

CARLOS SARRATE GARCIA

DE OCKHAM A BURIDAN: UN DEBATE HISTORIOGRAFICO
SOBRE LA LITERALIDAD EN PARIS

La discusión historiográfica

El 29 de diciembre de 1340 la Facultad de Artes de la Universidad de París emite un estatuto que tradicionalmente se ha interpretado como «anti-ockhamista». El año anterior la Universidad se había pronunciado con otro que prohibía *doctrinam dogmatizare* refiriéndose a las enseñanzas de Guillermo de Ockham. Ciertamente, también ahora, al final del documento del 40, tras las cláusulas de prohibiciones se cita a Ockham. Estos textos, cuyas líneas nos traen ecos de una vieja polémica en torno al sentido literal de las palabras y que sugieren una fuerte discusión sobre la legitimidad de ciertos procedimientos exegéticos, han sido capaces de levantar en el siglo XX, ellos mismos, un debate historiográfico sobre el sentido de su mensaje, las condiciones de su aparición, los destinatarios de su admonición.

Por ejemplo, se había supuesto, por los documentos del Cartulario de la Universidad, que Johannes Buridanus era en ese momento el rector de Artes y que, como tal, estampa su firma en el documento. Pero, y en eso está la perplejidad, siempre se ha declarado a Buridán un decidido ockhamista. Uno de los asuntos que ha merecido más la atención de los historiadores referente a la vida y doctrina de Buridán, maestro de Artes en París y rector también en 1328, es precisamente su extraña vinculación a ese estatuto: ¿Cómo articular su ockhamismo con su autoría en declaraciones anti-ockhamistas? He ahí un primer quebradero de cabeza historiográfico. ¿Cuál es la práctica perniciosa del ockhamismo? De un modo más nuclear este tema merece ser tratado en detalle porque, sobre todo, el «ockhamismo» que se ataca se ha vinculado a la práctica escolástica de una lectura en clase basada en la pura literalidad del texto que acostumbra a suscitar acalorados debates.¹

1. DENIFLE, H. y CHATELAIN, A. (eds.): *Chartularium Universitatis Parisiensis. 4 Vols.*, Paris, 1889-1897 [=en adelante CUP], t. II, p. 505 s. n° 1042 : STATUTUM FACULTATIS ARTIUM DE REPROBATIONE QUORUNDAM ERRORUM OCKANICORUM 1340 Dec. 29 Parisiis

Universis presentes litteras inspecturis omnes et singuli magistri actu regentes Parisius in artium facultate salutem in Domino. Erroribus obviare, quantum potest, unusquisque tenetur et viam omnimode ad eos praecludere, maxime cum ex hiis possit agnitio veritatis occultari. Verum quia ad nostram noviter pervenerit notitiam, quod nonnulli in nostra artium facultate quorundam astutiis perniciosis adhaerentes, fundati non

En la primera cláusula, el estatuto prohíbe que se diga que una proposición es falsa *de virtute sermonis* si se piensa que es verdadera según la intención del autor; y en la segunda prohíbe que sólo se tenga en cuenta la *suppositio personalis* de los términos si se dice que es falsa. Es obligado decir dos palabras sobre los tecnicismos: la *suppositio* de un término es la propiedad que tiene éste de estar en lugar de una cosa, y Ockham matizará con extremo cuidado que tal propiedad no se da si el término no está dentro de la proposición. La *suppositio personalis* se da cuando el término está tomado significativamente y en lugar de las cosas reales. Se opone a la *suppositio materialis*, que es cuando el término está en lugar de la propia materialidad del signo

supra firmam petram, cupientes plus sapere quam oporteat, quaedam minus sana nituntur seminare, ex quibus errores intolerabiles nedum circa philosophiam, sed et circa divinam Scripturam, possent contingere in futurum: hinc est, quod huic morbo tam pestifero remediare cupientes eorum fundamenta prophana et errores, prout potuimus, collegimus, statuentes circa illa per hunc modum:

[1] *Videlicet quod nulli magistri, baccalarii vel scolares in artium facultate legentes Parisius audeant aliquam propositionem famosam illius actoris cuius librum legunt, dicere simpliciter esse falsam, vel esse falsam de virtute sermonis, si crederint quod actor ponendo illam habuerit verum intellectum; sed vel concedant eam, vel sensum verum dividant a sensu falso, quia pari ratione propositiones Bibliae absoluto sermone essent negandae, quod est periculosum. Et quia sermo non habet virtutem, nisi ex impositione et usu communi actorum vel aliorum, ideo talis est virtus sermonis, qualiter eo actores communiter utuntur et qualem exigit materia, cum sermones sint recipiendi penes materiam subiectam.*

[2] *Item, quod nullus dicat simpliciter vel de virtute sermonis omnem propositionem esse falsam, quae esset falsa secundum suppositionem personalem terminorum, eo quod iste error ducit ad priorem errorem, actores enim saepe utuntur aliis suppositionibus.*

[3] *Item, quod nullus dicat quod nulla propositio sit distinguenda, quoniam hoc ducit ad praedictos errores, quia si discipulus unum propositionis sensum recipit, et doctor alium intellexerit, discipulus falso informabitur, donec propositio distinguatur. Similiter si opponens unum sensum recipiat, et respondens alterum sensum intelligat, disputatio erit ad nomen tantum, si non fiat distinctio.*

[4] *Item, quod nullus dicat propositionem nullam esse concedendam, si non sit vera in eius sensu proprio, quia hoc dicere ducit ad praedictos errores, quia Biblia et actores non semper sermonibus utuntur secundum proprios sensus eorum. Magis igitur oportet in affirmando vel negando sermones ad materiam subiectam attendere, quam ad proprietatem sermonis, disputatio namque ad proprietatem sermonis attendens nullam recipiens propositionem, praeterquam in sensu proprio, non est nisi sophistica disputatio. Disputationes dialecticae et doctrinales, quae ad inquisitionem veritatis intendunt, modicam habent de nominibus sollicitudinem.*

[5] *Item, quod nullus dicat scientiam nullam esse de rebus quae non sunt signa, ide est, quae non sunt termini vel orationes, quoniam in scientiis utimur terminis pro rebus, quas portare non possumus ad disputationem. Ideo scientiam habemus de rebus, licet mediantibus terminis vel orationibus.*

