

como composto «ex imaginariis elementis»³⁵ são alguns dos aspectos que se nos afiguram particularmente interessantes neste comentário. Um pouco antes, Clarembaldo de Arras, discípulo de Teodorico, alude ao carácter 'imaginário' do conhecimento do sensível³⁶. Se devemos provavelmente remontar a Calcídio e a Agostinho para encontrar as fontes mais explicitamente próximas desta formulação, não assumiremos certamente riscos excessivos ao considerar os comentários de Teodorico de Chartres ao *De Trinitate* como um momento particularmente privilegiado da sua elaboração; e, nessa medida, como um testemunho incontornável das nuances e polaridades diversas assumidas pelas múltiplas orientações que compõem essa vasta constelação teórica a que se dá o nome cabal de *platonismo do século XII**.

*École Pratique des Hautes Études –
Gabinete de Filosofia Medieval, Porto*

³⁵ P. LUCENTINI (ed.), *Glosae super Trimegistum*, ed. cit., respectivamente § 37, p. 235 e § 54, p. 252.

³⁶ Clarembaldo de Arras, *Tractatus super Librum Boetii de Trinitate*, II,61: cfr. N. HÄRING, *Life and works of Clarembald of Arras*, Toronto, PIMS, 1965, p. 131.

* A investigação e elaboração deste artigo apenas foram tornados possíveis pelo apoio que a Fundação Calouste Gulbenkian, sob a forma de uma bolsa, teve a generosidade de nos facultar. Deixamos aqui expresso o nosso maior agradecimento.

MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO: JUAN DE SALISBURY Y FRANCESCO PETRARCA

Al medievalista gallego César L. Raña Dafonte, maestro y amigo, especialista en la filosofía europea del siglo XII

Juan de Salisbury (1110/20-1180) es uno de los intelectuales más destacados del movimiento humanista europeo del siglo XII, nacido al abrigo de las escuelas urbanas de la época (en especial de la Escuela de Chartres). Francesco Petrarca (1304-1374) fue una de las figuras más relevantes entre los precursores del Humanismo italiano y europeo de los siglos XV y XVI. Entre ellos, salvando los dos siglos que les separan, y como ya han señalado los especialistas, existen numerosas coincidencias y afinidades¹.

¹ Cfr. C.L. RAÑA DAFONTE, «El humanismo del siglo XII y su proyección en el humanismo renacentista», en *Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, Santiago de Compostela, Serv. de Public. de la Universidad de Santiago, 1988, pp. 357-362; y, más recientemente, la espléndida monografía *Juan de Salisbury (1110/20-1180)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999, además de otros muchos trabajos. Pero tampoco debemos olvidar que estas dos centurias fueron cruciales en la historia y evolución de la cultura europea. Entre 1180 y 1380, por ejemplo, se había asistido al «redescubrimiento de Aristóteles» y al nacimiento y desarrollo de la Escolástica en los siglos XIII y XIV. Y, en este mismo horizonte, igualmente relevante va a ser la penetración de las ideas «impías», al decir de Petrarca, de Averroes en Occidente. Juan es casi estrictamente contemporáneo de Averroes (1126-1198), incluso un poco mayor que él, y las únicas doctrinas «temerarias» que conoce, y que causarán tanto impacto en él, son las condenadas (o delatadas) por Bernardo de Claraval y el aparato oficial de la Iglesia, por la ortodoxia católica, a través de Sínodos o Concilios, de Pedro Abelardo, Arnaldo de Brescia o Gilberto Porretano, figuras todas ellas muy cercanas a Juan y que evoca, en el calor de sus propios recuerdos y de la más candente actualidad, en su *Historia Pontificalis* (notas, recuerdos y experiencias de los años en la Curia romana, 1148-1152, redactados en la Abadía de San Remigio en 1162-1170, de la que era abad su amigo Pierre de Celle). Ni siquiera se había desatado todavía

in: M.C. Pacheco — J.F. Meirinhos (Éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002, (Rencontres de philosophie médiévale, 11) Brepols Publishers, Turnhout 2006; vol. II, pp. 1039-1052.

«AQUELLA TERRIBLE VISIÓN»

Juan, marcado por la teoría de la «verdad» heredada de la Escuela de Chartres (platonismo sincrético o, al decir de E. Gilson, «polimorfo»), fertilizada por la lógica íntegra de Aristóteles, que divulga en su *Metalogicon* (1159) y que presumiblemente conoció de las traducciones recientes efectuadas en el Sur de Italia², templando el hierro al rojo de la

en su extrema virulencia, por ejemplo, la herejía cátara, que pronto habría de convulsionar la Europa del sur. Prácticamente, el único «neopagano» que conoce —porque para él los mejores autores antiguos, son cristianos, mejor católicos, en potencia, aunque, por desgracia para ellos, todavía sin la Luz de la Revelación— es el personaje ficticio del *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* (1141-1142) del que fuera su maestro de lógica Pedro Abelardo, aquél «filósofo» que dice creer tan sólo en la ley natural y en la razón, ...si es que llegó a leer el texto. Los cambios, culturales e históricos, fueron, pues, importantes en estos dos siglos y explican en parte algunas diferencias de talante y posicionamiento filosófico que encontramos en ambos personajes. Por ejemplo, la actitud ante la figura de Aristóteles, de marcada y creciente admiración por parte de Juan de Salisbury, pero claramente negativa en el caso de Petrarca, que lo juzga con severos ojos anti-averroistas (en su ira y menosprecio hacia los intermediarios árabes, tiende, en efecto, a confundir Aristóteles con Averroes), a quien hace responsable de los excesos de los dialécticos de su época (saber limitado y «deshumanizado») y en quien denuncia la pobreza de contenidos, en general, en el plano ético-político (donde, dejando a un lado las Escrituras Sagradas y los Padres, los estoicos sin duda le aventajan). Por lo demás, intelectuales de su tiempo como eran, no dejaron de plantearse desafíos y paradojas, como la que nos ocupa: el problema del conocimiento, su naturaleza y límites, o, lo que es lo mismo, en último término, el problema del escepticismo. Para el conocimiento que Juan de Salisbury tenía de Aristóteles: Cfr. E. JEAUNEAU, «Jean de Salisbury et la lecture des philosophes», en M. WILKS (ed.), *The World of John of Salisbury*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1998, pp. 74-108. Como enseguida se aclarará, no se trata de escribir aquí un nuevo capítulo, o visitar uno antiguo, de la historia de los avatares de los *Academica* de Cicerón, al modo de los estudios de Ch. C. Schmitt (Cfr. Ch. B. SCHMITT, *Cicero scepticus: a study of the influence of the Academica in the Renaissance*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972, Chapter II, «The Academica and its influence and distribution in Antiquity and the Middle Ages», pp. 18-42, para Juan de Salisbury, pp. 36-38), ni siquiera analizar la forma en que este texto, a modo de «sombra de una sombra», es recibido y metabolizado en el *Contra académicos* de San Agustín. Juan, y no digamos Petrarca, parecen ajenos al contexto del debate doctrinal en que surge dicho escepticismo, a las problemáticas en torno a la noción de «evidencia», fisiología de la percepción o reacción anti-aristotélica en que se inscribe, en parte por desconocer realmente las fuentes griegas (no sólo Sexto Empírico, sino incluso al mismo Diógenes Laercio), en parte por desinterés personal.

