



# Nueve tesis sobre los universales según *Policraticus* y *Metalogicon* de Juan de Salisbury

Autor:

Antonio Tursi

Revista:

Patristica et Mediævalia

2011, 32, 38-50



Artículo



## NUEVE TESIS SOBRE LOS UNIVERSALES SEGÚN *POLICRATICUS* Y *METALOGICON* DE JUAN DE SALISBURY<sup>1</sup>

ANTONIO TURSI\*

### 1. Juan de Salisbury y sus maestros

Juan de Salisbury (c. 1120-1180) asistió durante once años, desde 1136 hasta 1147, a las clases de los maestros de las artes del *Trivium* más prestigiosos de las escuelas parisinas del siglo XII, según él mismo lo refiere en *Metalogicon* II, 10, a saber, con Pedro Abelardo en Santa Genoveva, y con los chartreanos Guillermo de Conches y Gilberto de la Porrée, en el momento de esplendor de las discusiones en torno a la cuestión sobre la naturaleza de los universales. A partir de 1147, como servidor del arzobispo Teobaldo, trabajó en la curia romana, visitó en dos oportunidades la Apulia en 1150, y en 1151 regresó a París. Allí pudo observar que sus antiguos maestros seguían enfrascados en las mismas cuestiones de su época de estudiante. Al respecto, anota también en *Metalogicon* II, 10: “Experimenté esto que puede ser coglegido claramente: que así como la dialéctica promueve otras disciplinas, así, si estuviera sola, yace exangüe y estéril, y no fecunda el alma para el fruto de la filosofía”<sup>2</sup>.

En 1153, tras la subida al trono de Enrique II, Juan viajó a Inglaterra como secretario de Teobaldo. Entre 1155 y 1160 redactó sus obras filosóficas, *Entheticus*, *Metalogicon* y *Policraticus*, con la marcada impronta chartreana del gusto por los clásicos romanos y dedicadas a su amigo, arcediano de Canterbury y sucesor de Teobaldo, Tomás Becket, con quien estuvo vinculado hasta el asesinato de éste. En 1171 regresó a París y en 1176 fue nombrado obispo de Chartres a cuya Escuela donó su biblioteca personal y cuyo cargo ocupó hasta su muerte.

\* Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Una síntesis de esta nota fue leída en el XV Congreso Nacional de Filosofía (AFRA), 6-10 de diciembre de 2010. Agradezco las sugerencias y correcciones de C. Fernández y P. Pico Estrada.

<sup>2</sup> *Expertus itaque sum quod liquido colligi potest, quia sicut dialectica alias expedit disciplinas, sic, si sola fuerit, iacet exsanguis et sterilis, nec ad fructum philosophiae fecundat animam.* Joannis Saresberiensis *Metalogicon*, ed. J. B. Hall & K. S. B. Keats-Rohan, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, vol. 98, Turnhout, Brepols, 1991. Hay traducción inglesa: John of Salisbury, *The Metalogicon*, translated by D. D. McGarry, Philadelphia, Paul Dry Books, 2009. La edición original es de 1955. J. Barrie Hall ha anunciado la preparación de una nueva versión al inglés del *Metalogicon*, pero, que sepamos, aún no ha sido editada. Y hay trad. francesa que no pude consultar para este trabajo: Jean de Salisbury, *Metalogicon*, trad., intr. & notes F. Lejeune, Paris-Laval, Vrin-Presses universitaires de Laval, Collection Zétésis, 2009.

## 2. Críticas a los maestros y posiciones en torno a la naturaleza de los universales según *Policraticus* VII, 12

En *Policraticus*, VII, 12<sup>3</sup> Juan comienza atacando a los pedantes sabelotodo que creen que la sabiduría consiste en largos monólogos de palabras sin contenido, que denigran a sus contendientes y que confunden a sus alumnos. Y después su crítica vira específicamente hacia los dialécticos. Refiere significativamente a un joven estudiante que descubre unos textos aristotélicos. En sus dos estadias en el sur de Italia Juan quizás haya constatado la incipiente aparición de nuevos escritos aristotélicos y el afán de búsqueda de textos que podrían zanjar las disputas de problemas filosóficos acuciantes —en *Metalogicon* II, 20 cita una nueva traducción (*nova translatio*)—. El joven, cuenta Juan, halla por casualidad una novedosa opinión sobre géneros y especies en esos recónditos escritos que pasaron inadvertidos para Boecio, opinión que no conoció el docto Platón. Así pues, armado de tales textos, ya está preparado para resolver por fin la inveterada cuestión (*vetus quaestio*). Por cierto, acota Juan, con esta cuestión se envejeció el orbe, en ella se insumió más tiempo que el que demandó a los cesáres la conquista del mundo y más dinero que el que poseyó Craso. Tarea inútil, porque los que, durante toda su vida, investigaron afanosamente solo eso, ni eso ni otra cosa encontraron. Pues como se busca la sustancia sólida de la sombra de un cuerpo, así en vano se busca la sustancia de una más sólida existencia (*solidioris existentiae substantia*) de algo que es solo inteligible (*intelligibilia*), que “solo es concebido de manera universal y que, sin embargo, no puede existir de manera universal”<sup>4</sup>. La pretendida existencia de los universales es niebla de algo fugaz, cuanto más ávidamente se la busca, más rápidamente desaparece. Las autoridades la despachan de diversos modos y con variados discursos al punto de que dejan, así, materia de discusión para hombres litigiosos.

Juan pasa a enumerar escuetamente, en este pasaje del *Policraticus*, cinco posiciones sobre la naturaleza de los universales cuyos sostenedores no nombra y sobre las que vuelve en el *Metalogicon*.