[6] *Item, quod nullus asserat absque distinctione vel expositione, quod Socrates et Plato, vel Deus et creatura nichil sunt*, quoniam verba prima facie male sonant, et quia talis propositio sensum unum habet falsum, videlicet si negatio in hac dictione 'nichil' implicita intelligeret cadere non solum super ens singulariter, sed et supra entia pluraliter.*

[* Nota eds.: Quod et magister Nicolaus de Ultricuria (*infra*, nº 1124) asseruit. Nicolaus anno 1340 Parisiis legebat. Cf. CUP, nº 1041]

Si quis autem contra praemissa, vel aliquod praemissorum attemptare praesumpserit, a nostro consortio ex nunc prout ex tunc resciamus et privamus, rescatum et privatum haberi volumus, salvis in omnibus quae de doctrina Guillelmi dicti Ockam alias statuimus, quae in omnibus et per omnia volumus roboris habere firmitatem. Datum Parisius sub sigillis quatuor nationum, videlicet Gallicorum, Picardorum, Normannorum et Anglicorum, una cum signeto rectoris Universitatis Parisiensis, anno Domini MCCCXL, die veneris post Nativitatem Domini.*

[* Nota eds.: se trata del estatuto del 25 de Septiembre de 1339, en CUP, II, p.485, nº 1023]

(como cuando decimos «casa» en la proposición «casa tiene cuatro letras»). O se opone a la *suppositio simplex*, que está por el concepto (como en «casa es pensado por mí»). Veremos el estado de la cuestión y trataremos de hallar una nueva solución que dé cuenta de este texto.

La clásica obra de Du Plessis d'Argentré (1724) entiende que la condena del 39 afecta a Buridán y sus discípulos. Que ello sería la reacción de ciertos aristotélicos contra las nuevas doctrinas. Que la vía moderna olvidaba a menudo la condena de Tempier de 1277 y las constituciones de Juan XXII contra los espirituales.²

En el planteamiento de la clásica *Historia* de Maurice De Wulf³ la propuesta resultaba sugestiva: *...mientras que en un espacio de siete años vemos sucederse tres prohibiciones del Ockhamismo, el cual era próspero en París, la mayoría de los maestros de Artes lo suscriben públicamente o se adhieren en secreto y, lo que es más, en tiempos del propio Clemente VI, uno de los profesores más en boga y de los más influyentes, que fue rector de la Universidad de París—Juan Buridán— defiende abiertamente el Ockhamismo.*⁴ (De Wulf se refiere a los dos estatutos del 39 y 40, y a la carta de Clemente VI del 1346 que propone el retorno a la lectura de Aristóteles). Duhem añadió además la observación de Ricardo de Bury contenida en su *Philobiblion* de 1346: los maestros parisinos consagran sus vísperas furtivas a estudiar las sutilidades inglesas.⁵ La solución de De Wulf, seguida por Duhem,⁶ a esta duplicidad consistió en una apelación al nacionalismo. Dijeron que los Maestros de París distinguían muy bien entre lo verdadero y lo erróneo de las doctrinas condenadas. El proverbial *bon sens* francés prevaleció en París sobre el espíritu exagerado de Oxford. Con mucha prudencia, los maestros del XIV supieron discernir el veneno de la sofística oxfordiana que había de matar la escolástica. El veneno, sin embargo, corría ya imparable entre los teólogos.

Michalski,⁷ haciéndose eco del dilema planteado por De Wulf, examina los textos hallando la contradicción salvable. En 1946, Hochstetter⁸ afirma que la

2. C. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ: *Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio XIII saeculi usque ad annum 1735 in Ecclesia proscripti sunt*. Paris, 1728-1736, T. 1, pp. 337-9.

3. MAURICE DE WULF: *Histoire de la philosophie médiévale*, 3 Vols, Louvain-Paris, 6ª ed: 1934 (I), 1936 (II), 1947 (III).

4. DE WULF, *op. cit.*, 4ª ed. 1912, p.525; cit. por DUHEM, PIERRE: *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 Vols. Herman, Paris, 1913-59; reed. 1954-65, vol. VI, 694.

5. ed. THOMAS, C., Londres, 1888, IX, p.150; cit. en CUP, nº 1125, II, p.590, n.4; Duhem, SM VI, 695.

6. *Op. cit.*, Vol. VI, pp. 695-6.

7. MICHALSKI, K.: *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris au XIVe siècle* (1920), «Bulletin de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres», Cl. d'hist. et phil., Cracovia (1922), 20 ss. cf. también: *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle*, «Studia philosophica», Lemberg, II (1937), 23 ss.; Reed. facsímil en *La philosophie au XIVe siècle. Six études*, Minerva GMBH, Frankfurt 1969.

8. HOCHSTETTER, E.: *Occam-Forschung in Italien*, en «Zt. f. philos. Forschung», t.I, Reutlingen, (1946) 571 ss.

actitud del estatuto concuerda más o menos con la de Ockham; con ello da la voz de alerta y señala una anomalía destinada a trastornar la historiografía. En el mismo año 1946, el padre Philoteus Boehner⁹ va más lejos y dice que la concordancia es total y que, en cualquier caso, el asunto iba dirigido contra algunos ockhamistas, discípulos exagerados y menos cuidadosos o prudentes que el maestro.

Moody¹⁰ carga las culpas que motivan el documento del 40 no a Ockham sino a Nicolás de Autrecourt que, en la trama del momento, es visto, en todo caso, como el ockhamista de turno; simultáneamente se respeta el pensamiento de Buridán, mucho más fiel a Ockham que Nicolás, pero que tuvo la buena prudencia de no mezclar su nombre con el de un proscrito del papa Juan XXII y de sus sucesores. Respecto al anterior texto de Artes, del año 39, Moody sí lo asocia a Ockham, pero advierte que la única medida disciplinar que el estatuto impone es no dogmatizar ciertas doctrinas. Tal reconvencción, no obstante, acaba siendo una cuestión de formas: no armar ruido y no formar corros (...*conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo*), presumiéndose un ambiente estudiantil de constantes disputas entre facciones rivales y en las que estaban involucradas las enseñanzas de Ockham; Las prohibiciones del año 40, en cambio, están llenas de un detallado contenido. La cláusula final que recuerda que el estatuto del año anterior –*de doctrina Guillelmi dicti Ockam*– sigue en pie, no prueba que sean los ockhamistas los inculcados ahora. Se recuerda más bien que, dado que este año no va por ellos, deben con todo mantener la calma exigida en el estatuto anterior (*volumus roboris habere firmitatem*). En un contexto con tanto movimiento doctrinal no es extraño que exista alguien que sea aplicado lector de Ockham desde 1327 y demande a otros jóvenes partidarios el orden debido a la Universidad: es lo que hace Juan Buridán.