² Jacobo de Venecia traducía hacia 1128, los primeros y segundo *Analíticos*, los *Tópicos* y las *Refutaciones Sofísticas*, el *organon* íntegro de Aristóteles se recupera entre 1120 y 1160. Pasó allí grandes temporadas (Apulia, 1155-1159) acompañando el Papa

cultura pagana con el agua «purificadora» de la *pagina sacra* y los Padres de la Iglesia, vive la singular y determinante experiencia histórica de la condena, en el Sínodo de Sens (1140-1141) y en el Concilio de Reims (1148), con Bernardo de Claraval en la figura de gran inquisidor, de los, considerados por la ortodoxia, excesos o audacias «racionalista» de quienes fueran sus maestros, en lógica y teología, respectivamente, Pedro Abelardo y Gilberto Porretano (una primera advertencia la había tenido ya el «peripatético Palatino» en el Sínodo de Soissons de 1121). Para él, hombre de fe profunda, escritor que reivindica a los clásicos greco-latinos en la convicción de que, a un cierto nivel, «filosofía» y «religión» son dos hermanas gemelas, esta experiencia fue, creemos, absolutamente determinante. Baste tomar el *Policraticus* (1159) para entenderlo en su justa medida. El frecuente recurso a la sátira y la apelación al escepticismo académico son dos manifestaciones o síntomas, sin duda los más obvios pero no únicos, de tal impacto. Ciertos pasajes del libro apuntan en la misma dirección.

Es en este contexto en el que, creemos, hay que entender la evocación del sueño, mejor pesadilla, «aquella terrible visión» le llamará Petrarca (*Ign.*, 205), que S. Jerónimo narraba en una de sus cartas, la famosa *Epístola XXII*. Oigamos a Juan de Salisbury:

La santa Madre Iglesia conoce, por el testimonio de Jerónimo, cómo él fue arrebatado hasta el Tribunal de Dios Juez, y allí, porque se dedicaba con demasiada vehemencia a los libros de los gentiles, fue obligado a prometer que tales libros, no sólo no los iba a leer, sino que ni los iba a tener. Y, antes de dicha promesa, se le había interrogado, y cuando dijo que él era cristiano, el juez le objetó, echándose en cara, que no era cristiano, sino ciceroniano. No me atrevería a afirmar, sin embargo, que esto se catalogue con el nombre de sueño, pues este verdaderísimo y prudentísimo doctor confirma, aun con juramento, que esto no fue sombra de un sueño, sino que la cosa verdaderamente sucedió así en una visita del Señor. Para probar su afirmación, mostró, estando despierto, los cardenales de los azotes en su piel y las cicatrices de sus heridas³.

Adriano IV (su compañero de estudios y amigo, el inglés Nicolás Breakpear). Por cierto, la clasificación de los tres tipos de lógica, demostrativa, probable y sofística, que deja establecida, no sólo nos ayuda a comprender su propia teoría de la verdad, deudora tanto del «platonismo» chartreano como de este «nuevo» Aristóteles, como su propia posición ante el tema del escepticismo. Vid., para este punto en concreto, entre otros valiosos trabajos suyos, M. BRASA DÍEZ, «Tres clases de lógica en Juan de Salisbury», en *Miscellanea Medievalia*, Berlin-New York, vol. 13/1, 1981, pp. 357-367.

³ Juan de Salisbury, *Policraticus. De las frivolidades de los cortesanos y las enseñanzas de los filósofos*, M. ÁNGEL LADERO (ed.), Madrid, Editora Nacional, 1984,

Juan de Salisbury conocía bien los *Academica* de Cicerón, como otros textos de este autor en los que habla del escepticismo académico de la Antigüedad (aunque nuestro Juan desconociera ciertamente las fuentes griegas), así como el *Contra academicos* de San Agustín, en donde va a encontrar un principio de legitimación en su manipulación, en el marco de la causa de la fe, de estos materiales paganos. Habla de este ideario, además, en todas sus obras, unas de carácter expositivo y otras de carácter doctrinal: *Entheticus*, *Metalogicum* y *Policraticus*, redactadas en el fructífero y muy activo período de 1159 y 1160. En todas ellas, establecido el principio de que no existe ciencia sin Gracia, conocimiento sin Revelación, sabiduría verdadera al margen de la *pagina sacra* –por más que los hombres, en su orgullo y vanidad, se empeñen en elevar «máquinas amenazantes al cielo», nuevas Torres de Babel, emblema de la sinrazón–, se detiene a reflexionar sobre la naturaleza y límites del saber humano.