1) Primero, la de quien eleva en diferentes estados (*subvehit in diversos status*) las cosas singulares y sensibles (*singularia, sensibilia*), las únicas verdaderas, aprehendidas y existentes, e identifica esos estados con los universales. Así constituye las especialísimas y los generalísimos en las cosas singulares (*in ipsius singularibus specialissima generalissimaque constituit*). Así se identifica la escala de géneros y especies del árbol porfiriano, sugerido en la *Isagoge*<sup>5</sup>, con diferentes estados hallables en las cosas singulares, esto

<sup>3</sup> Joannis Saresberiensis *Policratici sive De nugis Curialium et Vestigiis Philosophorum Libri VIII*, ed. C. C. J. Webb, Oxford, Oxford U. P., 2 vols., 1909. Hay traducción castellana: Juan de Salisbury, *Policraticus*, edición preparada por M. A. Ladero & al., Madrid, Editora Nacional, 1984. En el *Corpus Christianorum* se han publicado hasta ahora los cuatro primeros libros: *Policraticus I-IV*, ed. K. S. B. Keats-Rohan, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, vol. 117, Turnhout, Brepols, 1993.

<sup>4</sup> [...] *dumtaxat et universaliter concipi, nec tamen universaliter esse queunt* [...]. Esta afirmación coincide con su propia posición sobre los universales que suscribe a Aristóteles y que justifica en *Metalogicon* II, 20.

<sup>5</sup> Porphyrii *Isagoge et in Categorías commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. A. Busse, Berlín, Academia Litterarum Regia Borussica, 1887, IV, I, p. 4.

es, sustancia (generalísimo), cuerpo, cuerpo animado, animal y animal racional (subalternos) y hombre (especialísima) conforman ciertas capas que se subsumen en, por caso, el individuo Platón.

2) La segunda posición es la de los que, como los matemáticos (*more mathematicorum*) obtienen sus entes, así abstraen formas (*formas abstrahunt*) que identifican con los universales. Esta solución evoca la recurrencia de Boecio, en su comentario a la *Isagoge* de Porfirio<sup>6</sup>, al ejemplo de obtención del concepto de línea, análogo a la obtención de los conceptos universales.

3) La tercera posición es la de los que debaten conceptos (*discutiunt intellectus*) y afirman que son conceptos los que se piensan con nombres universales (*eos universalium nominibus censerī confirmant*).

4) La cuarta es la de quienes dijeron que los géneros y las especies son las voces mismas (*voce ipsas genera dicerent esse et species*). Pero, señala Juan, esta opinión ya fue refutada (*iam explosa sententia est*) y desapareció junto con su autor (*cum auctore suo evanuit*). De hecho, la opinión es la de Roscelino de Compiègne, maestro en la Escuela de Santa María de Loches, cuyas lecciones siguió allí Pedro Abelardo, muerto en 1120.

5) La quinta posición es, justamente, la de algunos que siguen las huellas del que postuló las voces, dice Juan, pero se avergüenzan de confesar su filiación. Los universales inhiere solo en los nombres (*solis nominibus inhaerentes*); adscriben universalidad solo a las expresiones (*sermōnes*), no a las cosas (*res*) o a los conceptos (*intellectus*). Posición de su maestro Abelardo. Juan coloca a Abelardo en el camino abierto por Roscelino en la consideración de la índole de los universales: el lenguaje.

La conclusión de Juan es que cada uno se erige en su propio juez, tuerce la letra de cuanto se haya escrito para confirmar su herejía (*haeresin confirmare*), lo que origina las disputas. La cuestión sobre los universales es el tema excluyente. Nadie se aparta de los géneros y las especies. Y aunque uno tratara cualquier otro tema, terminará inevitablemente en la discusión sobre los universales. Como, ilustra Juan, aquel pintor del que habla Horacio<sup>7</sup> que ante los diferentes pedidos que le hacían, solo ofrecía lo que solo sabía pintar, un ciprés. O como aquel Rufo que satiriza Marcial<sup>8</sup> que lo único que hacía era hablar de Nervia. Y si Nervia no existiese, se quedaría mudo.

En síntesis, Juan refiere en el *Policriticus*, respecto de la naturaleza de los universales, dos posiciones realistas immanentes: 1) la del universal como *status* y 2) la del universal como *formae*; una posición conceptualista: 3) la del universal como *intellectus*<sup>9</sup>, y dos posiciones lingüísticas: 4) la del universal como *voce*s y 5) la del universal como *nomina* o *sermōnes*.

<sup>6</sup> Anicii Manlii Severini Boethii *In Isagogen Porphyri Commenta*, edit. G. Schepss-S. Brandt, Vindobonar/Lipsiae, 1906, reed. London, 1966, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 48, I, 11, pp. 164-5.

<sup>7</sup> *Epistola ad Pisones*, 19-20.

<sup>8</sup> *Epigrammata*, I, 68.

<sup>9</sup> Como me ha advertido Carolina Fernández, Juan está dándole un tilde más realista a la dada como segunda teoría que equipara los universales con los entes matemáticos que a la tercera según la cual la universalidad está en los conceptos. Nótese además que en la segunda se refiere el proceso cognoscitivo de abstracción, lo que implica un cierto respaldo que tienen esos conceptos, obtenidos como los conceptos matemáticos, en la realidad. En cambio, en la tercera no hay ninguna referencia al procedimiento de obtención de los conceptos universales.

### 3. Nueva crítica a los maestros y clave de lectura de la *Isagoge*

Los capítulos 17, 18 y 19 del libro II del *Metalogicon* guardan cierta afinidad con el capítulo 12 del libro VII del *Policraticus*. Estos capítulos del *Metalogicon* están dirigidos de lleno contra los dialécticos. Respecto de la didáctica de éstos, dice que la diversidad de las opiniones de los maestros en torno a la naturaleza de los universales lleva a tal confusión que “a menudo se comprende menos por la cantidad de los asuntos que por la dificultad del tema”<sup>10</sup>. Pues los maestros imponen pesadas cargas sobre los tiernos hombros de sus alumnos, a pesar de que a los que se inician en estas disciplinas se les debe un discurso simple, breve y sencillo.