Preti se enfrenta al problema señalando diferencias de tono entre el decreto y las citas de Ockham; la posición de Buridán sobre la *virtute sermonis*, etc. no coincide del todo con la del texto ni con Ockham.¹¹

Como conclusión de un árido y extenso artículo Maria Elena Reina entiende así el asunto:¹² Todo el problema de los que hablan de proposiciones con sentido *de*

9. BOEHNER, PH.: «Disgression on the Meaning of the *De virtute sermonis*», apéndice de *The Ockham's Theory of Supposition and the Notion of Truth* en «Franciscan Studies», St. Bonaventure, N.Y., 6, (1946), 261 ss. Reed. en 1958, *Collected Articles on Ockham*, ed. E. M. BUYTAERT, Franciscan Institute St. Bonaventure, New York-Louvain-Padenborn, 248-253.

10. MOODY, ERNEST A.: *Ockham, Buridan and Nicolas of Autrecourt* en «Franciscan Studies», St. Bonaventure (NY), VII, (1947) 113-46 (reed. en 1975, *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic. Collected Papers 1933-1969*, Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, Univ. of California, 7, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 127-60).

11. PRETI, G., *Studi sulla logica formale del Medioevo: 1, Lo svolgimento della logica terministica medievale*, «Rivista critica di storia della filosofia», (1953), fasc.III, 367 ss.

12. REINA, MARIA ELENA: *Il problema del linguaggio in Buridano* en «Rivista Critica di Storia della filosofia», Firenze, 14 (1959) pp.367-417; 15 (1960), pp.141-165, 238-264, (Reed. Vicenza, 1959).

virtute sermonis en el XIV parece basarse en armonizar dos direcciones doctrinales: a) obligarse a mantener una terminología caduca que hacía alusión a la «natural fuerza» significante de las palabras; b) tener la incontrovertible convicción de la convencionalidad de lenguaje hablado respecto al mental –que es el lenguaje del conocimiento en el ambiente académico del momento–. Es un problema saber si realmente el lenguaje mental es para un autor como Buridán el que cuenta o es sólo el ancla que se requiere para estudiar la convencionalidad del otro... Reina señala que esta especie de dilema entre convencionalismo del lenguaje hablado y mentalismo del otro tiene su propio ajuste interno.

Señala además que la cuestión principal para desenredar el problema del papel de Buridán en el estatuto de 1340 era estudiar el papel de la proposición *de virtute sermonis* en su propia obra: se trata de averiguar si la *virtus sermonis* depende de la voluntad del hablante o si se identifica con la *suppositio personalis* –según observó Michalski ésta era la posición de Ockham– o quizás, si es el caso que ambos autores no se oponen entre sí (como quiso Boehner). Pues bien, el significado de una proposición verbal *de virtute sermonis*, para Buridán, se opone al significado *secundum intentionem auctoris*: aquél es el significado según la *impositio* primera y habitual de los términos y tomando éstos en *suppositio personalis*; en cambio, si atendemos a la *intentionem auctoris* privilegia la consideración de la proposición mental implícita que obligará o forzará a la verbal a ser verdadera. En el *Tractatus de suppositionibus* Buridán examina tres opiniones: 1) que *de virtute sermonis* equivalga a *suppositio personalis*. Esta postura identifica la verdad o falsedad *de virtute sermonis* simplemente con la verdad o falsedad de una proposición y por tanto, olvida la conexión con las *intentiones*, es decir, olvida la relación inmediata palabras/conceptos; 2) que *de virtute sermonis* se dé convencionalmente en cada uso del hablante. Debe notarse en este caso que la *intentionem auctoris* no es la «buena intención» del autor de decir una proposición verdadera sino la proposición mental correspondiente en la mente del autor; 3) que *de virtute sermonis* se dé convencionalmente pero según un uso principal, común y extendido. Esta es la postura de Buridán. La opinión refleja las dos condiciones de su autor para que se dé *virtus sermonis*: a) que haya una *impositio* precisa considerada primaria respecto a cualesquiera otras *impositiones* eventuales; b) que haya el máximo acuerdo posible y duradero en el uso.¹³

Para hablar *de virtute sermonis*, como vemos, no vale cualquier convención: podemos decir, por ejemplo, que '*homo est species*' *est vera* (tomando 'homo' en *suppositio materialis*), *sicut ponitur ab auctoribus, sed non est vera de virtute sermonis*... pues por lo demás no es en absoluto necesario hablar *de virtute sermonis*. No tiene la mayor importancia que una proposición no sea verdadera *de virtute sermonis* si es

13. REINA, M. E. (ed.): *Johannes Buridanus: Tractatus de suppositionibus* en «Rivista critica di Storia della Filosofia», Firenze (1957) fasc.II, pp.175-208; fasc.III, pp.323-52, (ed. del 4º tratado de las *Summulae de dialectica*).

simplemente verdadera. Buridán defiende la libertad en el uso de las palabras y se opone a la mala fe de quienes sostienen la primera opinión (que anquilosa la verdad de una proposición en la *suppositio personalis* que sería la sola específica de la *virtus sermonis*).

Por otra parte, la posición mantenida en la segunda opinión, abandonada la legitimidad del título «*virtus sermonis*», se recupera bajo el nombre de *proprietas sermonis*. La *virtus* mantenía en su seno la herencia de su original sentido de actualizarse la potencia de significar que tienen las palabras; pero debe admitirse que la «virtualidad» viene determinada normalmente por una *impositio* primaria y que no es una etiqueta del todo afortunada: se admite siempre y cuando los interlocutores no olviden siempre atender a la expresión de *proprietas sermonis*, según el fáctico uso con el que se emplee en la discusión y que depende de la voluntad del hablante. La expresión *virtus sermonis* se reserva así –según nos parece– para algo que está en el equilibrio de convencionalidad y «naturalidad»: convencionalidad frente a la pura virtualidad inmanente, pero una cierta «naturalización por el uso colectivo». La *proprietas*, en cambio, no tiene ninguna prerrogativa de «naturalidad»: es el sentido que tiene la expresión en su contexto –según la *materia subiecta*– y el que resulta de la propensión del oyente a hacer la proposición verdadera.

