

LA POLIVALENTE RECEPCIÓN DE JUAN DE SALISBURY DEL *CORPUS* ARISTOTÉLICO. UNA INTRODUCCIÓN

The Polyvalent Reception of John of Salisbury of the Aristotelian *Corpus*. An Introduction

Dra. Natalia G. Jakubecki

Adjunta de Historia de la Filosofía Medieval - Universidad del Salvador
Jefa de trabajos prácticos de Historia de la Filosofía Medieval - Universidad de Buenos Aires

Investigadora Asistente (CONICET)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1674-7064>

E-mail: natalia.jakubecki@filo.uba.ar

Recibido em: 26/04/2022

Aprovado em: 28/07/2022

Resumen: Juan de Salisbury estudió a lo largo de más de una década con los más eminentes maestros parisinos de la primera mitad del siglo XII. Con toda justicia, pues, se lo puede considerar como el prototipo del alumno de este peculiar periodo. Sin embargo, una vez dejados atrás sus años de formación escolástica, inició su propia producción, en la cual se amalgaman lo aprendido, sus memorias más personales de su época de estudiante, y las inquietudes filosóficas y políticas propias del momento en el que escribe. Momento en el que, por otra parte, se estaba comenzando a recuperar para el mundo latinófono el resto del *corpus* aristotélico que el Occidente cristiano había perdido.

En este trabajo, entonces, se hará una revisión de carácter introductorio de la reacción de Juan de Salisbury a la llegada de ese maestro de maestros que fue –y sigue siendo– Aristóteles en sus tres escritos de carácter filosófico: el *Entheticus*, el *Metalogicon* y el *Policraticus*.

Palavras-chave: Juan de Salisbury – Aristóteles – Recepción – *Entheticus* – *Metalogicon* – *Policraticus*.

Abstract: John of Salisbury studied for more than a decade with the most eminent Parisian masters of the first half of the 12th century. He can be fairly considered as the prototype of the student of this particular period. However, once his years of scholastic training went by, he began his own production. There, what he had learned, his most personal memories of his scholar days, and the philosophical and political concerns of that moment are blended. A moment, on the other hand, in which the rest of the Aristotelian corpus that the Christian West had lost was beginning to recover for the Latinophone world.

This paper is an introductory review of how John of Salisbury reacts in his three philosophical writings: the *Entheticus*, the *Metalogicon*, and the *Polcraticus* to the arrival of that master of masters who was –and keep being– Aristotle.

Keywords : John of Salisbury – Aristotle – Reception – *Entheticus* – *Metalogicon* – *Policraticus*.

Introducción

En las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XII occidental tiene lugar el apogeo del que Alain de Libera clasifica como el segundo renacimiento de esa larga centuria, y que se distingue del primero principalmente por la recepción del peripatetismo grecoárabe. “Un renacimiento importado”, dirá el estudioso francés (DE LIBERA, 2004: 310-312). A grandes rasgos, se puede decir que se trata de una época en la que, mientras cada escuela tendía a especializarse en alguna disciplina según el maestro más importante que enseñara en ella, y las artes liberales estaban en el centro de la escena filosófica, la cristiandad latinófona descubría que el legado griego era mucho más amplio y valioso del que hasta entonces sospechaba. En este contexto se inscribe Juan de Salisbury, un autor muy particular.

Alrededor de 1136, a la edad de 16, Juan cruzó el Canal de la Mancha decidido a aprender todo aquello que pudieran enseñarle los más eminentes maestros parisinos. Según su propio testimonio, dedicó los siguientes 12 años a aprender dialéctica de la mano de Pedro Abelardo, Roberto de Melun y Adán de Petit-Pont; gramática con Guillermo de Conches, antiguo discípulo del más brillante gramático de la época, Bernardo de Chartres; y retórica bajo la tutela de Thierry de Chartres. Con los maestros chartreses dio también sus primeros pasos en las artes del *quadrivium*, pero su precaria situación económica lo obligó a dejar los estudios durante tres años para comenzar él mismo a dar clases a otros jóvenes que se estaban iniciando en la vida estudiantil. Regresó luego a las escuelas, pero por muy poco tiempo. Esa segunda etapa estuvo principalmente enfocada en los estudios de teología, que emprendió guiado por Gilberto de la Porrée, Roberto Pullen y Simón de París (cf. *Metalogicon* II.10; BLOCH, 2012: 1-25).

La gran diferencia entre Juan y todos estos imponentes nombres, es que nuestro joven inglés nunca pareció estar interesado en la fama, el honor ni el dinero que en aquél entonces reportaba la profesión docente. Lo que a él le interesaba era saber. Con toda justicia, pues, se lo puede considerar como el prototipo del alumno, lo cual no es poco si se tiene en cuenta que una de las peculiaridades del mundo en el que vivió fue, precisamente, el despertar de un nueva manera de concebir la educación, de una nueva manera de socializar el conocimiento.