Restringiendo nuestro análisis al *Policraticus*, suficientemente representativo de este abordaje al escepticismo académico, vemos, en primer lugar, que Juan, no se esfuerza siquiera al modo de San Jerónimo por purgar el tono académico de su estilo, sino que, ya desde el Prólogo, se declara abiertamente ciceroniano en este punto. No se trata de una pura cuestión de estilo, por más que le fascine el de Marco Tulio, sino de prudencia o cautela intelectual, o, como dirá en otro lugar, de «modestia» (Cfr. *P.*, VII, 1, 502), virtud cristiana por excelencia pero legado obviamente clásico.

No me avergüenzo de pertenecer a la escuela de los académicos, y, en lo dudoso para el sabio, no dejo de seguir sus huellas. Pues, aunque esta secta parece oscurecer todas las cosas, no hay ninguna que indague la verdad con más vigor, y, según Cicerón (que se acercó en ella en su vejez), ninguna está más cerca del propio enriquecimiento. En lo que incidentalmente se dice sobre la providencia, el destino, el libre albedrío y temas semejantes, me encontrarás más cerca de los académicos que como temerario sustentador de tesis firmes ante lo que es dudoso (*P.*, Prólogo, 105)⁴.

Libro II, Cap. 17, p. 179 (citaremos siempre por esta edición, con la abreviatura *P.*, libro, capítulo y página). Juan de Salisbury se está refiriendo a la epístola de San Jerónimo a Eustoquia (384) (Cfr. San Jerónimo, *Cartas*, edición bilingüe, introducción, versión y notas por D. RUIZ BUENO, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962, *Epístola XXII a Eustoquia*, par. 30, pp. 191-193).

⁴ Cotéjense otros pasajes paralelos: *P.*, VII, 6, 517 o *P.*, II, 22, 199-200 y 206.

Antes de caer en el pecado de injustificado dogmatismo, que no deja de ser finalmente un «pecado de razón», y en su mente tiene sin duda a Pedro Abelardo y Gilberto Porretano, coetáneos y maestros suyos⁵, el hombre debe reconocer que existen grados de certeza y «cuestiones oscuras» en la realidad, que le dificultan la comprensión de ésta, por más que las artes liberales se muestren como vías honorables e instrumentos óptimos en el camino a recorrer en la búsqueda de la verdad, pero, en todo caso, en modo alguno suficientes para alcanzar una sabiduría humana satisfactoria y, más allá, la auténtica sabiduría, que no es otra que la «ciencia de la piedad».

De las «cuestiones oscuras» (*dubitalibilia*), impenetrables para los sentidos y la razón, al margen de la pericia del sabio, nos habla en muchos lugares:

Para el sabio existen cuestiones dudosas, que ni la autoridad de la fe o de los sentidos ni la de una razón manifiesta llegan a disipar, por apoyarse en razones de una u otra parte. Tales son las que se investigan en torno a la providencia; de la sustancia, la

⁵ Este escrito, por si tuviéramos algún tipo de dudas, recoge indicios directos: «Confieso abiertamente que yo sé muy pocas cosas, y que las que ignoro son muchísimas; pero, desde luego, no reniego por vergüenza del don de la vida, como hizo Homero. Pues si no soy capaz de resolver la oposición que hay entre la Providencia y el libre albedrío, si no puedo conciliar el antagonismo entre el destino y la espontaneidad de la Naturaleza, ¿acaso por ello estas cosas son menos verdad? Del mismo modo que en el Derecho civil se trata a menudo al reo más bien indulgentemente, de manera similar en las investigaciones filosóficas, la mejor parte parece estar del lado del autor. Pienso que esto sucede por nuestra debilidad, pues el entendimiento falla en los primeros principios de las cosas. Entre estas cosas primordiales yo considero que están el conocimiento de la Providencia, las investigaciones sobre la materia y muchos artículos de nuestra fe./ Mientras te esfuerzas por resolver un solo enigma de los que plantea la cuestión de la Providencia, de éste surgen más y más cuestiones, como cuando se corta la cabeza de la Hidra, y si avanzamos por la espesa selva de la materia, nos ocurre algo parecido a los que sueñan: que nos quedamos a mitad de camino entre la realidad y la nada. En cuanto a las preguntas acerca del alma, el entendimiento nos opone la dificultad del pecado original. Si aceptas, finalmente, la trinidad de personas en la sustancia divina, a no ser por la fuerza de la fe ¿cómo escaparás a los lazos de Arrio? Y si aceptas siempre una simple e indivisa sustancia divina, ¿cómo escaparás de las manos de Sabelio, si no es apoyado en la fe?/ Sin embargo, estas cosas no son menos verdaderas por el hecho de que puedan impugnarse con muchas objeciones. Y aunque la Sabiduría de Dios se nos ha hecho visible por el misterio de la Encarnación, no por ello se hizo tan palpable a nuestro entendimiento que con ella podamos discurrir por todas partes, conociendo 'la longitud, anchura, altura y profundidad' [Horacio, *Epístolas* I 3, 17] de todas las cosas» (*P.*, II, 26, 218). No eran otras, según el criterio de Bernardo de Claraval, recordemos, las «impiedades» de Pedro Abelardo y su círculo de seguidores.