El hecho que el lenguaje oral, en aras de la *intentio auctoris*, no pueda tomarse siempre de *virtute sermonis* obliga a Buridán, constantemente, a una de estas tres decisiones: 1) Adoptar el lenguaje del autor como el más eficiente en orden a la *virtus vociferandi*; 2) Asumirlo con reservas y hacer notar la prevención; 3) Rechazar la expresión y sustituirla por otra más adecuada (en muchas ocasiones es una excusa para discrepar de las *auctoritates* alegando la impropiedad de la locución). Una de las tesis de Paqué que presentaremos enseguida, la de su ambigüedad o la doble cara de Buridán ante las doctrinas de su época, ya fue adelantada por Reina que habló del «tono conciliante» que hace difícil delinear su figura. Reina concluye que Buridán podría firmar el estatuto pero que su posición respecto al problema del lenguaje no coincide exactamente con la del texto de la condena ni tampoco con la de Ockham aunque se aproxima más a éste. Buridán coincidiría en el deseo que expresa el documento de evitar disturbios universitarios.

El texto más importante sobre el estatuto de París es el libro de Ruprecht Paqué de 1970, *Das Pariser Nominalistenstatut*.¹⁴ El Estatuto reta a la historiografía con dos enigmas: la relación que guarda con Ockham –¿el acusado?–, y la que guarda con

14. PAQUÉ, RUPRECHT: *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Walter De Gruyter & Co, Berlin, 1970. Trad. francesa de Emmanuel Martineau: *Le statut parisien des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature*, PUF, Paris, 1985. Citaremos págs. originales, y págs. trad. francesa entre corchetes.

Buridán –¿el acusador?–. Lo que empieza siendo una pregunta historiográfica y parcial por el documento concreto, apunta después hacia una historia heideggeriana, en la línea del olvido del ser del ente, que considera la estación correspondiente al siglo XIV. En la cláusula *de virtute sermonis* pivota el grueso de las discrepancias en la visión del mundo que circulan en la Baja Edad Media; se juega en ella, por ejemplo, la posición de realismo de los universales o de nominalismo, es decir, la posición del concepto de realidad, del *realitätsbegriffs*, y con ella la evolución de la historia del pensamiento.

Paqué descubre que Buridán acabó su rectorado el 23 de diciembre de 1340, una semana antes que la emisión del estatuto del 29 de diciembre; el rector firmante fue Alanus de Villa Colins pero su elección se retrasó excepcionalmente una semana (el 29 en vez del 15 de diciembre).¹⁵ Se mantiene que el estatuto ha sido elaborado durante el rectorado de Buridán, aunque parece que algún problema impide su firma en el documento. Pues bien, Buridán, al redactar el estatuto, pretende ir más lejos que Ockham y separar claramente el ámbito de la lengua y la literalidad del ámbito de la nueva lógica construída sobre el lenguaje mental. Todo apunta a la dirección de separar el camino a las ciencias de la naturaleza, disponiendo la herramienta mental para tecnificar el mundo y basada en la cuidadosa observación de las cosas singulares, del camino que muestra respeto con lo que se dice en la lengua y –que según lo ve Paqué– da lugar a las ciencias del espíritu que se matienen a ras de la lengua hablada. Pero al mismo tiempo Buridán, pretendiendo mantener su situación acomodada en la Universidad, da muestras de su astucia¹⁶ jugando con un texto ambiguo y diplomático que pretende contentar por igual a realistas y ockhamistas –él mismo entre ellos–. Niega ciertas tesis ockhamistas para aplacar las quejas pero permite «huir hacia delante». Todo el documento sale de fábrica trucado. Cada una de sus seis cláusulas puede ser leída con agrado por una mente rígidamente realista; pero cada una, al trasluz, contiene una lectura de futuro que permea el avance del movimiento nominalista.

Así, en la primera, donde los realistas pueden ver la garantía de que se mantendrá la verdad de los autores y el sentido realista que viene dado en la lengua, y que venía amenazado en la obra de Ockham, se filtra una posibilidad más allá de Ockham: no se trataría ya de reconstruir la literalidad de lo hablado puesto que lo hablado no *supponit* directamente, sino a través del lenguaje mental que es el que interesa a la ciencia. De rebote, el habla fáctico gana en libertad y en todo caso, se propone la exigencia de atender a la *materia subiecta* del discurso. Al aceptar la

15. DENIFLE, H. y CHATELAIN, A. (eds.): *Auctuarium Chartularii Universitatis Parisiensis. t.I-II: Liber procuratorum nationis Anglicanae (Alemanniae)*, Paris, 1894, 1897 [=AUP]; vol. I, col.44, l.30.

16. Sobre la prudencia de Buridán cf. la biografía de FARAL, E.: *Jean Buridan Maître ès Arts de l'Université de Paris*, en «Histoire Littéraire de la France», XXXVIII, Paris, 1949, 462-605.

cláusula nos desinteresamos de los sentidos del mundo preservados en la lengua en pro de una naturaleza que bien pronto resultará tecnificable.