El Salisburensis representa mejor que nadie, sino al humanista del XII, al menos a este otro tipo de intelectual muy diferente al de sus maestros.¹ Mientras que Pierre Riché lo denomina “intelectual voluntario” (1994: 61), y Mariateresa Fumagalli lo llama “intelectual débil o incompleto” (1997: 29), de tener que encontrar algún adjetivo, personalmente preferiría decir que Juan fue un intelectual “práctico”. De hecho, ya desde sus últimos años en Francia comenzó a participar cada vez con mayor interés en asuntos políticos a los cuales les dedicaría prácticamente el resto de su vida. Su compromiso de llevar a la práctica, de “hacer algo” con aquello que había absorbido de las mejores mentes de su tiempo, se pone de manifiesto por contraste con el quietismo característico de la vida especulativa, que él mismo describe en un célebre pasaje del *Metalogicon*:

“Tuve la alegría de volver a ver a los viejos amigos y discípulos a quienes la dialéctica aún retenía [...] y de conversar con ellos sobre las dificultades lógicas de antaño a fin de confrontar nuestros respectivos progresos [...] Pero me pareció que no habían avanzado ni siquiera un poco. Para solucionar aquellas cuestiones, no habían agregado ni siquiera una breve proposición” (*Met.* II.10).²

En las pocas ocasiones de solaz que su carrera política le permitía, Juan dio inicio a su propia producción, en la cual se amalgaman lo aprendido, sus memorias más personales de su época de estudiante, y las inquietudes filosóficas y políticas que inquietaban a los intelectuales de aquel momento. Momento en el que, por otra parte, se estaba comenzando a recuperar para la lengua latina el resto del *corpus* aristotélico que el Occidente cristiano había perdido.

En lo que sigue, entonces, me interesa hacer una revisión de carácter introductorio de la reacción de Juan de Salisbury, el alumno modelo del siglo XII, a la llegada de ese maestro de maestros que fue –y sigue siendo– Aristóteles.³ Para descubrir los elogios, las críticas, e incluso la utilización que nuestro autor supo hacer del ya viejo conocido y, sin embargo, un hasta entonces ignoto filósofo, propongo un recorrido no necesariamente lineal por sus tres principales obras, todas ellas escritas en el período 1154-1159: el *Entheticus de dogmate philosophorum*, un extenso poema que consta de 1852 versos y se cree que es su primera obra literaria;⁴ el *Policraticus*, una especie de tratado de moral política dirigido al entonces canciller de Inglaterra y amigo personal de Juan, Tomás Becket;⁵ y el *Metalogicon*, una defensa de las artes del *trivium* –en especial de la dialéctica– que también funciona como un mapa de los maestros y estudios de mediados del siglo XII francés.

La recepción positiva y transmisión textual

En el *Metalogicon* Aristóteles es omnipresente. Quizá todos conozcamos ese pasaje en el que Juan evoca a Bernardo de Chartres, y que tantas veces se ha utilizado para sintetizar la revolución pedagógica y filosófica que supuso la primera mitad del siglo XII (cuya autoría con frecuencia se le atribuye impropriamente a Isaac Newton, pues fue este quien cito y popularizó una frase contenida en él):

“Nuestra generación goza del beneficio de aquellos que nos precedieron y a menudo conoce muchas más cosas, ciertamente no porque los aventaje en ingenio, sino porque se apoya en los otros hombres y en la rica doctrina de los Padres. Bernardo de Chartres decía que éramos como enanos subidos a hombros de gigantes, que podemos ver más cosas y más lejos que ellos, pero no por la agudeza de nuestra propia vista o por la estatura de nuestro cuerpo, sino porque ellos nos sostienen en el aire y nos elevan con su gigantesca altura” (*Met.* III.4).⁶

De lo que quizá no estemos al tanto, pues no suele dársele importancia, es que estas famosas palabras las escribe Juan en un capítulo consagrado a dar cuenta de la importancia y utilidad del *Peri Hermeneias*. Así, aunque “gigantes” esté en plural, el

referente primero, el que lo conduce a tal evocación, es Aristóteles. Pero no olvidemos que nos hallamos en los primeros años de la recepción del resto de su obra. Sin embargo, Juan conocía muy bien a otros gigantes de la talla de Cicerón, Valerio Máximo, Aulo Gelio o Quintiliano; y gracias a ellos pudo hacer una breve pero elogiosa reconstrucción de la biografía de Aristóteles.⁷

Es en el *Policraticus* VII.6 donde dedica un capítulo completo al Estagirita y, entre otras alabanzas, dice que, tras la muerte de Platón, fue él quien “rehízo de tal modo la filosofía racional (*sc.* la lógica), que parecía haber excluido de su posesión a todos los demás”.⁸ Añade en el *Entheticus* más elogios. Según Juan, la doctrina peripatética, que enseña a conocer las causas antes que los efectos, que demuestra que todo perece y que es infeliz aquel que se apoya en lo fugaz, conduce naturalmente al desprecio del mundo, que es el primer camino a la salvación (cf. vv. 673-686). Para nuestro autor, pues, “está probado que [Aristóteles] ha establecido el principio y fin a todas las artes; [y] todo lo que la razón humana pudo enseñar a alguien, se lo concedió a él, para que sus doctrinas gozasen de total garantía” (vv. 853-856).⁹ Por último, en el *Metalogicon* IV.7, siguiendo a Burgundio de Pisa, sostiene que si ha de considerárselo como “el Filósofo” es sobre todo por haber transmitido el método demostrativo. Sin embargo, tal como se sigue de los versos 823-828 del *Entheticus*, Juan sabe perfectamente que Aristóteles había desarrollado tesis filosóficas no solo en el campo de la dialéctica, sino que su doctrina se extendió a las artes sermocinales y, más aún, a las tres ramas en las que Platón había dicho, consistía la Filosofía: filosofía natural (o Física, dado que se trata, en definitiva, del estudio de la *physis*), filosofía moral (o la disciplina Ética, en tanto estudia el *ethos*) y, por supuesto, Lógica. Por esto, y no exclusivamente por su costado lógico, es que Juan sostiene que Aristóteles merece ser llamado “Filósofo” por antonomasia, “al igual que *Urbe* significa Roma y *poeta*, Virgilio” (*Pol.* VII.6).¹⁰ Comenzaba, así, la transición de la figura de “el lógico” hacia la de “el Filósofo”, apelativo que se volverá usual en el siglo XIII.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que si Juan, a diferencia de la mayor parte de sus antecesores inmediatos, sabe que Aristóteles escribió mucho más que el *Peri Hermeneias* y las *Categorías*, es no únicamente por las lecturas de los clásicos que hizo, esto es, por vía indirecta, sino también porque fue testigo e incluso beneficiario de las primeras traducciones del resto de su obra. Ello puede observarse en especial en el *Metalogicon*, donde realiza un comentario metódico –por momentos más, por momentos menos minucioso– del *corpus* lógico completo del Estagirita, convirtiéndose, de este modo, en el primer filósofo latino medieval en mencionar la totalidad del *Organon* en sus escritos. Más específicamente, es el primero que resume en latín el contenido de los Segundos Analíticos (LEJEUNE, 2009: 22).