Respecto de los contenidos, dice Juan, todos se declaran aristotélicos. Aunque para tratar de hacer más comprensible Aristóteles, enseñan la doctrina de Platón o alguna falsa opinión que difiere tanto de Aristóteles como de Platón. Además, deducen de la *Isagoge* de Porfirio todas las partes de la filosofía. Y se esfuerzan por resolver un asunto profundísimo, el de la naturaleza de los universales, aún en contra de la opinión del propio Porfirio. Porfirio, de hecho, se desentendiende de expedirse sobre los universales de otro modo que no sea el lógico<sup>11</sup>.

En el capítulo antes citado del *Policraticus* Juan ofrece su clave de interpretación de la obra de Porfirio. Establece dos diferentes tipos de lectura según la índole de los textos. En los textos sagrados, ya que fueron escritos, dice, con el dedo del Espíritu Santo, hasta cada tilde está lleno de misterios<sup>12</sup>. Por ello, las interpretaciones son inagotables. Una lectura literal de los mismos solo dará el sentido superficial. La alegórica servirá para edificar la fe. La tropológica para reafirmar las costumbres. Y la anagógica para elevar el alma. En cambio, cuando se trate de textos atinentes a las artes liberales, asevera Juan, yerra quien no se contente con el sentido literal y quien saque de su contexto la obra en cuestión. Entonces respecto del *Porfiriolo*, así mencionado en diminutivo, Juan prefiere separarse de los que pretenden que la *Isagoge* sirva para cualquier parte de la filosofía —idéntico reproche, vimos, les hace a los dialécticos en el *Metalogicon*—. Además, si la *Isagoge* debiera ser leída a la luz de las filosofías de Platón, Aristóteles o Plotino, sería inepta por sí misma. Por ello, concluye, “yo sigo a quien pone en claro la letra y, aclarada la superficie, enseña, por así decir, el sentido histórico”<sup>13</sup>.

El uso del diminutivo “*Porfiriolus*” encierra dos significados que, por lo demás, son los más usuales del diminutivo latino. Uno despectivo, por cuanto los dialécticos pretenden extraer de la *Isagoge* más de lo que la *Isagoge* puede ofrecer. El otro, el de algo modesto, que se corresponde con la justa apreciación de la *Isagoge* que propone Juan, su sentido histórico (*sensus historicus*): la *Isagoge*

<sup>10</sup> [...] *saepe minus intellecti sint ob rerum multitudinem quam ob difficultatem.*

<sup>11</sup> Porphyrii *op. cit.*, p. 1.

<sup>12</sup> Son muchos los lugares de sus obras en los que Juan parafrasea textos de la tradición y que el lector culto debería descubrir, aquí p. e. exagera el pasaje de Jerónimo, *Epistola LVII Ad Pammachium*, 5, P.L. 22, 571A, en donde se afirma que en las Escrituras incluso el orden de las palabras hace al misterio.

<sup>13</sup> [...] *ego siquidem illum sequar, qui litteram aperit, et quasi superficie patefacta, sensum, ut ita dicam, historicum docet.*

debe ser leída por sí misma y según su intención, esto es, como una simple introducción, de carácter lógico, a las categorías de Aristóteles.

En el capítulo 1 del libro III del *Metalogicon* Juan vuelve sobre su lectura de la *Isagoge*. Insiste sobre una lección de fácil y sencilla comprensión y en este sentido hace justicia, para estar en paz con sus seguidores (*ut pace suorum loquar*), con su maestro el peripatético palatino quien, dice Juan, “prefería instruir y hacer progresar a sus discípulos en cosas elementales antes que ser, en gravedad, el más oscuro de los filósofos”<sup>14</sup>.

#### 4. Posiciones en torno a la naturaleza de los universales según *Metalogicon* II, 17

En la segunda parte del capítulo 17 del libro II del *Metalogicon*, Juan pasa revista de los sostenedores de nueve tesis sobre la naturaleza de los universales que identifica, aunque no en todos los casos, con sus respectivos autores.

1) La primera se corresponde con la cuarta del *Policriticus*. Afirma que los universales son *voces*. Juan acota que esta opinión junto con Roscelino, su autor, ya casi desapareció del todo (*licet haec opinio cum Roscelino suo fere omnino iam evanuerit*). No aclara el “casi”, pero según el *Policriticus*, vimos, los abelardianos se enmarcarían en el nuevo camino que abrió Roscelino entre los peripatéticos.

2) La segunda se corresponde con la quinta del *Policriticus*. Considera que los universales son *sermones*. En esta opinión, dice Juan, quedó atrapado (*deprehensus est*) nuestro peripatético palatino Abelardo, quien dejó muchos discípulos y todavía hoy tiene seguidores. A éstos, aunque sean amigos suyos, Juan les reprocha que desvíen (*detorqueant*) hacia ellos cuanto se haya escrito al respecto. Y termina resaltando la posición antirealista y la decisión por los *sermones* como el lugar cabal de la universalidad con la afirmación de que, para ellos, es monstruoso sostener que una cosa (*res*) se predique de otra cosa (*res*), aunque Aristóteles sea el autor de tal monstruosidad. La afirmación rememora la crítica de Abelardo, según la cual una cosa no puede ser predicado lógico de otra cosa y con referencia al pasaje del *De interpretatione* aristotélico que en versión de Boecio –la que lee Abelardo– dice: “Porque una de estas cosas son universales, otras, en cambio, singulares, llamo universal a lo que es apto para ser predicado de muchos [...]”<sup>15</sup>.

3) La tercera posición del *Metalogicon* equivale también a la tercera de las referidas en el *Policriticus*. Sostiene que los universales son solamente conceptos (*dumtaxat intellectus*) o nociones (*notiones*). Una noción, aclara Juan, es la concepción de una cosa (*cognitio rei*) cuya forma fue percibida con anterioridad. Es un concepción simple del ánimo (*cognitio simplex animi*), obtenida por abs-

<sup>14</sup> [...] *malens instruere et promovere suos in puerilibus, quam in gravitate philosophorum esse obscurior*. Sobre las referencias de Juan a su maestro, F. Lejeune, “Pierre Abélard et Jean de Salisburie. *Metalogicon*, 2, 10”, *Pierre Abélard à l'aube des Universités*. Actes de la Conférence internationale de Nantes, J. Jolivet (dir.), Presses Universitaires de Rennes, 2001, pp. 247-260.