cantidad, fuerzas, eficacia y origen del alma; del hado y la disposición de la Naturaleza; de la causalidad y el libre albedrío; de la materia, movimiento y principios de los cuerpos; del progreso de lo plural y de la división de la magnitud; sobre si no tienen límites en absoluto o sólo aquellos que son inaccesibles a la razón; del tiempo y del lugar; del número y la elocución; de lo mismo y lo diverso, donde hay abundantes fricciones; de lo divisible e indivisible; de la sustancia y de la forma de la voz; de la entidad de los universales; del uso, fin y lugar de virtudes y vicios; si quien tiene una virtud las tiene todas; si todos los pecados son iguales y deben ser castigados de la misma forma. Lo mismo se diga de las causas de las cosas y de su atracción o discordancia; de las pleamares y bajamares del océano; del nacimiento del Nilo; del aumento y disminución de los humores en los cuerpos animales, según los movimientos de la luna; de varios secretos escondidos de la Naturaleza; de las obligaciones y varias figuras de las causas, que se originan de tan variado modo, de los contratos o cuasicontratos, en los maleficios o cuasimaleficios o en otras formas de las cosas; de la Naturaleza y sus obras; de la verdad y los primeros orígenes de las cosas; en qué falla el ingenio humano; si los ángeles no tienen en absoluto cuerpos o qué clase de cuerpos tienen y qué cosas soliciten piadosamente de un Dios, que excede la investigación de toda la naturaleza racional y está exaltado sobre todo lo que puede ser concebido por la mente./ De este modo podrían enumerarse muchísimas cosas que así admiten la duda del sabio, aunque la misma duda escape al vulgo. En estas cosas yo creería fácilmente que los académicos han dudado tanto más discretamente cuanto con mayor diligencia veo que han evitado el precipicio de la temeridad: De forma que cuando los escritores, en lugares ordinariamente dudosos, utilizan palabras suscitadoras de duda, como son: *si quizá, tal vez, acaso*, se dice que usan temple académico, por el hecho de ser los académicos más moderados que otros y haber temido incurrir en el baldón de una definición temeraria o en el precipicio de la falsedad (P., VII, 2, 504-505) 6.

Juan cultiva este talante académico pero lo aplica de modo restringido, porque, como él mismo indica en diversos lugares, también el alcance de la duda debe ser limitado. Porque, en efecto, hay un conjunto de otras cuestiones sobre las que no cabe plantearse ningún ápice de duda:

6 Acertadamente, a nuestro entender, anota Maurice de Wulf: «A menudo se ha recalcado la larga lista de las *dubitabilia*, olvidándose que hace una enumeración de cuestiones difíciles, pero no insolubles. Ha extrañado ver que entre éstas incluye los problemas de la sustancia, los universales, la Providencia y muchas otras, cuando él mismo tiene respuestas para estas cuestiones. Simplemente quiere insistir en los límites e insuficiencia de nuestro saber. El sabio debe resignarse a ello y ser modesto, en lo que no lo desaprobará ningún escolástico del siglo XIII» (M. DE WULF, *Historia de la Filosofía Medieval*, México, Editorial Jus, 1945, trad. J. TORAL MORENO, t. I, p. 200). Opinión que es claramente compartida por otros especialistas. Así, por ejemplo, para el problema de la naturaleza los «universales»: Cfr. L.C. RAÑA DAFONTE, «El tema de los universales en Juan de Salisbury», *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 6, 1999, pp. 233-239.

evidencias de los sentidos, principios matemáticos, las nociones lógicas («conceptos», dice él) del sentido común y, sobre todo, los dogmas de la fe. Se puede llegar a ellos por distintas vías y depende en parte de la capacitación, pericia y formación de quien indaga, y, en cuestiones de fe, de la Gracia, por supuesto. Pero lo cierto es que la licitud en «imitar a los vacilantes académicos» acaba aquí:

Hay algunas cosas de las que nos convence el peso de los sentidos, de la razón o de la religión. Dudar de éstas tiene marchamo de enfermedad, de error o de culpa. Porque preguntar si el sol resplandece, si la nieve es blanca o si el fuego calienta, es propio de hombre insensato. Por otra parte, preguntar si la terna es mayor que la bina o si el todo completo contiene su mitad y si el cuádruplo es doble que el duplo, es típico de un insensato, cuya razón o está indolente o falta por completo. Quien, por su parte, se cuestiona si Dios existe o si es poderoso, sabio o bueno, no sólo es irreligioso, sino hombre de mala fe y es digno de instrucción para la enseñanza del castigo [...] Nada puede probarse a quien todas las cosas son igual de probables. De aquellas cosas que son perspicuas, unas lo son para todos; otras, sólo para los más doctos, para cada uno según su propia capacidad... Así, pues, es propio de un insensato, un perverso o, lo que sería peor, de un criminal, oponerse a los principios o cosas evidentes o dudar de ellas (P., VII, 7, 517-519)7.

La «experiencia de la razón», como él mismo la llama en este pasaje, tiene ciertamente sus límites. Al otro lado está, claramente, la impiedad.

LOS MODERNOS

Un muerto resucitado [Cristo] confundía las sutilezas de Aristóteles, las agudezas de Crisipo y los enredos de todos los filósofos (Juan de Salisbury, P., IV, 3, 313).

El escenario, tanto cultural como histórico, en el que escribe Francesco Pretarca, el poeta laureadísimo, es distinto, como ya quedó subrayado más arriba.

7 No hay que olvidar que, tras estos pasajes, en el Cap. 9 del mismo Libro VII, Juan de Salisbury va a arremeter contra los «viejos dialécticos», aquellos que, abusando de la razón y basándose en el culto a la autoridad, nos empujan al «laberinto» y al «abismo» (Cfr. P., VII, 9, 525-527). Para los «conceptos del sentido común», véase otros pasajes: «Ciertamente me dejan perplejo y enormemente extrañado cuando se contradicen y discuten en sus enfrentamientos verbales y dialécticos. De una cosa estoy convencido: que cosas contradictorias no pueden ser verdad al mismo tiempo» (P., II, 29, 243) (algunas evidencias matemáticas, por lo demás, lo son también del sentido común).