Los estudios de David Bloch, no obstante, mostraron que Juan no conoció todos los textos con igual profundidad (cf. 2012: 147-173; 2014: 292-293). Además de las obras de la *logica vetus*, con las que se hallaba familiarizado gracias a sus estudios en París, y a las que consideraba introductorias (cf. *Met.* III.1-4), Juan dominaba muy bien las *Refutaciones sofisticas* y los *Tópicos*, obras a las que valora por sobre los *Primeros y Segundos Analíticos*. De estos dos, estaba mucho más familiarizado con los *Primeros*, mientras que de los *Segundos*, por el contrario, tuvo un conocimiento parcial, al parecer fundado en una especie de florilegio o recolección de sentencias. A pesar de que haya manifestado estar de acuerdo con que estos tratan sobre una parte importante de la ciencia, el análisis que hizo de sus contenidos es bastante limitado, sobre todo en comparación con el que realizó de las otras obras. Por otra parte, aunque de seguro no

conoció ninguno de los tratados éticos de Aristóteles (es decir, la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo* y los *Magna Moralia*), Nederman, junto a Brückmann (1983) han demostrado que, apoyándose principalmente en en las *Categorías* pero también en los *Tópicos*, Juan logró reconstruir con suficiente éxito ciertos aspectos de la filosofía moral aristotélica en su *Policraticus*, en particular aquellos que versan sobre la noción de virtud en tanto *habitus* / *héxis*.¹¹ Algo que, por otra parte, no es privativo de Juan (cf. NEDERMAN, 1989).¹²

De las restantes obras de Aristóteles, el Salisburensis pudo haber tenido noticias, pero solo después de la redacción del *Metalogicon* y del *Policraticus*. ¿Por qué esta conjetura? Una misteriosa carta escrita c. 1167 y dirigida a Ricardo el Obispo (con quien Juan había estudiado, y al momento de la redacción de la misiva se había convertido archidiácono de Coutances) siembra una duda (cf. *Ep.* 201). En ella, Juan le recuerda un viejo pedido: que le transcribiera las obras de Aristóteles que Ricardo tenía en su poder, porque no confiaba en la idoneidad del traductor de las que tenía en sus manos. No se sabe con certeza a qué obras se estaba refiriendo, pero algunos estudiosos señalan que no serían las que ya conocía al momento de redactar el *Metalogicon* (cf. LEJEUNE, 2009: 23-24; BLOCH, 2012: 41). Sin embargo, dado que Juan sostiene que la traducción que él posee es peor que la que posee Ricardo, necesariamente debe tratarse de una obra de la que existieran en aquel entonces diferentes –al menos dos– traducciones, lo cual reduce las opciones. En lo personal, me inclino a creer que podría tratarse de los *Segundos Analíticos*, y ello por lo siguiente: sabemos que la traducción o el florilegio que tenía Juan pertenecía a Jacobo de Venecia,¹³ uno de los primeros en traducir a Aristóteles directamente del griego (entre 1136-1150). Se sabe que esta traducción fue criticada por su oscuridad, aun cuando, al menos según lo que refleja su transmisión material, fue muy difundida (en la actualidad se conversan de ella 275 testimonios manuscritos).¹⁴ Por su parte, por la época en la que nos encontramos, los *Segundos Analíticos* que tenía en su poder Ricardo, podrían haber sido los que había traducido Boecio (esta hipótesis es, con todo, poco probable si se toma en cuenta su circulación; en la actualidad solo se conserva en forma fragmentada), o bien los del anónimo “Juan” (traducción también conocida como la traducción “Toletana”, y que no debe ser confundida con los textos de la llamada *Collectio toletana* que mandó a traducir Pedro el Venerable entre 1141 y 1143).¹⁵ Con todo, es cierto que ya para 1167 circulaban las traducciones de otros nuevos textos aristotélicos; el mismo Jacobo de Venecia, por ejemplo, también había traducido la *Física*, la *Metafísica*, el *De anima* y algunos fragmentos de los *Parva naturalia*. Pero de estos últimos, difícilmente haya habido más de una traducción latina para la segunda mitad del XII. No obstante, como tampoco sabemos si este pedido fue respondido, la duda permanece.¹⁶

La recepción crítica

Ahora bien, aunque Juan elogia a Aristóteles –como vimos– y, de hecho, construye parte de su propio pensamiento ayudado por nociones aristotélicas –como veremos–, se permite tener ciertos desacuerdos relacionados con esta doctrina filosófica. En efecto, es principalmente en el *Entheticus* donde encontramos tres tipos de críticas vinculadas a Aristóteles: a) a ciertas escuelas aristotélicas de su tiempo, b) a su persona y c) a su filosofía. Vamos, entonces, por partes.