<sup>15</sup> *Quoniam autem haec quidem rerum sunt universalia, illa vero singularia; dico autem universale quod de pluribus natum est praedicari [...]*. B. Geyer, Peter Abaelards, *Philosophische Schriften, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i, Westfalia, 1919. Heft 1: Die Glossen zu Porphyrius, p. 9.

tracción. Y termina refiriendo que sus sostenedores esgrimen la autoridad de Cicerón y Boecio que afirman que Aristóteles es de esa opinión. Boecio da una definición análoga a la que trae Juan: “una noción es un cierto concepto, una concepción simple de la mente”<sup>16</sup>.

De aquí en más, Juan pasa a referir las posiciones realistas, las de aquellos que sostienen que los universales inhiere en las cosas (*rebus inhaerent*). Las cuales, acota, son muchas y variadas.

4) La cuarta es atribuida a Walter de Mortagne, obispo de Laón, muerto en 1174. Los universales son estados (*status*) en los individuos. Esta consideración tuvo sus seguidores, pero hoy, dice Juan, nadie la sostiene. Con todo, notemos que coincide con aquella primera del *Policraticus*. Los universales existentes son uno en número, sustanciales en los individuos, esencias unidas a los singulares. Según esta consideración, los diferentes peldaños de la *scala predicamentalis* de Porfirio conformarían una multiplicidad de capas o estados ontológicos en todos y cada uno de los individuos. Así, ‘x’ individuo, ‘Platón’ por caso, en cuanto ‘Platón’ es individuo, en cuanto hombre es especie especialísima, en cuanto animal es género subalterno, en cuanto sustancia es género generalísimo.

5) La quinta<sup>17</sup> posición pertenece a aquel que sigue a Bernardo, ilustrísimo maestro de la escuela de Chartres, muerto en 1129, y que trata de imitar a Platón. Los universales son ideas (*ideae*). Juan caracteriza estos universales de acuerdo con las autoridades que estos realistas esgrimían: Séneca, Agustín y Boecio. Así, las ideas son el modelo eterno (*exemplar aeternum*) de todo lo que surge por naturaleza. Frente a la realidad en constante cambio, las ideas no se corrompen, son inmutables y, por tanto, deben ser consideradas como los verdaderos universales. Esta caracterización de las ideas platónicas frente a la naturaleza deviniente está en Séneca<sup>18</sup>. Por ello, sigue Juan, según los discípulos de Bernardo, las cosas singulares son indignas de ser denominadas con un infinitivo (*verbum substantivum*), ya que están en permanente cambio y no se quedan esperando su apelación (*res singulae verbi substantivi nuncupatione creduntur indignae, cum nequaquam stent, et fugiant nec expectent appellationem*). Mientras los diferentes accidentes verbales, modos, tiempos, voces, personas y número, mientan la realidad cambiante, el infinitivo sin ningún tipo de accidentes hace lo propio con las ideas. Por ello, citando a Boecio<sup>19</sup>, son el ser (*esse*) que no se extiende ni se retrae, sino que siempre está quieto, en guardia por su propia naturaleza. En cambio, los cuerpos están sujetos a cantidades, cualidades, relaciones, lugar, tiempo y condiciones. Las ideas son las razones primigenias de

<sup>16</sup> “[...] *notio uero intellectus est quidam et simplex mentis conceptio* [...]. Boethii *In Topica Ciceronis*, P. L. 64, 1106A.

<sup>17</sup> El texto latino dice *ille*, y antes, la cuarta opinión fue introducida por *hic*. Juan cambia los pronombres con los que enumera las posiciones, ya que para las tres primeras venía usando *alius*. En la edición inglesa de McGarry hay, a nuestro juicio, un error de interpretación. Pues considera que *ille* hace referencia a Walter, aludido en la cuarta tesis, y McGarry aclara en nota 284, p. 113: “evidently Walter of Mortagne, who apparently was subsequently converted to the opinion of Plato and Bernard of Chartres”. Digamos que *hic* e *ille*, así en correlación, son una forma de enumeración clásica (cf. p. e. Horacio, *Odas*, I, 1, vv. 7 y 9; Persio, V, vv. 54-7, por citar dos de los poetas romanos que Juan más refiere), enumeración que Juan como buen latinista y romanista debía conocer.

<sup>18</sup> *Epistolae morales ad Lucilium*, VI, 58, 22-23.

<sup>19</sup> *Institutio arithmetica*, I, 1, P.L. 63, 1080D.

todas las cosas (*rerum primaevae omnium rationes*). Y, de acuerdo con Agustín<sup>20</sup>, son siempre existentes en un número fijo. Juan acota que es algo grande y notable (*magnum et notum*) lo que estos prometen a los filósofos que quieran contemplar las cosas más altas. Pero, sigue, se han equivocado al tratar de conciliar a Platón con Aristóteles. Pues según el mismo Boecio y muchos autores, dice Juan, esta consideración sobre los universales está lejos de la opinión de Aristóteles. E incluso el mismo Aristóteles lo hace notar en sus libros. Así pues, Bernardo y sus seguidores, remata, “trabajaron en vano para reconciliar muertos que, mientras vivieron, disintieron”<sup>21</sup>.

6) La sexta posición pertenece a los que pretenden explicar Aristóteles de acuerdo con Gilberto de la Porrée, obispo de Poitiers, muerto en 1154. Los universales son formas nativas (*formae nativae*)<sup>22</sup>. Las *formae nativae* son un ejemplo original (*originale exemplum*) inherente en las cosas creadas y que se halla respecto de la idea (*idea*) de la mente divina creadora, como un ejemplo respecto del ejemplar (*ut exemplum ad exemplar*). Esta distinción, Juan no lo dice, se encuentra en Séneca<sup>23</sup>. Una de las acepciones que da Séneca del ser según Platón es el de *idos*, el *exemplum*, que es el reflejo, en la cosa, de la *idea*, el *exemplar*. Y sigue Juan, en las cosas esos ejemplos o formas son sensibles y particulares y en el entendimiento, por abstracción, son incorpóreos y universales. Lo que recuerda la naturaleza anfibia con la que Boecio<sup>24</sup> caracteriza al universal: sensible en los individuos-conceptual en la mente. A partir de esa distinción boeciana y por el hecho de que se equiparen los universales a *formae*, esta consideración podría asimilarse a la segunda del *Policriticus*, aunque aquí en el *Metalogicon* no se compara esas formas con los entes matemáticos.