En la segunda, frente al privilegio de la *suppositio personalis* ockhamiana y su vinculación con el sentido literal, los realistas pueden apelar a la *suppositio simplex* (como Pedro Hispano) entendida como *suppositio* por el universal real. Sin embargo, el hecho es que no se menciona la *suppositio simplex* que resulta problemática y que, con no menor legitimidad, tal como sucede en Buridán, puede interpretarse ahora como *suppositio* por la *intentio animae* o concepto mental. Los renovadores se limitan a esquivar el punto recusatorio de los realistas. Buridán ha hecho desaparecer esta nomenclatura en su propia obra e integra esta *suppositio simplex* en el seno de la *suppositio materialis* (como una materialidad denotativa o significante más, añadida a la materialidad de la voz y la de la grafía). Por otro lado, Paqué muestra cómo la prioridad dada a la *suppositio personalis* expresa a las claras que el mundo se entiende como constituido tan sólo por individuales reales sensibles, y que esta *suppositio* ha sufrido un cambio semántico importante. El estatuto, en vez de mencionar la *suppositio simplex*, deja flotando una ambigua expresión, *saepe utuntur aliis suppositionibus* y deriva además hacia la cuestión de la proposición *de virtute sermonis*. Ockham y Buridán han perdido el horizonte de idealidad suministrado por la lengua y que hacía de ésta la habitación del ser. Ockham se encuentra constantemente ante proposiciones que debe reconvertir si quiere aceptar puesto que, tomadas al pie de la letra, *de virtute sermonis*, se le deshacen entre las manos, le resultan falsas, inadecuadas a un mundo de singulares. En consecuencia, elabora un engranaje lógico para traducir unas proposiciones en otras que sí sean verdaderas. Pero al restituir la verdad de las proposiciones se propone una nueva literalidad a los textos de los autores (Aristóteles, etc.) que se limitaría a designar o presentar la realidad de un mundo de entes singulares. El lenguaje vivo ha devenido mentiroso y ha cesado como lugar de la comprensión entre los hombres. Los realistas pueden quedar contentos porque si no se puede decir «falsa *de virtute sermonis*» será porque es verdadera. Pero si no se puede decir «falsa *de virtute sermonis*» es porque no hay, en realidad, *virtus* en las palabras ya que todas son convencionales. Se olvida de hecho el tema ockhamiano de la literalidad como inoperante pero sin abandonar sus presupuestos fundamentales.

Se llega a la conclusión que efectivamente, el inculpado es Ockham, tanto en el uso de la expresión *de virtute sermonis* como en el de la *suppositio personalis*; que efectivamente, el acusador es Buridán pues el uso y sentido de todos los términos técnicos se adecúan bien a los de su propia obra; que Boehner se equivocó a causa de un error en la traducción o interpretación de la frase del estatuto donde se menciona la expresión *de virtute sermonis*.¹⁷

17. Es sin duda un *locus* problemático: *quod nulli magistri... audeant aliquam propositionem... dicere... esse falsam de virtute sermonis*. El estatuto prohíbe decir «falsa *de virtute sermonis*»; pero Boehner

En la tercera cláusula, el estatuto recomienda hacer distinciones de sentidos en las proposiciones. Ockham, que normalmente las hace, no la recomienda para el caso de un término universal que puede estar con *suppositio personalis* o con *suppositio simplex* si el predicado no da pie a equívoco. Los realistas pueden ver reflejada en el artículo la misma necesidad de distinción de antes, que permite salvar las autoridades. Pero, más allá, con ello también se rechazan tácitamente las reglas de una nueva literalidad ockhamista (surgidas ante la nueva realidad meramente singular). Sin reglas explícitas, lo que hay es un recurso al «sentido común» para esclarecer las confusiones en el seno de la convencionalidad del lenguaje; y lo que hay, además, es una mayor distancia del técnico en relación a su utillaje lingüístico.

La cuarta sección propone buscar otros sentidos además del propio. Los realistas pueden entender que se ataca también esa conversión proposicional que practican los ockhamistas con el fin de reducir toda verdad a una expresión cuyos términos estén tan sólo en lugar de cosas singulares. En efecto, cabe tener la seguridad que se salva el viejo mundo de los sentidos que aparecen en la lengua: *res universalis*, categorías, etc., entendidas como aludidas en la referencia de la ambigua expresión *ad materiam subiectam attendere*. Pero cabe también, sin distorsión, interpretar que se deben «tener en cuenta sólo las cosas singulares», las que están en la base del discurso (*zu-grundeliegenden-Sache*).

En la quinta, el estatuto prohíbe decir que la ciencia no es de cosas sino de términos en lugar de las cosas. Allí donde los ockhamistas pretenden que la ciencia no se refiere a la realidad más que indirectamente, a través de los conceptos, los realistas leen sin ambages que el conocimiento es de realidades. Sin embargo, el estatuto dice lo mismo que los ockhamistas, con el acento desplazado: acepta la nueva situación doctrinal, –el conocimiento pasa por el lenguaje mental– y con ello concede tácitamente que la referencia directa son las representaciones. La primacía de la cosa singular se manifiesta ahora en ese dar pie a la cuestión de cómo se refiere la ciencia a ella. El documento abre camino en esa inquisición y permite que otros lo transiten. En el futuro se admitirán dos dominios de la realidad: la cosa exterior a la conciencia y la entidad de la «representación».

El análisis de la sexta se confronta a investigaciones previas (Hubert Elie,¹⁸ Mario Dal Pra,¹⁹ J. R. Weinberg²⁰ y Moody). Moody sostuvo que el *nihil* era equivalente al *non aliquid* de una proposición parecida condenada a Nicolás de Autrecourt y

entiende que el estatuto prohíbe decir «falsa si sólo lo es de virtute sermonis»...; La cláusula proscribía el uso del *de virtute sermonis* o redefinió el sentido de *de virtute sermonis* para hacerlo más versátil. PAQUÉ, p. 54-56 [33-34] y BOEHNER, 1946, p. 252 (cit. reed. 1958)

18. ELIE, H.: *Le complexe significabile*, J. Vrin, Paris, 1936, pp. 37-40.

19. DAL PRA, M.: *Nicola di Autrecourt*, Milan, 1951, pp.167-170.

20. WEINBERG, J. R.: *Nicolaus of Autrecourt, a study in 14th Century Thought*, Princeton, 1948, apéndice III, pp. 236 ss

aludida por los editores del Cartulario: *Quod Deus et creature non sunt aliquid*. Así, recondujo todo el tema hacia el *complexe significabile* de Gregorio de Rímíni, extraña realidad intermedia entre unos y otros y que consiste en el estado de cosas enunciado por la proposición, lo significado por el complejo proposicional. Según Elie, Nicolás habría sido condenado oficialmente (11 de abril de 1346) como chivo expiatorio de las doctrinas del *complexe significabile* —habiéndose sido citado a Avignon por el Papa en noviembre de 1340. Paqué da un giro radical. Los realistas pueden leer que se condenan las proposiciones escandalosas que dicen *nihil* (o que decían *non aliquid*) y que parecen negar la creación divina. El texto pone de manifiesto la cosa singular que reclama su singularidad y su pluralidad al exigir que no se diga *aliquid* del plural real, sino que se diga *aliquae* o *aliqui*. Pero en su inocente formulado se condensan una serie de maniobras: a) La declaración religiosa (Dios y la criatura) que insinuaba el problema de la creación *vs.* eternidad, se ha inmunizado con el añadido de «Sócrates y Platón» convirtiéndolo en un problema lógico. b) Se ha transformado el *non aliquid* de la proposición condenada de Nicolás en un *nihil*: así incluso puede entenderse su *non aliquid* como correcto... porque es claro que son *aliquae*, esto es, varias realidades singulares. ¡El problema era sólo gramatical! c) Insinúa que hay un sentido correcto: ofrece una defensa institucional a Nicolás de Autrecourt (ya citado el mes anterior a declarar a Avignon).