Las «invektivas» de Petrarca son, desde luego, más breves que las de Juan de Salisbury (pensemos, por ejemplo, en el mismo *Policraticus*), y, sin duda, más incisivas (sin dejar de usar, por cierto, la sátira). Baste recordar la *Invective contra medicum* (1353), la diatriba «contra un médico rústico y parlero» (contra los médicos, o físicos, que rodeaban al Papa Clemente VI), la *Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius sciente aut virtutis* (1355), o sea la arremetida «contra un cierto sujeto de tan alta situación como poco saber y poca virtud» (contra el Cardenal de la Curia aviñonense Jean de Caraman), la *Invectiva contra eum qui maledixit Italiae* (1373), la invectiva «contra aquél que maldice Italia» (contra el cisterciense Jean de Hesdin), pero, sobre todo, el *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1371), o sea «la ignorancia del autor y la de otros muchos», en donde aborda el problema del conocimiento, su naturaleza y los límites, en pugna con cuatro destacados miembros del movimiento averroísta, en la que ataca los estudios dialécticos de la baja escolástica, aquella «secta» vocinglera, herederos de Ockham, los lógicos terministas o *moderni*, que, procedentes de Oxford y sobre todo de París, se afianzan, pese al decreto condenatorio del obispo de París E. Tampier de 1277, en Italia a mediados del siglo XIV (no sólo la que se fragua en aquél «quartier latin» de Venecia, en expresión feliz de E. Renan, que era la Universidad de Padua, sino también en la Bolonia en donde había estudiado Petrarca en el período 1316-1326, o en la propia corte aviñonense que tanto frecuentó nuestro autor, como nos ha enseñado A. Renaudet). El debate, o lucha abierta, aborda, no sólo cuestiones de método, sino también de talante, cultura e ideología, para cerrarse, o recogerse, en una suerte de autobiografía intelectual. El autor mismo la define como «una disertación profana en torno a la cultura» (*Ign.*, 216)⁸.

Los cuatro jóvenes en cuestión, a cuyas calumnias se enfrenta y da respuesta Petrarca en este agudo y esclarecedor texto eran Leonardo Dándolo, caballero, *miles*; Tommaso Talenti, *simples mercator*; Zaccaría

⁸ Para detalles, pero de sumo interés: AA. VV., *Averroes y los averroísmos* (Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, coord. J. AYALA MARTÍNEZ), Zaragoza, Sociedad Española de Filosofía Medieval, 1999, especialmente los trabajos de R. RAMÓN GUERRERO, «La transmisión a Europa de Averroes» (*Ibid.*, pp. 103-128) y M. A. GRANADA MARTÍNEZ, «El averroísmo en Europa» (*Ibid.*, pp. 163-182); y M.-R. HAYOUN, y A. DE LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, París, PUF, 1991 y A. POPPI, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padua, Antenore, 1991 (citados por Granada).

Contarini, *simples nobilis*, y Guido di Bagnol di Reggio, *medicus physicus* (según glosa contemporánea del manuscrito CIV 86 de la Marciana). Ellos son los «escribas en la ley aristotélica» (*Ign.*, 168) a que se refiere nuestro Petrarca, representantes del «averroísmo latino» véneto y paduano⁹. El perfil de sus rivales puede perfectamente reconstruirse a partir de la réplica de Petrarca, que los combate, como ha señalado y resume P. O. Kristeller en un célebre trabajo, por poner el acento «en las ciencias naturales, en detrimento de la literatura y la filosofía moral; por la ciega sumisión a la autoridad de Aristóteles, por la aceptación de las doctrinas aristotélicas incompatibles con la doctrina cristiana en cuanto a la consecución de la felicidad en la vida terrena y en cuanto a la eternidad del mundo, opuesta a la creación de la nada; y, en fin, por la llamada teoría de la doble verdad, que disimula una secreta incredulidad en las enseñanzas del cristianismo»¹⁰. La diatriba se extiende a los «filósofos modernos» que consideran que la «elocuencia» es «indigna de un hombre letrado». La estrategia de defensa de nuestro autor se despliega en varios movimientos.

⁹ Nos referiremos al *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1371) por la versión castellana: Petrarca, *Obras, I. Prosa*, al cuidado de Francisco Rico, textos, prólogos y notas de P.M. CÁTEDRA, J.M. TATJER y C. YARZA, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 161-223; empleando la abreviatura *Ign.* y página.

¹⁰ Cfr. P.O. KRISTELLER, «Petraarch's 'Averroists'», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. XIV, 1952, pp. 59-65 y «Il Petrarca, l'Umanesimo e la Scolastica», *Lettere Italiane*, vol. VII, 1955, pp. 367-388 (trad. de C. YARZA). Vid., también: L. LAZZARINI, «Francesco Petrarca e il primo Umanesimo a Venecia», en V. BRANCA (ed.), *Umanesimo Europeo e Umanesimo Veneciano*, Florencia, 1963, pp. 63-92. Nótese, con todo, que no se hace mención alguna a la doctrina de la «unidad del intelecto agente» —de donde derivará el filón de la «mortalidad del alma», el naturalismo radical o la presentación de la religión como impostura, remarcando así su proclamación de la autonomía de la razón y de la filosofía, que sí aparece aquí registrada—, el aspecto más técnico del averroísmo latino y el que más rendimiento ético-político va a aportar a los debates de la época (es éste, por ejemplo, el fantasma que recorre la *Monarquía* del florentino Dante Alighieri, 1265-1321, tratado político redactado en latín en defensa del Imperio romano frente a las pretensiones eclesiásticas relativas a la plenitud de soberanía —y no eran otras, por cierto, las tesis defendidas por Juan de Salisbury en el *Policraticus*—, escrita en 1312-1313, cuando nuestro Petrarca tenía apenas ocho años de edad). Las investigaciones de P. de Nolhac y Paul Renucci han confirmado hace ya tiempo que, realmente, el conocimiento que tenía Petrarca de Aristóteles era muy limitado y superficial: Cfr. P. NOLHAC, *Petrarque et l'Humanisme*, nouv. édit., París, H. Champion, 1907, t. II, pp. 151 y sigs.; y P. RENUCCI, *L'Aventure de l'Humanisme européen au Moyen-Âge (Ive-XIVe siècle)*, Paris, «Les Belles Lettres», 1953, pp. 163-164 y notas. Su conocimiento de la lengua griega era realmente precario: se limitaba a las pocas lecciones que había recibido en casa del monje calabrés

En primer lugar, rebajando la condición de sabio que los averroístas atribuyen a «su dios Aristóteles» (*Ign.*, 172 y 206), paso que le sirve para mostrar las limitaciones de todo conocimiento humano, incluso en las personalidades de reconocido prestigio.