7) La séptima posición pertenece a los seguidores de Joscelín, obispo de Soissons, muerto en 1151. Los universales consisten en cosas reunidas (*res collectae*) en algo único (*in unum*), esto es, en un universal, por caso, una especie que las subsume<sup>25</sup>. Y quitan toda universalidad de las cosas singulares tomadas aisladamente. Pero, agrega Juan, cuando, detentando esta posición,

<sup>20</sup> *De libero arbitrio*, II, 17, P.L. 32, 1265A.

<sup>21</sup> [...] *laborasse in vanum ut reconciliarent mortuos qui, quandiu in vita licuit, dissenserunt.*

<sup>22</sup> Carolina Fernández me señaló que el realismo de estas *formae nativae* de Gilberto de la Porrée parece una suerte de inmanentización del ejemplarismo en el sentido de que el universal es algo que está “en lugar de” los individuos. En ello resuena la noción significativa del universal según Guillermo de Ockham, aunque, de hecho, no desarrollada como lo hará Guillermo. Esta descripción que trae Juan de las *formae nativae* podría contrastarse con la postura del realismo de la escuela porretana, justamente, que entiende el universal como conformidad de los individuos entre sí y por sus partes. Así el anónimo *Summa Zwetlensis* I, 18 dice: “Toda identidad de naturaleza o de género consiste en una conformidad. Y la conformidad de las naturalezas singulares es la plena semejanza que hace que Sócrates y Platón se digan naturalmente semejantes por las humanidades singulares que conforman como semejante uno con el otro”. La fuente de esta teoría sería Dionisio pseudo Areopagita (cf. A. de Libera, *La Querelle des Universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996, pp. 173-4).

<sup>23</sup> *Op. cit.*, VI, 58, 21.

<sup>24</sup> *Ut supra*, nota 6, p. 166.

<sup>25</sup> C. Fernández me apuntó que la teoría del universal como *res in unum collectae* de Joscelín de Soissons tendrá eco en las formas de realismo tenue del siglo XIII que considerarán al universal como realidad extramental en cuanto conjunto de individuos pasados, presentes y futuros.



tienen que interpretar a las autoridades se quedan con la boca abierta ante una letra denigrante.

8) La octava posición es sostenida por alguien a quien no menciona y que por desconocimiento del latín recurre a un neologismo para designar la naturaleza de los universales. Los universales son *maneries* de las cosas. Juan dice desconocer de dónde se sacó ese término, si de la lista de palabras abstrusas o de la lengua de los doctores modernos, y tampoco dice entender qué se quiere significar con ello, a no ser lo mismo que Joscelín, esto es, las *res in unum collectae* o una cosa universal (*res universalis*) que, con todo, se resiste a tal nombre. Pues, termina, *maneries* puede interpretarse de dos maneras o bien como el número de las cosas (*rerum numerus*) o bien como el estado en el que la cosa permanece como es (*status in quo talis permanet res*).

9) La novena posición, por último, atañe a quien, sin identificarlo, considera que los universales son los estados de las cosas (*rerum status*), sin más.

Hay, pues, cinco tesis sobre la naturaleza de los universales en el *Policraticus* y nueve en el *Metalogicon*. En el *Metalogicon* Juan agrega cuatro en la lista de las posiciones realistas, a saber, las tesis de los universales como *ideae*, *res collectae*, *maneries* y *rerum status* que no menciona en el *Policraticus*. Quizás ello se deba a la índole de sendos capítulos. El VII, 12 del *Policraticus* se inserta entre los capítulos en los que Juan trata de su propedéutica para la lectura de textos filosóficos. Las cinco tesis vienen a ilustrar la crítica hacia aquellos que con poco conocimiento se vanaglorian ante los indoctos. El II, 17 del *Metalogicon*, en cambio, está de lleno dirigido a mostrar la anarquía de las opiniones de los dialécticos. A su vez, el orden de presentación de las tesis es inverso: en el *Policraticus* va del realismo al nominalismo y en el *Metalogicon*, del nominalismo al realismo. En el *Policraticus* quizás comience Juan con la tesis del *status* porque inmediatamente antes había referido a su joven descubridor. Las posiciones están ordenadas según un criterio de mayor a menor intensidad realista: *status*, *formae*, *intellectus*, *voces*, *nomina*. En el *Metalogicon* hay un tríptico presentado de menor a mayor intensidad realista: nominalismo (*voces*, *sermones*), conceptualismo (*intellectus*), realismo (*status*, *ideae*, *formae*, *res collectae*, *maneries*, *rerum status*). Dentro del nominalismo, al colocar primero la tesis de Roscelino y después la de Abelardo, Juan podría haber seguido el criterio de filiación explicitado en el *Policraticus*. Y dentro del realismo no encontramos ningún tipo de criterio en el ordenamiento. Quizás esa sucesión de tesis realistas responda a un motivo efectista: remarcar la multiplicidad y variedad de las mismas, cosa que realiza Juan precisamente antes de introducirlas.

A su vez, Juan no hace una crítica puntual sobre cada una de estas opiniones, sino más bien una de conjunto. Las disputas versan más sobre la denominación de la cosa que sobre la cosa misma. Los maestros condenan mutuamente los términos utilizados antes que el sentido de esos términos. En el *Entheticus*, v. 164, dice, con alusión a Horacio<sup>26</sup>, que una discusión sobre términos es una "discusión por el pelo de la cabra" (*litem lana caprina*), esto es, un sin sentido.