a) Respecto de los círculos filosóficos del siglo XII, la queja más directa que realiza es aquella lanzada contra los “charlatanes” Melidunenses, (es decir, los seguidores de Roberto de Melun), quienes, asegura nuestro autor, cometen el “pueril error” de alabar solo a Aristóteles y despreciar a Cicerón (cf. *Enth.* vv. 111-113).¹⁷ Esta queja se entiende mejor si se presta atención al hecho de que la dialéctica, en el micromundo escolar, todavía se encontraba encarnada en la figura de Aristóteles a modo de sinécdoque, por una parte, y de que, por otra, Juan estaba convencido de que ella debía ser solo un instrumento, pero jamás un fin. Además del pasaje que leímos oportunamente, en el que recuerda a sus viejos compañeros de estudios atascados en insustanciales problemas lógicos, dice Juan en el *Metalogicon* que “así como la dialéctica facilita la tarea de las otras disciplinas, así también, si estuviera sola, yacería estéril y exangüe, y no fecundaría el alma de la filosofía con su fruto si no los hubiera concebido en otra parte” (*Met.* II.10).¹⁸

Tal convicción se funda, en parte, en su interés por Cicerón y por los clásicos latinos quienes, a su modo de ver, hacen de la Filosofía una guía de vida. De hecho, su profundo amor por las letras y el respeto a los antiguos que han marcado su estilo al punto de volverlo “el más perfecto y elegante de su tiempo” (LADERO, 1984: 17),¹⁹ lo sitúan en los albores de una tradición humanista que, aunque temporalmente desatendida ante el triunfo de la filosofía especulativa de raigambre grecoárabe en las instituciones universitarias, una vez retomada, se extiende hasta Montaigne. Si bien Juan no ha sido él el único filósofo del XII que ha profesado el cultivo de los clásicos, en su énfasis se muestra relativamente más comprometido que sus coetáneos.²⁰

b) En lo que concierne a la filosofía del propio Aristóteles, además de tener ciertos reparos con los alcances de la demostración –lo cual se verá a continuación–, Juan critica su cosmología y las consecuencias que se siguen de ello. En primer lugar, afirma que el error de Aristóteles consiste en “creer que las realidades sublunares son movidas por el azar y las más remotas por la necesidad”, porque de ello se deriva que las creaturas carecen de libre albedrío, mientras que solo Dios es libre (*Enth.* vv. 833-834).²¹ Ahora bien, el fundamento de esta crítica no está en Aristóteles, sino en el comentario al *Timeo* de Calcidio, donde este le atribuye al Estagirita dicha teoría (cf. *In Timaeus* 250).²²

De hecho, no es la única oportunidad en la que Juan repone las lagunas aristotélicas utilizando a Calcidio, cuyo conocimiento y peso en cuestiones cosmológicas probablemente le hayan sido transmitidos por las enseñanzas de sus maestros chartreses. Como bien ha señalado Christophe Grellard (2013: 54-56), al desarrollar su teoría del conocimiento, influenciado por el capítulo final de los *Segundos Analíticos*, pero faltándole todavía el *De anima*, Juan hace coincidir a ambos (esto es, a Aristóteles con Calcidio) para defender el origen involuntario de la sensación, incluso cuando reconoce que uno y otro hacen residir la causa de la percepción sensible en diferentes realidades:

“Es, pues, la sensación, según Calcidio, una pasión del cuerpo afectado por alguna cosa exterior que, tres producir varias impresiones sobre el cuerpo, llega hasta el alma. [...] Aristóteles, en cambio, asegura que la sensación, más que una pasión del cuerpo es un poder del alma, pero [admite que], para que esta fuerza pueda formar su juicio sobre las cosas, debe ser excitada por pasiones [corporales]” (*Met.* IV.9).²³

Tal vez se pueda considerar como una segunda crítica de Juan a la filosofía aristotélica aquella en la que le imputa a Aristóteles la tesis de la eternidad del mundo (*Enth.* vv. 847-848).²⁴ La edición crítica de Ronald Pepin no propone ningún texto o autor concreto del que Juan pudiera haber tomado conocimiento de esa tesis, pero hay varios candidatos. En primer lugar, de fuentes directas. Entre ellas, tenemos el pasaje de los *Tópicos* I.11 (104b); o bien de la *Metafísica* (Λ) XII.7 (1072a), donde Aristóteles, hablando de los motores móviles, deduce que “el primer cielo es eterno”; o bien de la *Física* VIII.1 (250b). Sin embargo, en los *Tópicos*, Aristóteles lo plantea tan sólo como un ejemplo y a modo de dilema; y los otros dos textos, aunque ya estaban traducidos por Jacobo de Venecia, dudosamente hayan estado en manos de Juan, al menos al momento de escribir el *Entheticus*. Con todo, considero que la *Física* es una opción convincente, dado que allí trata de la eternidad del mundo, pero a propósito de la eternidad del movimiento y a esta tesis, justamente, refiere Juan inmediatamente a continuación (cf. *Enth.* vv. 849-850). También podría haberlo tomado de una fuente secundaria. Una de ellas podría haber sido el *Académicos* de Cicerón, aunque recientes estudios sugieren que Juan podría haber tenido un conocimiento muy fragmentado de esta obra o incluso nulo (HERMAND-SCHEBAT, 2014: 198). Siguiendo con la hipótesis de la fuente secundaria, de toda la literatura disponible, la más probable por su cercanía en el tiempo son las *Sentencias* de Pedro Lombardo, escritas en 1152 (cf. *Sent.* II, dist. 1, c. 3.4).

