ut tu dicebas, Aper, in locum teli repertus”.

⁴⁰ BLEZNICK (1966) 33-34.

⁴¹ BLEZNICK (1966) 39.

⁴² BLEZNICK (1966) 31-32.

Vulgo qui corpus ferro, carcere, vi, denique tyrannide homines sibi obedientes facit, rex nominatur: at quis sola oratione blandisque verbis sine caede, sine vi eosdem domat, quanto regis nomine dignior censendus est?

Furio nos plantea dos tipos de príncipe: Aquel que emplea la fuerza y la violencia para el gobierno, y aquel que ejerce su autoridad por medio de la palabra. De ellos, solo el segundo merece el nombre de rey, reservando el nombre de tirano para el primero. Ante el gobernante tiránico, la potencia de la palabra se ofrece como garantía de libertad:

Quis unquam stetit contra reges? Oratores. Quis regum animos unquam perterruit? Oratores. Quis unquam vel difficilimis regibus imperavit? Oratores. Inst. Rhet. 278.

En el contexto en que fue compuesta esta obra, recién finalizada la Guerra de Esmalcalda y a punto de iniciarse la Guerra de los Ochenta Años en Flandes, el recurso por parte del soberano a la violencia contra sus súbditos parecía un principio inevitable⁴³. Furio tiene la valentía de insistir en que solo aquel que emplee el instrumento de la palabra para el gobierno de los pueblos puede ser llamado rey:

Nam qui populi motus, seditiones, factiones reprimere, senum grauitatem frangere, iuuenum alacritatem cohibere sua unius oratione possit, is sine dubio rerum potitur, et rex est appellandus. Inst. Rhet. p. 277.

Esos hombres, capaces de gobernar mediante el uso de la palabra y de la razón, constituyen una milicia del pensamiento capaz de oponerse y de substituir a la milicia de las armas, y a la que Furio está orgulloso de pertenecer:

Ergo ego cum uiderem, homines nos ea lege natos, ut alii aliis auxilio simus et comunicando, et consulendo, et commodando, hanc urbanam militiam meditandi, scribendi, uigilandi, cauendi, prospiciendi rerum abditissimas causas, plenam solitudinis et stomachi secutus sum, non modo quod omnium sit nobilissima, set etiam quod haec eadem, ut iis, qui in ipsa uersantur, honori, sic etiam patriae ornamento, amicis utilitati, Reipublicae maximo emolumento esse soleat. Etenim debemus omnes in ea potissimum laborare, quae communi utilitati maxime inseruiat. Inst. Rhet. 8.

⁴³ MERCHÁN FERNÁNDEZ (2002) 544.

Furio hace suyas las palabras de Cicerón⁴⁴ en *Pro Murena* 19, y les da una mayor amplitud, si cabe, puesto que sitúa la “urbana militia” en el ámbito del bien común y la pone por encima del servicio de las armas, en la línea del también ciceroniano “cedant arma togae” (*In Pis.* 72). Añade Furio una idea que no aparece en la expresión original de Cicerón, pero que está presente en su pensamiento: el servicio a la amistad que esta milicia desarmada puede proporcionar, y la propia amistad entendida como una milicia vigilante. Podríamos pensar que nuestro autor tiene en mente, cuando piensa en la *urbana militia*, no solo a la comunidad de gente de letras que Francesco Barbaro había dado el nombre de *res publica litteraria*⁴⁵, sino también a una fuerza de vanguardia, dispuesta a arrostrar peligros y dificultades por el mero hecho de investigar las *rerum abditissimas causas*, y cuya organización real cristalizó en los círculos de intelectuales heterodoxos como los que el propio Furio frecuentó durante su estancia en Lovaina, y que más tarde alcanzaron gran difusión en Europa tanto en forma de academias literarias como de sociedades eruditas y agrupaciones religiosas.

Furio nos plantea, desde el inicio de su obra, la figura de un intelectual implicado con los acontecimientos sociales y políticos, interesado en el bien común, capaz de colaborar con el poder, pero también de convertirse en una persona crítica contra la autoridad, consciente de su fuerza y también de los peligros que su compromiso conlleva.

La palabra, constituida en instrumento rector de la sociedad, se vislumbra como la mejor solución para enfrentar un periodo de disensiones y de transformaciones sociales. En este ambiente de libertad de pensamiento, que nuestro autor dibuja, ni siquiera la teología queda exenta de esta posibilidad: Si todos los hombres poseen por naturaleza una *uis oratoria* que los capacita para discutir y entender los argumentos ajenos, sin mayor

⁴⁴ Cf. Cic. *Mur.* 19: “Servius hic nobiscum hanc urbanam militiam respondendi, scribendi, cavendi plenam sollicitudinis ac stomachi secutus est; ius civile didicit, multum vigilavit, laboravit, praesto multis fuit, multorum stultitiam peressus est, adrogantiam pertulit, difficultatem exorbuit; vixit ad aliorum arbitrium, non ad suum. Magna laus et grata hominibus unum hominem elaborare in ea scientia quae sit multis profutura.”