<sup>26</sup> *Epistolae*, I, 18, 15. Hay traducción castellana del *Entheticus* antecediendo la versión del *Policraticus* de M. A. Ladero citada en nota 3. Ediciones críticas del texto: R. E. Pepin, "The *Entheticus* of John of Salisbury, a critical text", *Traditio*, 31 (1975), pp. 127-193. *Entheticus Maior et Minor*, ed. & trad. J. van Laarhoven, Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 17), Leiden, 1987, 3 vols.

## 5. El universal como *maneries*

Juan tiene por incierto (*incertum habeo*) qué se quiere significar con *maneries*. Desconoce el origen del término. Y da dos interpretaciones posibles, como señalamos, o bien es el *numerus rerum* o bien el *status in quo talis permanet res*. El *numerus rerum* lo equipara a las *res in unum collectae* de Joscelín de Soissons. El *status* es lo permanente en la cosa, lo que no cambia. El universal como *maneries* también es presentado sin más como una variante del vocismo de Roscelino en el tratado *De generibus et speciebus* que Cousin<sup>27</sup> atribuía a Abelardo y que hoy algunos adjudican a Joscelín de Soissons. Pero Juan está adscribiendo esta posición del universal como *maneries* dentro del realismo, no del nominalismo.

Se hace derivar de la palabra *maneries* la francesa “manière”, “manera” en castellano. En latín medieval hay testimonios del uso de *maneries* como “manera”, “modo”, “forma”: *novas nocendi maneries* (“nuevas formas de hacer daño”, *Epistola Gregorii IX*. PP. ann. 1228. apud Marten. tom. 1. Anecd. col. 948), “*pictae galeae sint tali modo et manerie*” (“los cascos han sido pintados de tal modo y manera”, Sanutus lib. 2. part. 4. cap. 24). Pero también se relaciona “manière” y “manera” más “maniera” en italiano, “maneira” en portugués, “manner” en inglés, “Manier” en alemán, con *manuaria*, derivado de *manus*, usado en el latín vulgar y en el bajo latín con dos acepciones según el glosario de Du Cange: un tipo de artefacto o utensilio, sinónimo de *ferramentum* y un tipo de recaudación o impuesto, *genus exactionis*.

Dumitriu<sup>28</sup> trae a colación una cita que atribuye al canonista Huguccio, autor de una *Summa Decretorum* y muerto en 1212, que define la *species* como *rerum maneries*: “*Species dicitur rerum maneries, secundum quod dicitur, herba huius speciei, id est, maneriei, crescit in horto meo*” (“La especie es llamada *maneries* de las cosas, de acuerdo con lo cual se dice una hierba de esta especie, esto es, *maneries*, crece en mi huerto”)<sup>29</sup>. Lo cual avalaría la acepción sinónímica entre *species* y *maneries*, pero no aclara esta índole del universal como *maneries* que Juan no entiende.

Recientemente Agamben<sup>30</sup> abordó el tema. Agamben remarca que hasta ahora el sentido de *maneries* no se ha descubierto y que Juan da pie para interpretarlo como permanencia cuando dice que una lectura posible de tal término es que se entienda el *status quo res permanet*. Entonces, se pregunta Agamben, por qué algunos autores introdujeron junto con “*genus*” o “*species*” una tercera figura, la de “*maneries*”. Y trae a colación la misma cita que Dumitriu pero se la atribuye no a Huguccio el decretalista, sino a Ricoverus

<sup>27</sup> V. Cousin, *Oeuvres inédites d'Abelard*, Collection de documents inédits sur l'histoire de France, IIe. série, Paris, 1836, p. 525, y A. Thompson, “The Debate on Universals before Peter Abelard”, *Journal of the History of Philosophy*, XXXIII, 3, 1995, pp. 409-29, p. 424.

<sup>28</sup> A. Dumitriu, *History of Logic*, Tunbridge Wells, Abacus, 1977, p. 65.

<sup>29</sup> El Du Cange trae otra cita análoga a esa: “*In eodem etiam viridario omnis herbarum et arborum maneries habebatur*” (“En el mismo vivero había toda una *maneries* de hierbas y árboles”), *Chron. Pipini* apud Murator. tom. 9. col. 706.

<sup>30</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino, G. Einaudi, 1990; reed. Torino, Bollati Boringhieri, 2001. Hay traducción castellana: *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996.

Hugución, uno de los siete fundadores de la *Ordo Fratrum Servorum Sanctae Mariae*, hacia 1233.

Para Agamben *maneries* refiere no una generalidad ni una particularidad, sino “una singularidad ejemplar o un múltiple ejemplar”. Según él, *maneries* consiste en lo que los lógicos llamaban *demonstratio ad intellectum*. Con tal demostración se pretendía mostrar una cosa, pero significar otra. La *maneries* no es *genus* ni *species* ni el individuo, sino un ejemplar, una singularidad cualquiera que es entendida como ejemplar. Así pues, *maneries* no derivaría de *manere* ni de *manuaria*, sino de *manare*, “surgir”. No se trata de una esencia ni de una existencia, sino, dice, de una *maniera sorgiva* (“manera manantial”). Es un modo del ser propio que aún siendo singular y no indiferente, es múltiple y vale por todos.

Esta modalidad surgente, además, permite una suerte de conexión entre la ontología y la ética. Pues solo el ser que se presupone así, que no es ni esencial ni necesario, se está continuamente generando según su propia manera. Este uso de sí, insiste Agamben, debe ser pensado como un hábito, como un *ethos*. Uno se genera según su propia manera de ser. Por ello los griegos, confirma Agamben, hablaban del *ethos* como una segunda *physis*. Es el lugar de la singularidad, pero que no determina al individuo como una esencia, sino como una impropiedad. Justamente esta impropiedad es lo que lo hace *maneries*. La impropiedad es apropiada como su único ser que, sin embargo, no le pertenece, sino que es común.