c) El último tipo de críticas del *Entheticus* se dirige a la persona de Aristóteles o, más precisamente, a su personalidad. Allí Juan sostiene que, aun si enseñó muchas cosas valiosas y con justicia se lo considera el primero, Aristóteles era un “buscador excesivo de honores”; y que, si bien venció a los demás filósofos, “él fue vencido por la vanagloria”, incluso cuando en sus escritos decía rechazarla. No hay ningún rastro que permita conjeturar en qué se basó Juan para sostener que Aristóteles era soberbio, pero lo cierto es que, al deslizar que decía una cosa pero hacía otra, Juan deja entrever cierta hipocresía en el Estagirita, porque un buen filósofo, agrega, “se esfuerza para que el pensamiento se corresponda con la boca” (cf. *Enth.* vv. 853-876).

La recepción fructuosa

Queda, pues, revisar un último aspecto de la recepción que Juan de Salisbury hace de Aristóteles, y que sobrepasa el mero discurso elogioso o crítico. A este he decidido llamarlo “recepción fructuosa” en la medida en que se trata de aquellas tesis o enseñanzas que, ya sea por asimilación o por confrontación, el autor ha tomado para elaborar su propio pensamiento.

Aun cuando Juan admira y respeta a los “gigantes” de la Antigüedad, también critica a otras grandes figuras, como a Pitágoras, Sócrates, e incluso al mismo Platón, a quien, de todos modos, no le niega el título de “príncipe de los filósofos” (*Pol.* VII.6). De hecho, puede decirse que en su propia manera de concebir la Filosofía –al menos en términos generales– hay mucho de platónico, aunque de un platonismo agustiniano. Y también de un estoicismo agustiniano, lo cual queda en evidencia cuando afirma que ella, la Filosofía, no es más que un camino cuyo fin es la sabiduría (*sapientia*) de las cosas divinas y humanas, y cuya obtención no se da sino por medio de la virtud (cf. *Pol.* V.9, VII.8-11; *Enth.* vv. 307-348).²⁵ A pesar de ello, se reclamaba a sí mismo

“académico”, es decir, escéptico. Y en esto también resulta ser el primer medieval latino en hacerlo.

Pero ¿qué tiene que ver esto con Aristóteles? Bien, es que, según su particular interpretación de la historia de la Filosofía, Juan explica que el escepticismo nace del impulso que llevó a los académicos a enfrentarse no con los estoicos Zenón y Crisipo, como sostiene la tradición,²⁶ sino con Aristóteles. En efecto, leemos en el *Policraticus* que como este se puso a “investigar todas las cosas, los platónicos que habían quedado comenzaron a dudar de casi todo” (*Pol.* VII.6).²⁷ Sin embargo, Aristóteles no confrontó con los académicos sino con las posiciones relativistas de algunos presocráticos respecto del conocimiento sensorial y el principio de no contradicción, especialmente con Protágoras y su sentencia “todo lo que aparece es verdadero” (cf. ARISTOTELES, *Metaf.* IV.6-8 [1011a-1012b]).

Lo que de seguro pudo haber sucedido es que estos presocráticos fueron asimilados por algunos medievales, entre ellos Juan, a los académicos (Grellard, 2013: 14). Así, de alguna manera, para nuestro autor, la tradición en la que él mismo se ubica con orgullo, el escepticismo, no podría haber nacido sin la filosofía de Aristóteles que, desde luego, lo hizo no por asimilación sino por oposición o, en palabras de Juan, porque fue él quien “consiguió que la Academia se moviera más por el enfrentamiento de las razones que de los vientos” (*Pol.* VII.6).²⁸

De hecho, se puede ir aún más lejos y pensar que, en un sentido general, su propia teoría del conocimiento –que radica en un probabilismo o escepticismo moderado– es, por una parte, una reacción al modelo de científicidad desarrollado en los *Analíticos* (GRELLARD, 2013: 54), mientras que, por otra, se apoya fuertemente en los *Tópicos*. Si bien excede el propósito de estas páginas desarrollar en detalle su propuesta epistémica,²⁹ en cuanto a la recepción de Aristóteles nos interesa hacer una observación al respecto.

Juan admite solo dos tipos de verdades necesarias: las de la fe, cuya certeza se obtiene por gracia; y las verdades matemáticas, a las que se llega por demostración, arte propia de los *Segundos Analíticos*, “la más difícil de todas las artes del razonamiento” (*Met.* IV.6).³⁰ Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que, como puede observarse en el *Metalogicon* IV.6, el autor limita el alcance de la demostración universal y necesaria a la verificación matemática; y ello es así porque considera que la obtención de principios necesarios para una demostración contiene una dificultad inherente que Aristóteles no tomó en cuenta: se basa en la percepción de los sentidos, la memoria, la experiencia, o la intuición. Para un escéptico como lo es Juan, todas estas formas de sensibilidad son naturalmente falibles y, por consiguiente, ningún conocimiento cierto puede seguirse de ellas. Solo Dios, aduce, puede identificar las relaciones necesarias entre las cosas pues fue Él el que creó las leyes de la naturaleza (cf. *Met.* IV.8; BLOCH, 2014: 294-295). Para Juan de Salisbury serán, entonces, el razonamiento dialéctico y las inducciones –es decir, el contenido medular de los *Tópicos*– los instrumentos privilegiados no para alcanzar sino para buscar la verdad, pues permiten la obtención de cualquier otro conocimiento no matemático; conocimiento que, por ende, habrá de ser siempre probable.