Ellos solían plantear problemas aristotélicos o cuestiones de zoología. Yo callaba, bromeaba o desviaba la conversación; a veces preguntaba sonriendo cómo habría logrado Aristóteles conocimientos que no pueden justificarse racional ni experimentalmente. Se quedaban atónitos y, exasperándose en silencio, me miraban como a un blasfemo que, para creer, pedía algo más que la autoridad de aquel hombre [...] Yo pienso que Aristóteles fue un gran hombre, de enorme saber, pero que, como cualquier ser humano, ignoraba algunas cosas, por no decir muchas. Y diré más, si esos sectarios que a la verdad anteponen su escuela me lo permiten: creo que, sin lugar a dudas, ese filósofo griego no sólo se equivocó plenamente de camino —como suele decirse— en menudencias, en las que el error no sería importante ni peligroso, sino en lo fundamental, en aquello que toca a la salvación eterna. Pues, aunque tanto al principio como al final de su *Ética* trata de la felicidad, me atrevo a afirmar —y que protesten cuanto les plazca mis censores— que tuvo un desconocimiento absoluto de la auténtica dicha, que cualquier vieja devota, cualquier pescador, pastor o labriego creyente le hubiera aventajado, sino en sutiles razonamientos sobre el tema, sí, por lo menos, en ventura. Por ello me sorprende aún más que algunos de los nuestros admiren tanto ese tratado aristotélico, que tengan casi por impiedad —y así lo manifiesten en sus obras— hablar de felicidad después de él; a mí, en cambio (tal vez sea una opinión audaz, pero, si no me equivoco, tiene fundamento) se me antoja que Aristóteles vio la felicidad como ve la lechuza el sol: percibe su luz y sus rayos, pero no la cosa en sí. De hecho, no supo sentar la felicidad en su propio terreno ni sobre una base firme, como cumple a un alto edificio, sino lejos, en un territorio hostil y sobre suelo inestable; y no descubrió (o, si lo hizo, no lo tuvo en consideración) las condiciones indispensables para la felicidad, es decir, la fe y la inmortalidad. Me arrepiento de haber dicho que tal vez no las tuvo en consideración; debía haberme limitado a escribir que no los descubrió. Nadie tenía noticias de ellas en aquel tiempo [...] Si le parecen sacrílegas [estas palabras], que me acusen de lesa religión, pero tendrán que acusar también a Jerónimo, que sigue las enseñanzas de Cristo y no las de Aristóteles. Yo sí que no dudaría de su impiedad sacrílega, si estuvieran en desacuerdo conmigo. ¡Antes me quite Dios la vida y todo cuanto estimo, que renunciar a esta convicción piadosa, verdadera y salvadora, renegando de Cristo por

Barlaam de Seminara, «un moderno representante de la cultura helénica» (*Ign.*, 204), en 1342 (quien, ese mismo año y tal vez por influencia del poeta, será promovido al obispado de Calabria). Incluso P.O. KRISTELLER llega a reconocer que, ciertamente, en su diatriba contra los aristotélicos hay más de «antipatía o animosidad personal» (visceral, emocional) que cualquier otra cosa y que «su principal argumento es que esas doctrinas son contrarias a la religión cristiana» (Cfr. P.O. KRISTELLER, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, F.C.E., 1970, trad. M. MARTÍNEZ PEÑOLZA, Cap. I, «Petarca», pp. 18-19).

amor a Aristóteles! Llámense ellos filósofos, llámense aristotélicos (sin ser lo uno ni lo otro, por supuesto); pero es que, aun suponiendo que lo fueran, yo no les envidiaría esos ilustres títulos de los que ahora se envanecen sin razón. Que ellos no me envidien el título humilde y verdadero de cristiano y católico (*Ign.*, 178-179).

Pero, nos dirá en un segundo momento, Aristóteles no es una excepción, por más que les cueste reconocerlo a los averroístas, o a los admiradores de Platón o Cicerón, o sea por más que le duela reconocerlo al propio Petarca. La ignorancia humana es universal. Petarca, por lo tanto, no queda en mala compañía, puesto que lo hace en compañía de todos los mortales. Y por consiguiente, ante esta evidencia, de la profesión de fe escéptica pasa, a continuación, a una claudicación manifiesta.

... cualquiera que me declare ignorante está de acuerdo conmigo, porque, si reflexiono acerca de los muchos conocimientos que me faltan para satisfacer mi afán de saber, me siento afligido y reconozco en silencio mi ignorancia. Pero mientras espero el fin de este exilio terreno, con el que terminará nuestra imperfección, me consuelo de mis defectos observando la naturaleza humana. E imagino que a cualquier hombre inteligente, bueno y modesto le sucede lo mismo: conoce sus limitaciones y se consuela de igual forma; ni los genios se libran de este sentimiento, porque, si bien su ciencia puede parecer extraordinaria en comparación a la de otros hombres, es, en esencia, insignificante, por la angostura de sus límites. Los conocimientos que es capaz de reunir la mente humana son tan exiguos y de valor tan escaso que yo me pregunto si nuestra ciencia admite algún parangón no con la sabiduría de Dios, sino con nuestra propia ignorancia. Y me atrevo a conjeturar que el conocimiento de sí mismos, las apreciación de sus imperfecciones y el consuelo del que he hablado están más arraigados en los que más saben y comprenden. ¡Qué felices son en su error mis jueces, que no precisan tales consuelos! Felices, digo, no por su saber, sino por su arrogante ignorancia; creen que nada les falta para alcanzar la sabiduría de los ángeles, mientras que, en verdad, a todos les falta mucho para llegar a la cima del conocimiento humano, y a muchos, todo (*Ign.*, 172-173)¹¹.