## 6. *Status quaestionis*

Juan no menciona a Guillermo de Champeaux, maestro en Notre Dame de París y fundador de la Escuela de San Víctor, muerto en 1121 –sí lo citará más adelante en *Metalogicon* III, 9, al analizar los tópicos aristotélicos–, ni a sus posiciones sobre la naturaleza de los universales al menos en los términos en los que las conocemos por las críticas de Abelardo, a saber, la *identitas secundum essentiam* y, según Abelardo como corrección de esa, la *identitas secundum indifferentiam*<sup>31</sup>. Las cuales bien podrían haber ocupado un lugar dentro del realismo no trascendental immanente. Si tomamos en cuenta las descripciones que hace Abelardo<sup>32</sup> de ambas teorías de Guillermo, hay entre esas y la del *status* de Walter una cierta afinidad. Pues si las *formae inferiores* o *accidentes*, de los que habla Abelardo en su crítica a Guillermo, se equipararan a los *diversi status*, esto es, a las diferencias específicas que, al inherir en el generalísimo, constituyen los géneros subalternos y la especie especialísima, ese *genus generalissimum* de la teoría del *status* se podría entender *per se* como la *essentia* de Guillermo, sea la *una & communis* sea la *indifferens*. Además en muchos escritos preabelardianos, digamos, se presenta la teoría del *status* y la de la *indifferentia* de manera indistinta y hasta ambiguamente<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Petri Abaelardi *Historia calamitatum*, P. L. 178, 119B.

<sup>32</sup> *Logica ingredientibus*, p. 10 y ss. y p. 13 y ss. y *Logica nostrorum petitioni superiorum*, p. 505 y ss., ed. cit. de B. Geyer.

<sup>33</sup> Un destacado análisis al respecto sobre textos preabelardianos ha sido llevado a cabo por A. Thompson (*art. cit.*). Thompson remarca que la historiografía medieval ha tematizado la cuestión de los universales a partir de la obra de Abelardo. La concepción predominante, hasta por lo menos la segunda mitad del siglo XX, consiste en una suerte

Por otra parte, como Juan dice que estas posiciones no son todas, sino casi todas, podría pensarse que su decisión de ejemplificar con un realismo inmanente fuerte, como la teoría del *status* de Walter antes que la de la *essentia* de Guillermo, obedece a un criterio cronológico. Justamente tanto en el *Policraticus* como en el *Metalogicon* habla de los maestros *moderni*, o sea, contemporáneos suyos, y Walter aún enseñaba en el momento en que Juan escribe estas obras, pero Guillermo había muerto 34 años antes y sus lecciones sobre el tema en cuestión databan de unos 47 años atrás, pues en 1108 Guillermo ya había dejado de dar sus clases en Notre Dame de París.

Ahora bien, una vez que expuso las principales posiciones de los maestros sobre la naturaleza de los universales, Juan dice que no hace a su propósito anotar las opiniones o errores de cada uno (*singulorum opiniones vel errores*). Sería largo, afirma, porque "hay tantas opiniones, casi cuantos hombres" (*fere quot homines, tot sententiae*). El agregado de "casi" en la famosa cita de Terencio<sup>34</sup> corre por cuenta de Juan, ya que, aclara, nadie o algún caso excepcional sigue los pasos de su maestro. La causa, encuentra Juan, es que cada uno busca su propia fama. Cada uno discute con su maestro y se expondrá, por supuesto, a las críticas de sus discípulos. Y aunque Juan es consciente de que está sometido a la misma ley, decide dar su opinión sobre la cuestión. En rigor, Juan, en *Metalogicon* II, 20, pretende establecer el correcto parecer de Aristóteles sobre los universales contra los dialécticos de los cuales había dicho que todos se decían aristotélicos y que, sin embargo, tergiversaban el pensamiento del estagirita. Juan no suscribe ninguna de las opiniones apuntadas, antes bien hace su propia consideración. Por cierto, el análisis de los universales en las obras de Juan ha sido atendido desde diferentes puntos de vista, cuando no fue tenido en cuenta sino como meramente historiográfico<sup>35</sup>. Pero más allá de

---

de superación, a la manera hegeliana por parte de Abelardo, de dos tesis antitéticas, la nominalista de Roscelino y la realista de Guillermo. Y otras opiniones preabelardianas, por cuanto han llegado fragmentadas e incluso de manera incoherente, se pretende tornarlas inteligibles a partir de la obra de Abelardo. Él propone la necesidad de estudiar los muchos manuscritos sobre el tema, anónimos o de autoría difícil y algunos todavía inéditos, en los que cree es dable una crítica al realismo, pero que los maestros con una postura antirealista no tienen un método ni una terminología precisa para salir airosos.

<sup>34</sup> *Formio* 454.

<sup>35</sup> Entre los principales manuales, C. Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. II, Leipzig, 1861) lo considera un ecléctico ciceroniano. E. Gilson (*La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1952), un aristotélico. A. Dumitriu (*op. cit.*) solo resume las posiciones de los maestros que Juan refiere. W. & M. Kneale (*The development of logic*, Oxford, 1961) recogen las críticas a los dialécticos. A. de Libera (*op. cit.*) no lo toma en cuenta. Para C. C. J. Webb (*John of Salisbury*, London, 1932) Juan es netamente un aristotélico. M. Dal Pra (*Giovanni di Salisbury*, Milano, 1951) lo enrola en el probabilismo académico. Y de los trabajos específicos, L. Denis ("La question des universaux d'après Jean de Salisbury", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XV, 1927, pp. 425-434) realza el aporte de Juan a la gnoseología de corte aristotélico que perfeccionará Tomás de Aquino. B. Hendley ("John of Salisbury and the Problem of Universals", *Journal of the History of Philosophy*, 8, 3, 1970, pp. 289-302) destaca cierta originalidad, respecto del Aristóteles que Juan conoce, en su planteo gnoseológico; para ello especifica los sentidos de *natura* en el *Metalogicon* y caracteriza a *genera & species* como instrumentos para el conocimiento de la realidad. C. Raña Dafonte ("El tema de los universales en Juan de Salisbury", *Revista española de Filosofía Medieval*, 6, 1999, pp. 233-239) se ajusta a las afirmaciones de E. Gilson respecto del aristotelismo en Juan. Y Ch. S. Peirce

la enumeración que hace de las posiciones en torno a la naturaleza de los universales de los maestros parisinos del siglo XII, Juan trae una original interpretación de los universales como ficciones de la razón (*figmenta rationis*).