La mayor discrepancia que guardamos con respecto a esta interpretación es sobre el trazo epistemológico fundamental del *Sprache*. Para Paqué, lo «lingüístico», y lo que se «olvía» con la propuesta ockhamiana-buridaniana, es la comunicación en el seno del mundo humano. Por el contrario, nosotros valoramos en el ockhamismo otro rasgo no menos fundamental del lenguaje, la noción de signo lingüístico como realidad que no tiene nada que ver con aquello que significa, que no reproduce rasgos de lo significado. Para Paqué el nuevo modelo de conocimiento, el de los nominalistas, habría perdido la antigua comunidad de sentidos humanos en provecho de la percepción; para nosotros ha perdido la ingenuidad de creer que la realidad quedaría aprehendida con una imagen que contiene toda la información de la cosa. Un nominalista sabe que conocer una cosa quiere decir construir un trabajoso discurso por vía de conectar signo tras signo y proposición tras proposición. Evidentemente, valoramos cosas distintas. En un sentido parecido se manifiesta J. Jolivet en una reseña (1987) a Paqué:²¹ el mérito del ockhamismo sería reducir el conoci-

21. JOLIVET, J.: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (1987), París, nº 112, p.253. Han habido otras reseñas. BIARD, JOËL: *Les Etudes Philosophiques*, París (1986) nº 4, 578-9; MALDAMÉ, J.-M.: en *Revue Thomiste*, Toulouse (1987) 87, 323-5; MARION, JEAN LUC: *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain-la-Neuve (1975) août 1975, 565-9; PELLEGRIN, P.: *Revue de Synthèse*, París (1986) 107, 435-40; PINCHARD, B.: *Archives de Philosophie*, (1987) 50, 338-40; Véase una exposición completa de la reseña crítica que hacemos a Paqué en SARRATE, C.: *Buridà i la inflexió espiritual del segle XIV: pèrdua o guany del llenguatge?*, «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», (1989), III, 225-238.

miento a un *pur face-à-face* entre la cosa y el intelecto, sin intermediarios, y que obliga a salir hacia las cosas y no quedarse en el sistema de signos. Por ello Paqué ha errado el tiro al querer encontrar una mentalidad gramatical en el ockhamismo. La antigua creencia en el universal sí que era precisamente una vinculación exagerada a la proposición. Es excesivo, por ello, poner a Buridán como consumidor del movimiento de separación del ente en signo y designado.

William J. Courtenay y Katherine H. Tachau (1982),²² revisan la cuestión prestando atención al contexto del Cartulario de la Universidad y otros documentos históricos. Al proceder así se ofrecen resultados originales. La tesis es la intervención y presión pontificia de Benedicto XII sobre la Universidad, hecho que produce unos años de sucesivas reformas, controles y vigilancias que se materializan en documentos oficiales y que ponen en evidencia una efectiva voluntad anti-ockhamista. Los verdaderos estatutos anti-ockhamistas datan del 1339 el primero –como es ya sabido–, pero se introduce la nueva fecha de 1341 para el segundo. El estatuto del 40 no juega para nada en relación a Ockham. Además, la doctrina ockhamista perseguida sería física y no lógica.

El estatuto del 39 es el primero de una larga serie de medidas encaminadas a poner orden en la facultad. Es la respuesta oficial a problemas de disciplina del curso anterior 38-39 o incluso antes. Contiene dos partes: a) la primera recuerda el derecho de los maestros de Artes de establecer los textos aceptables y legítimos para lectura pública o privada de bachilleres, escolares o licenciados recientes. Entre estas obras están presumiblemente algunas de Ockham. b) La segunda parte legisla también para maestros participantes en *disputationes*: trata de evitar el tumulto que impide la determinación adecuada de la cuestión mediante la exigencia de petición del permiso de hablar al maestro que dirige la discusión.

Es usual –dice Courtenay– *inferir de este estatuto, como hacen Moody y Paqué, que la enseñanza de Ockham ha producido tal trastorno que la Facultad de Artes se vio compelida a restablecer el orden. La inferencia es tenue, sin embargo, y no está apoyada en el texto. La estructura y lenguaje del documento no implica que sus autores atribuyeran, como el efecto a la causa, el desorden descrito en el segundo párrafo a la cuestión dirigida en el primero. Por el contrario, el documento no solo comprende dos secciones, sino dos estatutos distintos. La segunda sección se refiere a la primera como in *precedenti statuto*. Cuando la facultad haga jurar a sus miembros observar esta segunda sección, el texto dirá: *Item observabitur statutum contentum in altero predictorum duorum statutorum de scientia Okamica* (CUP II, 680). Esto se compara a otros documentos más «agresivos» cuando pretenden señalar una causa, pero sobre todo, los documen-*

22. J. COURTENAY, WILLIAM & TACHAU, KATHERINE H.: *Ockham, ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339-1341*, en «History of Universities», Vol II (1982), pp.53-46. cf. un remake en William J. Courtenay, *The reception of Ockham's Thought at the University of Paris* en Z. Kaluza, P. Vignaux eds., «Preuve et raisons a l'université de Paris», París, 1984, pp.43-64.

tos aparecidos un poco después son más claramente disciplinarios y no doctrinales.²³ En consecuencia, en concordancia con Boehner y Moody, *las opiniones de Ockham no eran condenadas en este Estatuto*, sino en todo caso su uso académico que quedaba desautorizado sin evaluar porqué; pero tampoco Nicolás de Autrecourt pudo haber sido el destinatario oculto del documento puesto que en este período había acabado ya Teología y cesado en Artes hacía más de diez años, mientras que el Estatuto que prohíbe dogmatizar no se dirigía a maestros sino a estudiantes. La enseñanza de Ockham a la que se refiere el texto no puede ser de teología, que queda fuera de la competencia de Artes, sino de lógica o física.