¹¹ Porque, como dice ya al final de su opúsculo, en la parte V y última: «pensemos sólo que si escaso y humilde es el saber de cualquiera de los filósofos de mayor prestigio, también lo es en su totalidad la ciencia de los hombres, que abarca únicamente una parte insignificante de la realidad, si se la compara con la magnitud de la ignorancia humana y de la sabiduría divina» (*Ign.*, 212). El único imperio posible del hombre, por lo tanto, es el de «esta minúscula provincia de las cosas cognoscibles» (*Ign.*, 213). Una angostura en la que, incluso, se mueve el más sabio: «En idéntica angostura se mueven incluso los más grandes; saben poco e ignoran mucho, aunque, si están en sus cabales, saben cuánto ignoran. Es absolutamente cierta, en efecto, la afirmación ciceroniana de que cualquier pensador serio reconoce sus limitaciones» (*Ign.*, 214).

¿Es, entonces, lícito, legítimo, el escepticismo, y aún la duda académica?

La respuesta de Petrarca, frente a la apertura de Juan, es radicalmente negativa. De la desconfianza hacia el conocimiento humano, de la constatación de esta penuria en el saber o científica, también pueden nacer «actitudes temerarias», desconfianza en los hombres ilustres y pérdida de «la esperanza de alcanzar la verdad», lo que no es bueno.

Una de estas actitudes temerarias parece ser, para él, la del escepticismo académico. Así, al evocar la figura de Arcesilao, no dudará en indicar:

Sócrates dijo: 'Sólo sé que nada sé'. Y, sin embargo, Arcesilao censuró esta humilde declaración de ignorancia por ser demasiado audaz, afirmando que ni siquiera sabemos que nada sabemos. ¡Brillante filosofía es ésta que proclama su ignorancia o excluye hasta el conocimiento de esta ignorancia! ¡Es un callejón sin salida!, ¡un enigma insoluble! [...] Hoy en día, sin embargo, está comprobado que el hombre es incapaz de alcanzar un saber amplio y —menos aún— absoluto, si bien la doctrina de la Academia ha sido, por su parte, refutada y condenada, porque la Revelación divina ha demostrado que hay ciertas cosas cognoscibles. Vale más, por consiguiente, contentarse con aprender lo que es indispensable para la salvación (*Ign.*, 213-214).

En conclusión, para él, no debemos caer ni en la arrogancia averroísta ni en la desesperanza escéptica, venga de donde venga: *Amicus Cicero, sed magis amica veritas*.

Pero, pensándolo bien, no es otra la posición definitiva —con sus matizaciones, con el declarado usufructo que hace del escepticismo académico, incluso con su valoración positiva, y con su relativa y ocasional legitimación— que hallamos en Juan:

Porque quienes dudan de todo por no tener nada por cierto, son ajenos tanto de la fe como de la ciencia. Aunque la fe no llegue a obtener el galardón de ciencia, al contemplar como en un espejo la verdad de las realidades ausentes [1 *Cor* 13, 12], con todo, tiene una certeza que excluye toda sombra de ambigüedad. Más aún, si el académico duda de todas y cada una de las cosas, no está cierto de nada, a no ser que tiene por incierto si puede estar simultáneamente cierto y dudoso de cosas mutuamente contrarias, acerca de lo mismo. Pero tiene por incierto si duda, mientras que no sabe siquiera que no sabe [...] Luego, ¿por qué camino avanzará la investigación de la filosofía aquel a quien su razón no convence de nada, sobre lo que tiene que defender o seguir, sino que siempre está incierto respecto de todo? Tal académico, al no poder compararse con los brutos, ni es digno del honor de llamarse hombre, ni mucho menos del de filósofo» (*P.*, VII, 2, 504).

«CICERONIANO SOY, SOY CRISTIANO»

Por eso, así como tiene más libertad para criticar a la Curia papal (aviñonense) también tiene un modo menos atormentado de revivir el sueño de San Jerónimo, o lo que es lo mismo, reproducir la *altercatio* entre cultura pagana y cristianismo.

En efecto, en una de sus famosas cartas, «respuesta a una epístola burlesca de Giacomo Colonna, obispo de Lompez», antiguo compañero de estudios, amigo y miembro ilustre del clan que le protegía, vuelve a evocar el sueño que con tanto dramatismo vivieran S. Jerónimo y Juan de Salisbury (en éste como en otros asuntos más cercano a la Patrística que a la modernidad); y lo hace en estos términos:

Nunca mi Agustín fue llamado en sueños, como tu Jerónimo, ante el Tribunal del Juez Eterno; nunca oyó reproches por ser ciceroniano; ya sabes con cuánto escrúpulo se abstuvo Jerónimo de todos los autores paganos, pero especialmente de Cicerón, después de oírse aplicar tal apelativo y de prometer que nunca más se acercaría a los libros de aquellos. Pero Agustín, al que ningún sueño se lo había prohibido, no sólo no tuvo reparos en utilizarlos con profusión, sino que incluso confiesa francamente que encontró una gran parte de nuestra fe en los libros de los platónicos y que, gracias al libro de Cicerón que se titula *Hortensio*, una maravillosa conversación le apartó de las esperanzas engañosas y de las inútiles discordias de las sectas y le condujo al estudio de la única verdad, empujado por la lectura de aquel libro a iniciar un vuelo más alto, después de cambiar sus sentimientos y de abandonar los placeres. ¡Qué hombre tan extraordinario y tan digno de que Cicerón en persona lo elogiara públicamente y le diera gracias de que sólo él, entre tantos amigos, quisiera ser agradecido! ¡Qué hombre tan gloriosamente humilde y tan humildemente egregio! No denigra a sus autoridades después de adornarse con plumaje ajeno, sino que, llevando a flote la nave de la religión cristiana entre los escollos de la herejía, recuerda la verdad de sus inicios y los primeros pasos de su adolescencia, consciente sin arrogancia de su grandeza presente; y siendo un doctor de la Iglesia tan egregio, no se avergüenza del magisterio del Arpinate, aunque éste tenía otras creencias. Y ¿por qué debería avergonzarse? No se debe menospreciar el magisterio de quien enseña el camino de salvación. Por lo tanto, ¿cómo pueden dificultar el estudio de la verdad Platón o Cicerón, si la escuela del primero no sólo no impugna sino que enseña y predica la verdadera fe y los libros del segundo son guías del camino recto hacia ella? Lo mismo puede decirse de otros; sin embargo, resulta molesto aducir testimonios superfluos en un asunto muy sabido. Pero tampoco podría yo negar que en esos autores hay muchas cosas que deben evitarse, cuando también en los nuestros algunas cosas son peligrosas para los incautos, y el propio Agustín, en un volumen laborioso, arranca con su propia mano la cizaña de los errores intercalados en la riquísima mies de sus estudios ¿Y entonces? Rara es la lectura que carece de peligro, a no ser que la luz de la verdad divina ilumine al lector indicándole qué debe seguir y qué esquivar;