## 7. Resumen de las posiciones sobre la naturaleza de los universales

Tenemos, por tanto, según Juan, tres posiciones no realistas: dos nominalistas, la de Roscelino, la del *universale in voce*, los universales son *voces*, y la de Abelardo, la del *universale in nomine*, los universales son *nomina* o *sermones*; y una conceptualista o aristotélica, la del *universale in intellectu* o *post rem*, los universales son *intellectus*, según la autoridad de Boecio.

Respecto del realismo, está evidentemente la posición trascendental o platónica, la del *universale ante rem*, los universales son *ideae* de la mente divina, según Bernardo de Chartres, y para el realismo no trascendental correría aquella afirmación de Juan respecto de que se está discutiendo una pura cuestión terminológica.

De un lado, tenemos un realismo inmanente, *universale in re*. Primero, los universales son *status*, según Walter de Mortagne. Segundo, los universales son *formae natae*, según Gilberto de la Porrée. Tercero, los universales son *rerum status*. De hecho, Juan no trae más datos sobre la última posición dada casi como, digamos, de pasada. Al enumerarla aparte, parecería estar distinguiéndola de los *diversi status* que, según Walter de Mortagne, cada cosa individual conlleva y que Walter identifica con la *scala* de Porfirio<sup>36</sup>.

De otro lado tenemos un realismo comanente, dándole al infijo *co-* la idea de asociación o de conjunto, *universale cum rebus*. Los universales son *res in unum collectae*, según Joscelín de Soissons. Esta separación que hacemos, en el realismo no trascendental, entre uno inmanente y otro comanente tiene apoyo en el mismo texto de Juan. Ya que lucubrando sobre qué se quiere significar con el universal como *maneries*, dice que no ve otra cosa que no sea o bien una *res universalis* o bien una *collectio rerum*.

---

rotula la posición de Juan sobre los universales, como también la de su maestro Abelardo, como un "nominalismo platónico" (platonistic nominalism) (*Collected Papers*, v. VIII, Cambridge, 1958). Justamente al respecto, Christophe Grellard (De l'archétype à la fiction: L'ambivalence de l'idée chez Jean de Salisbury", inédito, facilitado por el autor), hace un excelente análisis de las consideraciones sobre la tesis platónica de los universales como ideas en las obras de Juan y de su propia posición (escéptica) del universal como ficción a fin de establecer las condiciones bajo las cuales la caracterización de Peirce debe aceptarse.

<sup>36</sup> Respecto de esta posición como *rerum status* apenas solo señalada por Juan, A. Thompson (*art. cit.*, p. 423) refiere que otro autor, además de Walter, que utiliza *status* o *indifferentia* para caracterizar a los universales es el anónimo del manuscrito 17.813 de la Biblioteca Nacional de París, publicado por B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, París, 1890-93, p. 313. Y escuetamente agrega que el universal como *status* no refiere otra cosa más allá del individuo. En el texto de Juan no queda claro en qué se diferencia esta teoría del *rerum status* de la anteriormente mencionada del *status* de Walter de Mortagne. Evidentemente, como me ha señalado C. Fernández, la noción de *status*, en la época, era muy difundida y usada con diferentes significados. Téngase en cuenta que también Pedro Abelardo hace uso de ella aunque no en un sentido sustancialista, sino como causa de imposición de los términos universales del lado de la realidad (*cf. Logica ingredientibus*, pp. 19-20, ed. cit. de B. Geyer).

Y, finalmente, está el realismo no manente, sino emanante, *universale ex re*: el universal emana de cada individuo, cada individuo es uno (*res*) y común (*maneries*). Pero esta es la lectura de Agamben. Agamben encuadra su interpretación de *maneries* en su consideración del *essere qualunque*, que propone como categoría para la comprensión de la realidad política emergente. El *essere qualunque* es el individuo considerado no por sus atributos propios ni por su pertenencia a una especie, sino por ser tal cual. Es la unión de particularidad y universalidad, la unión de trascendencia e immanencia. Por lo pronto, digamos nosotros dos cosas contra la tesis de Agamben: 1) que es muy difícil sostener filológicamente que *maneries* derive de *manare* y 2) que esa lectura propuesta por Agamben contraviene un aspecto fundamental de la mentalidad medieval, el de que las cosas y los individuos se entienden y definen por su pertenencia a una instancia superior que los subsume y les da sentido. Esquemáticamente:

no realismo	nominalista	<i>in voce</i>		<i>voces</i>	Roscelino	<i>Pol. 4=Met. 1</i>
		<i>in nomine</i>		<i>nomina</i> ( <i>sermones</i> )	Abelardo	<i>Pol. 5=Met. 2</i>
	conceptualista	<i>in intellectu (post rem)</i>		<i>intellectus</i> ( <i>conceptiones, notiones</i> )	Boecio	<i>Pol. 3=Met. 3</i>
realismo	trascendental	<i>ante rem</i>		<i>ideae</i>	Bernardo	<i>Met. 5</i>
	no trascendental	inmanente	<i>in re</i>	<i>status</i>	Walter	<i>Pol. 1=Met. 4</i>
				<i>formae</i>	Gilberto	<i>Pol. 2=Met. 6</i>
				<i>nativae</i>		
				<i>rerum status</i>	?	<i>Met. 9</i>
		comanente	<i>cum rebus</i>	<i>res in unum collectae</i>	Joscelín	<i>Met. 7</i>
	emanante	<i>ex re</i>	<i>maneries</i>	?	<i>Met. 8</i>	

#### ABSTRACT

In this paper we summarize the critiques to the masters of dialectic and their nine opinions concern of the nature of universals according to John of Salisbury's *Policraticus*, VII, 12 and *Metalogicon*, II, 17-19. We establish their sources and recount Agamben's interpretation of universals as *maneries*.