Por su parte, el estatuto del 40 sería tan sólo otra pieza de la serie disciplinaria. Su pretensión no sería establecer ni cargar contra doctrina filosófica alguna, sino contra ciertas maneras y estilos de razonar cuyo ejercicio alimentaba el bullicio estudiantil y la pérdida de rigor intelectual. Algunos historiadores (Michalski, Paqué) han supuesto que la causa última de este fenómeno debe buscarse en los escritos de Ockham y que por ello el estatuto va contra él. Courtenay juzga insuficientes o erróneas las pruebas en las que se apoya la atribución.

La evidencia interna desafortunadamente prueba poco: 1) el nombre de Ockham no se conecta con las prácticas proscritas y cuando aparece es sólo como referencia al estatuto del año anterior, del 39; 2) los paralelos establecidos son débiles, especialmente la vinculación de la teoría de la *suppositio* con el análisis del sentido de *virtute sermonis*; 3) aceptando incluso un destinatario «ockhamista» los autores del documento podían tomar como «ockhamistas» quienes practicaban lo denunciado o cualesquiera personas de la Universidad que hablaran en el nombre de Ockham; 4) la cláusula final que cita a Ockham y recuerda el texto del 39 sugiere más bien que sus autores pensaron que acaso los que pretendían leer a Ockham pudieran sentirse legitimados siempre y cuando siguieran las cláusulas del 40, y por ello se les recuerda, como ya señaló Moody, que la prohibición sigue vigente.

La evidencia externa al propio documento se revela insuficiente para juzgar que es estrictamente anti-ockhamista: 1) la explícita rúbrica del título *Statutum facultatis de reprobatione quorundam errorum Ockhamicorum* se considera una interpolación muy posterior de los editores del Cartulario basada en una interpretación del texto; 2) el Libro de los Procuradores de la Nación Anglo-Germana se refiere a un reciente estatuto de la Facultad de Artes contra ciertas nuevas opiniones de los llamados *Ockhamistae*. Ahora bien, al establecer el periodo no encaja con el del estatuto del 29 de Diciembre: *Además, en el tiempo del mismo procurador fue sellado en casa del susodicho procurador un estatuto de la Facultad [de Artes] contra las nuevas opiniones de algunos que se llaman Ockhamistas y fue publicado ante la Universidad en un sermón entre los dominicos* (AUP I, 44-5). Resulta que el *tempore procuraciones eiusdem* se

23. Dos días después, el 27 de Septiembre, sobre la ropa adecuada; y se encuentran varias reglamentaciones de Medicina y de Derecho sobre temas afines disciplinarios en el 39 y 40.

refiere al del procurador de la Nación Anglo-Germana Enrique de Unna, de Dinamarca, entre el 13 de Enero de 1341 y el 10 de Febrero de 1341. Si en ese periodo fue sellado y publicado, es obvio que no puede referirse a nuestro estatuto (realizado en tiempo del rector Alanus de Villa Colins, como observó Paqué); 3) la fórmula de un Juramento de 1341²⁴ para realizar la *inceptio* ante el rector incluye extractos de dos estatutos sobre *scientia Okamica*. Se aprecia que el segundo juramento es una cita de la segunda sección del estatuto del 39: y se prologa diciendo que puede ser hallado *en (contentum in)* un estatuto *de scientia Okamica* y no que sea él mismo un estatuto *de scientia Okamica*. Pero se alude a otro. Y el del 40 no alude para nada a la ciencia de Aristóteles, etc., por tanto, no es contra la *scientiam Okamicam*. Courtenay y Tachau no ven otra solución que suponer un estatuto, hoy perdido, del 1341, «en tiempos del procurador...», que recoja la prohibición a la ciencia ockhamista. Otro curioso texto del 10 de Octubre de 1341 (AUP I, 52-3), una *ordinatio* de la Nación Anglo-Germana, obliga a delatar a los ockhamistas. Es revelador que Enrique de Unna sea procurador de nuevo de esa Nación.

La novedad principal del artículo de Courtenay es la presentación en sociedad de un estatuto en 1341 del que, según los autores, se tenía noticia, pero cuyo contenido se identificaba erróneamente con el de 1340. Según aquellas referencias citadas, iría dirigido contra miembros de la Nación Inglesa y la doctrina aludida en él sería sobre el tema de los universales, sobre categorías y sobre física. El contenido del estatuto de 1341 podría inferirse a partir de unos pocos documentos además de los citados.

El texto de 1474²⁵ de defensa de los nominalistas ante el rey de Francia alude a un documento con cuatro artículos que no está en el Cartulario. Es plausible que se hiciera desaparecer cuando se rehabilitó a Ockham, en el tercer cuarto del siglo XIV. No es tan extraordinario que este documento no figure habida cuenta que notoriamente faltan otros, y es asimismo fácil de concebir que el editor sea el responsable de que se hayan unido los dos estatutos del 39 y 40 como los anti-ockhamistas.