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, su doctrina difiere de Aristóteles, para quien “lo que no puede ser de otra manera”, esto es, lo necesario, es precisamente objeto de la *scientia* y, como tal, puede ser enseñado de manera demostrativa. Juan, en cambio, afirma que la *scientia* versa sobre las cosas sensibles y temporales, y solo la

sapientia recae sobre las eternas e inmutables (cf. *Met.* IV.13; BLOCH, 2012: 184). Con ello se incluye, como hemos señalado, en la concepción epistemológica platónico-agustiniana. Así pues, contrariamente a la impresión que se obtiene de la lectura del tercer y cuarto libro del *Metalogicon*, en los que prima el desarrollo de una teoría lógica de base aristotélica, al concebir su programa pedagógico más amplio, se termina decantando a favor de la tradición platónica, esa misma que había imperado hasta entonces en el mundo intelectual que lo había formado.

Consideraciones finales

Todas las ambigüedades señaladas aquí nos llevan al principio de este trabajo: Juan de Salisbury escribe apenas iniciada la segunda mitad del siglo XII, esto es, durante el comienzo de la recuperación latina de Aristóteles, en medio del frenesí generado por las traducciones del acervo textual grecoárabe. Juan está, entonces, entre los primeros autores latinos que incluye en sus obras al, digámoslo así, “Aristóteles recuperado”. Pero, justamente por ser pionero, las tensiones entre la novedad y la tradición le son inevitables, y una asimilación coherente y sin fisuras, prácticamente imposible.

De estas dificultades que asoman ya en la obra del Salisburensis dará cuenta el complejo siglo XIII, en el cual el *corpus* aristotélico habría de completarse, deslumbrando a los maestros y teólogos y, claro está, ocupando el centro del escenario filosófico al menos hasta que algunos pensadores, humanistas también, comenzaran a cuestionar esta centralidad. En pocas palabras, la polivalente actitud de Juan no es sino un preludio e incluso un compendio de los avatares que habrían de venir.

Bibliografía (referencias)

Fuentes (ediciones y traducciones)

IOANNIS SARESBERIENSIS. **Entheticus**. En: PEPIN, R. (ed.) The ‘Entheticus’ of John of Salisbury: A Critical Text. *Traditio* 31, 1975, p. 127-193.

IOANNIS SARESBERIENSIS. **Metalogicon**. HALL, J. B. (ed.), KEATS-ROHAN, K. (aux.). Turnhout: Brepols, 1991 (CCCM 98).

IOANNIS SARESBERIENSIS. **Policraticus**. WEBB, C. (ed.). Oxford, 2 vols., 1909.

JOHN OF SALISBURY. **The Later Letters (1163-1180)**. MILLOR, W. y BROOKE, C. (eds.). Oxford: Oxford’s Medieval Texts, 1979.

JUAN DE SALISBURY. **Policraticus**. LADERO, M. A., (trad.). Madrid: Editora Nacional, 1984.

Complementaria

BLOCH, D. John of Salisbury on Science and Knowledge. En: GRELLARD, C.; LACHAUD, F. (eds.) **A Companion to John of Salisbury**. Leiden-Boston: Brill, 2014, p. 289-306.

BLOCH, D. **John of Salisbury on Aristotelian Science**. Turnhout: Brepols, 2012.

DE LIBERA, A. **La philosophie médiévale**. París: PUF, 2004.

FACI LACASTA, J. El *Policraticus* de Juan de Salisbury y el mundo antiguo. **En la España medieval** 4, 1984, p. 343-362.

FUMAGALLI, Mt. **El intelectual entre Edad Media y Renacimiento**. Buenos Aires: FFyL Oficinas de publicaciones del CBC, 1997.

GRELLARD, C. **Jean de Salisbury et la rénaissance médiévale du scepticisme**. París: Les Belles Lettres, 2013.

HAMELIN, G. A origem das virtudes dianoéticas em Abelardo. **Patristica et Mediaevalia** 39, 2018, p. 41-62.

HERMAND-SCHEBAT, L. John of Salisbury and Classical Antiquity. En: GRELLARD, C.; LACHAUD, F. (eds.) **A Companion to John of Salisbury**. Leiden-Boston: Brill, 2014, p. 180-214.

LADERO, M. A. Introducción. En: Juan de Salisbury, **Policraticus**. Madrid: Editora Nacional, 1984.

LEJEUNE, F. Présentation. En: Jean de Salisbury, **Metalogicon**. Québec: Vrin - Laval, 2009.

LIEBESCHÜTZ, H. **Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury**. Londres: Warburg Institute, 1950.

LIVESEY, S., James of Venice. En: GLICK, T. et al. (eds.), **Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopedia**. Londres-Nueva York: Routledge, 2006, p. 282.

MAZZOCCO, A. (ed.) **Interpretations of Renaissance Humanism**. Leiden - Boston: Brill, 2006, p. 37-71.

MERTON, R. K. **On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1965.

NEDERMAN, C. Aristotelian Ethics and John of Salisbury's Letters. **Viator** 18, 1978, p. 161-174.

NEDERMAN, C. Aristotelian Ethics Before the *Nicomachean Ethics*: Sources of Aristotle's Concept of Virtue in the Twelfth Century. **Parergon** 7, 1989, p. 55-75.

NEDERMAN, C. y BRÜCKMANN, J. Aristotelism in John of Salisbury's *Policraticus*. **Journal of the History of Philosophy** 21 (2), 1983, p. 203-229.