⁴⁵ BOTS – WAQUET (1997) 11-13.

limitación o método que la prudencia y el sentido común⁴⁶, los asuntos religiosos no tienen necesariamente que reducirse al ámbito de los especialistas, como afirma nuestro autor en su *Bononia*: “ergo licet omnibus Christianis appellari Theologis”⁴⁷.

De un modo muy realista, Furio cree posible la figura de un soberano absoluto —en toda la extensión del término, puesto que separa la función de gobierno de cualquier sanción o control religioso— que guiado por la búsqueda del bien común haga de la palabra, entendida como diálogo y como persuasión, el instrumento principal de su gobierno. Junto a él, una milicia vigilante de hombres de letras tiene la obligación moral de secundar su política, mediante el consejo al soberano y a su pueblo, conocedores de las dificultades de su labor y de los peligros que deben arrostrar, pero movidos por el deseo del bien común, por la sana ambición de servir a sus semejantes y por la esperanza de legar su nombre a la posteridad.

La sociedad que Furio plantea en sus *Institutionum Rhetoricarum libri tres*, y que después desarrolla en el *Bononia* y en el *Consejo y consejeros del príncipe*, es, en realidad, menos utópica (puesto que es la única realmente posible) que la intolerancia a la disensión ideológica o religiosa propugnada por la monarquía de Felipe II, que se ve abocado a recurrir continuamente a la violencia contra sus súbditos.

Furio puede ser leído, con la perspectiva del tiempo, como una figura realista, aguda y consciente del valor de la palabra y del pacto en una sociedad que se abría a la Edad Moderna en medio de grandes convulsiones, y firmemente defensor de la participación del intelectual en la vida pública. No es casual, pues, que la figura de Furio fuera reivindicada por la Ilustración y su *Consejo y consejeros del príncipe* reeditado en 1779 por Andrés de Sotos⁴⁸,

⁴⁶ *Inst. Rhet.* p. 200. “Ergo tam varia, tam anceps, tam difficilis, tam implicata ratio quaeque singulis momentis temporum mutatur, quam arte explicatur poterit? Nulla [...] Nos igitur hanc dispositionis partem fluxam, inconstantem, mutabilem ad singula tempora puncta, iudicio ac prudentia oratoris totam integram relinquimus: ipse pro sua prudentia ad tantarum rerum incertus eventus tamquam bonus nauta aliter atque aliter velificetur.”

⁴⁷ FURIO (1996) 526.

⁴⁸ RISCO (1977) 124, y SCANDELLARI (2005) 60, señalan este aspecto.

pues en nuestro autor el humanismo toma una decidida voluntad política que prefigura el talante ilustrado. Aunque el *Concejo* sea su publicación más estudiada, la atención que Furio Ceriol pone en la retórica forma parte del mismo empeño político y social. Furio anticipa las intuiciones que plasmará Giambattista Vico en su *De nostri temporis studiorum ratione*, (Nápoles 1708), en donde propugna una retórica al servicio de la construcción social⁴⁹. En conclusión, no hay mejor arma para la gobernanza del Estado que la palabra, por lo que príncipe ejercerá el poder con justicia y sabiduría si domina la elocuencia.

Los *Institutionum Rhetoricarum libri tres* son inseparables del resto de su obra y constituyen un ejemplo de una coherencia ideológica que se plasma en todos sus escritos y hacen de nuestro autor uno de los humanistas más interesantes de las letras hispánicas.

Bibliografía

- BLEZNICK, Donald W. (1966), "Los principios políticos de Furio Ceriol": *Revista de estudios políticos* 149, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- BOTS, Hans; WAQUET, Françoise (1997), *La République des Lettres*, Paris: Belin - De Boeck.
- CONNOLLY, Joy (2007), *The State of Speech. Rhetorical and Political Thought in Ancient Rome*, Princeton.
- D'ASCIA L. (1999), "Fadrique Furio Ceriol fra Erasmo e Machiavelli", *Studi Storici* 40, 2.
- D'ASCIA, L. (2001), "Frederic Furio i Ceriol. Entre Erasme i Maquiavel": *Afers* 38.
- FERRAGUT, C. - GRAU, F. (2016) "La praxis de la retórica en la obra de Fadrique Furio Ceriol": LILLIAN VON DER WALDE MOHENO (ed.), *Retórica aplicada a la literatura medieval y de los siglos XVI y XVII*. Ed. Destiempos, México.
- FUMAROLI, Marc (1980), *L'âge de l'éloquence*, Paris: Champion.
- FURIO CERIOL, Fadrique (1554), *Friderici Furii Caeriolani Valentini Institutionum Rhetoricarum libri tres, ad Georgium ab Austria*. Lovanii, ex officina Stephani Gualtheri et Ioannis Bathenii Typpograhi Iurati, anno 1554.