cuando ésta nos guía, la seguridad es completa y lo que podría perjudicarnos se vuelve más evidente que las Sirtes, Caribdis y los escollos famosos¹².

La elocuencia ciceroniana en modo alguno puede perjudicar al dogma católico (Cfr. *Ign.*, 206). Petrarca, como Juan de Salisbury, no duda en elogiar a Cicerón. No incluye, entre sus ocupaciones vanas y peligrosas, desde luego, dice, el estudio de Cicerón, «por que sé que su lectura nunca me ha perjudicado y que, en cambio, a menudo me ha resultado provechosa». Y nos recuerda, para quien se escandalice, «que Agustín se expresa en términos parecidos, refiriéndose a sí mismo». No se trata, pues, de renegar de él, ni siquiera de su estilo, por más que moleste a la aludida «tribu frenética y ruidosa de los escolásticos», esos escribas o sacerdotes de la «*dyalecticorum garrulitas*», por más que moleste a los impíos seguidores contemporáneos de Averroes («ese perro rabioso de Averroes, el cual, transportado de ciego furor, no cesa de ladrar contra Cristo y la religión católica», según la última de sus epístolas *Sine nome*).

En realidad, la lectura de Cicerón, hecha con fe y humildad, nunca le perjudicó a él [S. Jerónimo] ni a nadie; antes bien, sus obras han sido un provechoso modelo: de elocuencia para todos, y de conducta para muchos, en particular, como queda dicho, para Agustín [...] Si admirar a Cicerón es ser ciceroniano, ciceroniano soy. Lo admiro, sin duda; y me sorprende que otros no le admiren. Tal vez esta declaración será tomada como una nueva muestra de mi ignorancia; no obstante, refleja mi opinión y mi estupor. Ahora bien, cuando la meditación o el discurso versan acerca de la religión, es decir, de la suma verdad, de la verdadera felicidad y de la salvación eterna, ya no soy ciceroniano ni platónico, sino cristiano (*Ign.*, 205).

Esta es la última palabra del «poeta laureadísimo», «dulce palabra», que, sin duda, Juan – ciceroniano y cristiano hasta la médula — sería el primero en suscribir¹³.

Universidad de Santiago de Compostela

¹² Petrarca, *Familiarum rerum libri*, II ix, *Ibid.*, pp. 250-251.

¹³ Interesantísimo trabajo, sobre estas y otras cuestiones, el de: Cfr. B. MUNCK OLSEN, «L'Humanisme de Jean de Salisbury, un ciceronien au XII^e siècle», en M. DE GANDILLAC y E. JEAUNEAU, *Entrétiens sur la Renaissance du XII^e siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1968, pp. 53-69, y la «Discussion», pp. 70-83, especialmente las muy agudas intervenciones de Maurice de Gandillac.

CONOCIMIENTO Y VERDAD EN JUAN DE SALISBURY

Juan de Salisbury (1110/20-1180) ocupa un lugar central en el siglo XII, como se aprecia incluso en su cronología. Este siglo, en plena Edad Media, tiene un interés muy especial, es de los más fecundos; mucho de lo desarrollado en los siguientes está allí en germen. Pues bien, nuestro autor informa generosamente sobre la vida, la cultura y el pensamiento de su época. El *Policraticus* y el *Metalogicon*, sus obras cumbres, son de lo más bello desde el punto de vista literario que se escribió en el Medievo; y de lo más fecundo informativamente. Antes de centrarnos en el tema concreto que nos ocupa, quisiera subrayar algunos aspectos que sin duda son significativos para la comprensión del autor¹.

En un capítulo autobiográfico del *Metalogicon* pone de manifiesto el conocimiento de las principales escuelas francesas y de los grandes maestros del siglo XII: «Siendo todavía un adolescente emigré a las Galias para estudiar, al año siguiente de morir el rey de Inglaterra Enrique, y me dirigí primeramente al Peripatético Palatino, eminente doctor en Santa Genoveva que destacaba sobre todos. Allí, a su lado, recibí la primera instrucción de dialéctica, y con avidez escuchaba todo lo que decía. Después de su marcha, que me pareció precipitada, me encaminé al maestro Alberico que era muy considerado como dialéctico, y se oponía radicalmente a la secta nominalista. Así durante dos años tuve como docentes de dialéctica a Alberico y Roberto Meludense, que era originario de Inglaterra [...]. No había otros dialécticos más perspicaces en las discusiones que ellos [...]. Con ellos estuve dos años [...]. Después, teniendo en cuenta mis aptitudes y consultando a mis preceptores, me trasladé a estudiar con el gramático de Conches, y fui su oyente durante

¹ Para una visión más completa, cfr. mi libro: *Juan de Salisbury (1110/1120-1180)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999.

in: M.C. Pacheco — J.F. Meirinhos (Éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002, (Rencontres de philosophie médiévale, 11) Brepols Publishers, Turnhout 2006; vol. II, pp. 1053-1062.