NUÑEZ MAÑAS, M. *Memoria, Eloquentia and Sapientia* in John of Salisbury's *Metalogicon*. **Acta Universitatis Carolinae. Philologica** 2, 2020, p. 47-67.

OLSEN, G. John of Salisbury's Humanism. En LEONARDI, C. (ed.) **Gli umanesimi medievali, Atti del II Congresso dell Internationales Mittellateinerkomitee**. Florencia, 1998, p. 447-468.

RAÑA DAFONTE, C. La dimensión práctica de la filosofía según Juan de Salisbury. **Revista española de Filosofía Medieval** 10, 2003, p. 219-266.

RICHE, P. Jean et le monde scolaire su XII^e siècle. En: WILKS, M. (ed.) **The World of John of Salisbury**. Oxford: Blackwell Publishers, 1994, p. 39-61.

THOMSON, R. John of Salisbury and William of Malmesbury: currents in twelfth-century humanism. WILKS, M. (ed.) **The World of John of Salisbury**. Oxford: Blackwell Publishers, 1994, p. 117-125.

VAN LAARHOVEN, J. (ed.) **Entheticus Maior and Minor**. Leiden-Boston: Brill, 1987, vol. 1.

VAN LAARHOVEN, J. Titles and Subtitles of the '*Policraticus*': A Proposal. **Vivarium** 32 (2), 1994, p. 131-160.

Notas

¹ Volveremos más adelante a señalar el carácter humanista de Juan de Salisbury. Con todo, reparamos en el hecho de la que etiqueta historiográfica de "humanismo" es aún terreno de debates académicos. Cf. MAZZOCCO, 2006. Nos interesa especialmente el capítulo de BLACK, R., titulado "The Origins of Humanism", p. 37-71, cuyo propósito es ofrecer "an alternative picture of humanism's birth" (p. 39). En efecto, allí el autor, a la vez que dialoga con diferentes interpretaciones sobre qué ha de entenderse por humanismo –discusión que, desde luego, repercute en su datación, determinación geográfica y atribuciones de paternidad–, pone de manifiesto la continuidad entre la producción intelectual del siglo XII y el humanismo italiano.

² JUAN DE SALISBURY, *Metalogicon* II.10 (ed. HALL, pp. 72-73), aquí el pasaje completo: "*Iucundum itaque uisum est, ueteres quos reliqueram et quos adhuc dialectica detinebat in monte reuisere socios, conferre cum eis super ambiguitatibus pristinis, ut nostrum inuicem ex collatione mutua commetiremur profectum. Inuenti sunt qui fuerant et ubi. Neque enim ad palmum uisi sunt processisse. Ad quaestiones pristinas dirimendas, nec propositiunculam unam adiecerant*". Todas las traducciones son propias salvo expresa indicación en contrario.

³ Un trabajo mucho más detallado es el libro de David BLOCH (2012). El presente artículo debe mucho al trabajo de Bloch, aunque consigna también otras lecturas.

⁴ Nos referimos al *Entheticus* "maior". El que la tradición ha denominado "minor" es una versión corta que se ha copiado como introducción al *Policraticus* en algunos manuscritos. Para una descripción general y su transmisión manuscrita, véase VAN LAARHOVEN, 1987:14-34. Para esta última véase también PEPIN, 1975: 128-134.

⁵ Aun si no lo nombra de manera explícita, cf. JUAN DE SALISBURY, *Policraticus*, prol. (ed. WEBB, pp. 12-14). Algunas reflexiones sobre la dedicatoria pueden leerse en LADERO, 1984: 20 y ss.

⁶ JUAN DE SALISBURY, *Metalogicon* III.4 (ed. HALL, p. 116): "*Fruitur tamen aetas nostra beneficio praecedentis, et saepe plura nouit non suo quidem praecedens ingenio, sed innitens uiribus alienis, et opulenta doctrina patrum. Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora uidere, non utique proprii uisus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subuehimur et extollimur magnitudine gigantea*". En cuanto a Newton, su frase no es más que una paráfrasis dirigida a su colega Robert Hooke, en una epístola redactada en 1675: "If I have seen further it is by standing on the shoulders of Giants". Para un estudio sobre ella véase MERTON, 1965.

⁷ En el capítulo del *Policraticus* donde reconstruye la biografía de Aristóteles utiliza: AGUSTÍN DE HIPONA, *De ciuitate Dei* VIII.12; QUINTILIANO, *De institutione oratoria* VIII.5; AULO GELIO, *Noctes*

Atticae XX.5; VALERIO MÁXIMO, *Factorum et dictorum memorabilium* V y VIII; BOECIO, *De syllogismo categorico* I; y CICERÓN, *De finibus* V.3.7 y *Tusculanae disputationes* I.10.22.

⁸ JUAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII.6 (ed. WEBB, p. 112): “... *sic rationalem redegit in ius suum ut a possessione illius uideatur omnes alios exclusisse*”. Trad. LADERO, p. 515.

⁹ JUAN DE SALISBURY, *Entheticus* vv. 853-856 (ed. PEPIN, p. 163): “*Si quis Aristotelem primum non censet habendum, non reddit meritis praemia digna suis. Cunctis principium finemve dedisse probatur artibus; evincit, quicquid habere cupit*”.

¹⁰ JUAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII.6 (ed. WEBB, p. 112): “*Ita tamen in aliis uiguit ut commune nomen omnium philosophorum anthonomasice, id est excellenter, sibi proprium esse meruerit. Sicut enim a urbes Romam, Maronem poeta exprimit, sic et philosophi nomen circa Aristotilem utentium placito contractum est*”. Trad. LADERO, p. 515. Véase también *Entheticus* vv. 830-832. Las referencias a Aristóteles como “el filósofo” son comunes en el *Policraticus* e incluso aparece una vez llamado así en el *Metalogicon* II.16.