⁴⁹ MARSHALL (2010) 7.

- FURIÓ CERIOL, Fadrique. (1996), *Obra completa*. Henry Méchoulan, Jordi Pérez Durà coeditores, Valencia: Ed. Alfons el Magnànim.
- GILSON, Étienne (1974), "Le message de l'Humanisme": *Culture et politique en France à l'époque de l'humanisme et de la Renaissance*, études reunies et présentées par F. Simone, Turín: Accademia delle Scienze.
- KENNEDY, G. (1963), *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton.
- LAGOMARSINO, David (1978), "Furio Ceriol y sus Avisos acerca de los Estados Bajos": *Bulletin Hispanique*, LXXX.
- LAGOMARSINO, David (1979), "Furio Ceriol y la 'Pragmática de las Cortesías' de 1586": *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 8.
- LUJÁN ATIENZA, A. L. (1998) "La *elocutio* en las *Institutionum Rhetoricarum* de Fadrique Furio Ceriol": *Quintiliano: Historia y actualidad de la Retórica*, vol. II (ed. T. ALBALADEJO-E. DEL RÍO- J. A. CABALLERO), Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- LUJÁN ATIENZA, A. L. (1999), *Retóricas españolas del siglo XVI. El foco de Valencia*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de la Lengua Española.
- MARSHALL, D. L. (2010), *Vico and the Transformation of Rhetoric in Early Modern Europe*, Cambridge University Press.
- MERCHÁN FERNÁNDEZ, Carlos (2002), "Pensamiento político-administrativo y doctrina en Fadrique Furio Ceriol (Valencia 1527-Valladolid 1592): *Anuario de historia del derecho español*, nº 72.
- PUERTA GARRIDO, D. (1993), "Fadrique Furio Ceriol: Aproximación a su obra retórica": José M^a MESTRE - Joaquín P. BAREA (ed.), *Humanismo y Perseverancia del Mundo Clásico* I, 2. Alcañiz, Instituto de Estudios Turolenses-Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones.
- RISCO, Antonio (1977), "El empirismo político de Fadrique Furio Ceriol": *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, nº 29.
- SCANDELLARI, Simonetta (2005), "El *Concejo y consejeros del Príncipe*. Algunos aspectos de la literatura política española del s. XVI": *Res publica*, 15 (2005).
- SKINNER, Quentin (1978 [2002]), *Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1.
- Truman, Ronald W. (2009), "Fadrique Furio Ceriol's *Institutiones Rhetoricae*": *Supplementa humanistica Lovaniensia XXVI, Syntagmatia. Essais on neo-latin literature in honour of Monique Mund-Dopchie and Gilbert Turnoy*. Dirk Sacré & Jan Papy ed. Leuven University Press.

Resumo: Fadrique Furio Ceriol concebe a retórica como instrumento de diálogo num contexto de fortes mudanças sociais, económicas e filosóficas, acompanhadas de conflitos bélicos onde se tornam evidentes as diversas conceções políticas, religiosas e morais dos povos da Europa. O diálogo e a persuasão são a base do entendimento e o nosso autor alarga o seu uso a todos os estamentos sociais sem limitação, mostrando uma visão da sociedade que contrasta com o crescente autoritarismo real da época.

Palavras-chave: retórica; liderança; mudança social; cidadania; absolutismo.

Resumen: Fadrique Furio Ceriol concibe la retórica como instrumento de diálogo en un contexto de fuertes cambios sociales, económicos y filosóficos acompañados de conflictos bélicos donde se ponen de manifiesto las diversas concepciones políticas, religiosas y morales de los pueblos de Europa. El diálogo y la persuasión son la base del entendimiento, y nuestro autor extiende su uso a todos los estamentos sociales sin limitación, mostrando una visión de la sociedad que contrasta con el creciente autoritarismo real de la época.

Palabras clave: retórica; liderazgo; cambio social; ciudadanía; absolutismo.

Résumé : Fadrique Furio Ceriol conçoit la rhétorique comme un instrument de dialogue dans un contexte de grands changements sociaux, économiques et philosophiques, accompagnés de conflits guerriers, où les diverses conceptions politiques, religieuses et morales des peuples de l'Europe restent évidentes. Le dialogue et la persuasion sont à la base de la bonne entente, et notre auteur étend son usage à tout ordre social, sans restriction, faisant preuve d'une vision de la société qui contraste avec l'autoritarisme croissant de l'époque.

Mots-clés : rhétorique ; commandement ; changement social ; citoyenneté ; absolutisme.