¹¹ Véase también NEDERMAN, 1987, donde estudia el tema específicamente en la correspondencia de Juan.

¹² Un caso interesante de señalar es el de Abelardo, dado que fue uno de los maestros de Juan. Véase HAMELIN, 2018.

¹³ Aunque Juan no se refiere a él por su nombre, las referencias que hace sobre este traductor, sobre todo a su origen griego, remiten a Jacobo, de quien no se sabe si nació en Grecia y se mudó a Venecia, o viceversa. Cf. v.g., *Metalogicon* I.15, II.20 y IV.6. Cf. también LEJEUNE, 2009: 21.

¹⁴ En efecto, los expertos coinciden en que las traducciones de Jacobo eran literales y mantenían la sintaxis griega. Sin embargo, fueron sus traducciones las que circularon principalmente en la segunda mitad del siglo XII. De los *Segundos Analíticos*, por ejemplo, poseemos hoy 275 manuscritos, contra 8 de los otros tres traductores conocidos. Cf. LIVESEY, 2005: 282.

¹⁵ Otro de los traductores más prolíferos del XII fue Gerardo de Cremona, pero se lo ha descartado como candidato porque él llega a Toledo en 1167, el mismo año de redacción de la epístola.

¹⁶ Sobre la aparición de los *Segundos Analíticos* en el *Metalogicon* y su recepción por parte de Juan, véase BLOCH, 2012: 147-173.

¹⁷ JUAN DE SALISBURY, *Entheticus* vv. 111-113 (ed. PEPIN, p. 140): “*Haec ubi persuasit aliis error puerilis [...] Laudat Aristotelem solum, spernit Ciceronem*”.

¹⁸ JUAN DE SALISBURY, *Metalogicon* II.10 (ed. HALL, p. 73): “*quia sicut dialectica alias expedit disciplinas, sic si sola fuerit iacet exanguis et sterilis, nec ad fructum philosophiae fecundat animam, si aliunde non concipit*”.

¹⁹ Para profundizar en las fuentes clásicas de Juan de Salisbury, véase FACILACASTA, 1984.

²⁰ Guillermo de Malmesbury, Pedro Abelardo, Elredo de Rieval, el movimiento goliardo son también ejemplos del humanismo del Renacimiento del siglo XII, aunque no todos en la misma medida y bajo la misma óptica. De la abundante literatura al respecto, en relación con Juan véase LIEBESCHÜTZ, 1950; THOMSON, 1994; OLSEN, 1998. Véase aquí nota 1.

²¹ JUAN DE SALISBURY, *Entheticus* vv. 833-834 (ed. PEPIN, p. 162) “*Sed tamen erravit, dum sublunaria casu credidit et fatis ulteriora geri*”.

²² Con todo, ha de notarse que mientras que Calcidio habla en términos de “*providentia*”, Juan se refiere a “*casus*” para referirse al mundo sublunar, y reserva “*fatum*” para el supralunar.

²³ JUAN DE SALISBURY, *Metalogicon* IV.9 (ed. HALL, p. 148): “*Est autem sensus ut Calcidio placet passio corporis ex quibusdam extra positis, et uarie pulsantibus corpus, usque ad animam commeans. [...]. Aristotiles autem sensum potius uim animae asserit, quam corporis passionem, sed haec eadem uis ut iudicium suum de rebus formet, passionibus excitatur*”. Véase también Aristóteles, *Sec. An.* II.19 (99b-100b); y Calcidio, *In Timaeus*, 193-194.

²⁴ JUAN DE SALISBURY, *Entheticus* vv. 847-848 (ed. PEPIN, p. 162): “*Aeternum mundum statuit tempusque coaevum, Hisque coaeternus dicitur esse locus*”. Para ser rigurosos, habrá que decir que esta afirmación no se encuentra bajo el subtítulo “*De errore Aristotelis*”, que abarca los versos 833-842; y que, por tanto, se la puede leer simplemente como descriptiva. Por otra parte, es preciso recordar que los subtítulos no son originales del autor. Cf. VAN LAARHOVEN, 1994: 133-134.

²⁵ Entre los numerosos trabajos que abordan la concepción de Filosofía del Sarisburensis, ya sea exclusiva o tangencialmente, véase RAÑA DAFONTE, 2003; VAN LAARHOVEN, 1987: 57-60; NUÑEZ MAÑAS, 2020: 51.

²⁶ Cf. por ejemplo, AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra academicos* II y III, *passim*.

²⁷ JUAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII.6 (ed. WEBB, pp. 113-114): “... *eo tamen sollicitante de singulis maxime coeperunt Platonici, qui relictis erant, fere de omnibus dubitare*”. Trad. LADERO, p. 516.

²⁸ JUAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII.6 (ed. WEBB, p. 113): “*Hic est cuius disputationibus effectum est ut Achademia moueatur magis rationum quam collisione uentorum*”. Trad. LADERO, p. 516.

²⁹ El estudio más completo hasta la fecha es el libro ya citado aquí, GRELLARD, 2013.

³⁰ JUAN DE SALISBURY, *Metalogicon* IV.6 (ed. HALL, p. 145): “*Posteriorum uero analeticorum subtilis quidem scientia est, [...] Continet enim artem demonstrandi, quae prae ceteris rationibus disserendi ardua est*”.