El resto del trabajo se completa con varios exámenes muy minuciosos: 1) se repasa la trayectoria de uno de los maestros de la Nación Anglo-Germana, Nicolás Drukken, firmante del documento de 1341, ostentadamente anti-ockhamista, y se descubre en sus obras y en la de muchos de sus allegados –Juan Rathe y otros– trazas de ockhamismo por todas partes. Con ello se demuestra, a fin de cuentas, el carácter ambiguo o pluriforme de lo que significa el ockhamismo en la época, sus varios aspectos ya asumidos y sus filosofemas «mal vistos» por todos. 2) se muestra que circulaban manuscritos de Ockham en París: que el estatuto del 39 prohibía el uso de tales libros, no la posesión. Es posible que se aceptara además la *Logica* a juzgar por el número de copias que se detectan. 3) La principal discrepancia con la

24. En *Arch. Univ. Paris.*, Reg.3, fol.57v; Du Boulay, IV, 275, ad annum 1341; CUP II, 680.

25. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio...*, Vol. I, pt.2, París, 1724, pp. 286-8

enseñanza aristotélica (aludida en el Juramento) sería la interpretación ockhamista de las categorías, y la física tal como viene servida en el compendio *De successivis*. Su rechazo es patente en la obra de Conrado de Megenberg. 4) Es posible que la fuente de las iniciativas oficiales anti-ockhamistas fuera Conrado de Megenberg, uno de los maestros de Artes de la Nación Anglo-Germana entre el 39 y el 41, uno de los firmantes de la *Ordinatio* del 41. Había tratado de conciliar Papado e Imperio en una obra del 37 (*Planctus Ecclesiae in Germaniam*); fue nuncio universitario ante el Papa, procurador de su Nación en la primavera de 1340, y de nuevo desde 13 de diciembre del 40 hasta 10 de enero del 41, justo en la época del estatuto del 40. Escribió varias obras donde ataca a Ockham. 5) La causa última de todas las maniobras, como sugieren los propios nominalistas en el texto de su defensa escrito más de un siglo después, es la autoridad pontificia de Juan XXII que replica así a los varios encontronazos por motivos políticos con Guillermo de Ockham: *Propter has causas idem Johannes XXII multa privilegia dedit Universitati Parisiensi ut ipsam doctrinam Guillelmi Okam condemnaret*. La presión papal a la Universidad, originada con Juan XXII y materializada con Benedicto XII, puede convertirse entonces en categoría historiográfica fundamental para entender lo que sucede, ya no sólo en los documentos oficiales, sino incluso –añadiremos por nuestra parte– en los textos de los maestros.

No obstante, se añaden a estas razones aducidas por los *nominales* del XV, el interés inquisidor y reformador de Benedicto XII que se verifica entre el 35 y el 39, paralelamente a las reformas de la Universidad que se continúan del 39 al 41. En esta época se suceden unos episodios críticos para la Universidad cuando Benedicto XII se inmiscuye en los asuntos universitarios aprovechando un juicio entre dos escolares de la Nación Normanda y algunos ciudadanos de Valence que han llevado el caso hasta el Papa. Tras la amenaza de revocar los privilegios de sus miembros, en febrero de 1340 llega la suspensión, que no se levanta hasta julio del 41: como se ve, son las rentas de la Universidad las que están en juego. En el intermedio no es de extrañar que la Universidad emita estatutos susceptibles de apaciguar al pontífice.

En conclusión, Courtenay y Tachau entienden que hay una doble faz del conflicto: el aspecto interno de Artes, centrada en la Nación Inglesa, es probablemente la discusión sobre los *predicamenta* y la física del movimiento. El aspecto externo es la presión pontificia que genera las medidas disciplinarias: para reafirmar la autoridad magisterial, para corregir los abusos en la discusión pública. Incluso es posible que el estatuto del 40, en lo que tiene de crítica a un estilo de razonar, sea una precaución que tenga que ver con el estilo de Nicolás de Autrecourt, llamado a comparecer a Avignon desde el mes anterior, en noviembre de 1340. Ello no significa legislar sobre la doctrina ockhamista aunque los oponentes de Ockham pudieron aprovechar la crisis para cargar contra seguidores suyos. Es posible que todas las prohibiciones perdieran fuerza a la muerte de Benedicto, en abril de 1342.

El papel del rector firmante del 40 (¿Buridán?) no tiene el mayor interés para Courtenay: *Michalski parece haber sido el primero en suponer, erróneamente, que Buridan era el rector en la época del estatuto, error perpetuado por Moody que le condujo a la cuestión de la influencia de Ockham sobre Buridán. El rector era elegido, no obstante, cada tres meses, en reuniones regulares señaladas en el calendario de la Universidad para este propósito (CUP II, 709-716). El procurador Conrado de Megenberg registra que él y Alanus [de Villa Colins] fueron elegidos el mismo día, es decir, el 23 de Diciembre de 1340 (AUP I, 44). Paqué corrigió el error de Michalski y de Moody, pero supuso que la legislación del 29 de Diciembre se había elaborado probablemente antes del 23 de Diciembre, mientras Buridán era todavía rector. No hay nada siniestro en el cese de Buridán como rector en vísperas del estatuto del 29 de Diciembre. Deberíamos cuidarnos de no asignar un excesivo papel legislativo al rector, sea Buridán o cualquier otro.* Esta posición es el lógico corolario de la interpretación del estatuto como una cuestión disciplinar sobre «estilos de razonamiento», y no una fundamental discusión sobre el papel de la literalidad en el desvelamiento del ser del ente en Occidente que exigiría una muy lúcida cabeza pensante. El debate de la literalidad analizado y puesto en primera línea por Paqué no asoma para nada. En realidad, Courtenay-Tachau no discuten con Paqué.

Las primeras páginas del capítulo que Joël Biard dedica a Buridán en su trabajo sobre la teoría del signo en el XIV,²⁶ se adscriben a la tesis de Courtenay, remarcando el carácter específicamente parisino de la doctrina de Buridán aunque reconociendo que el conocimiento que tenemos de esa lógica de principios del XIV es muy incompleto.

Hagamos un balance propio. Hay un cierto interés de Courtenay y Tachau por violentar la historiografía anterior: se quita el ockhamismo de donde se había puesto, pero se pone en lugares donde no se había reparado. La «cantidad de ockhamismo condenado» sigue en pie. Veámos primero cómo se desinfla el ockhamismo atribuido a ese momento histórico: a) Divide el estatuto del 39 en dos para desanudar más fácilmente la primera sección de Ockham. b) Critica la historiografía que ha relacionado el estatuto del 40 con Ockham. c) Distingue la cuestión teológica de las cuestiones concernientes a Artes. d) Desvincula la cuestión disciplinar de la cuestión doctrinal. e) Distingue la cuestión interna (aquello que es contrario a la universidad) de la externa (aquello contrario al papa).

Pero a pesar de esas distinciones tan brillantes encaminadas a «desockhamizar» los documentos, parece claro que de una manera u otra se persigue a Ockham y lo que parezca ockhamismo: a) sea ahora en el presunto estatuto del 41; b) sea en la fórmula del Juramento; c) sea en la *Ordinatio* del 41; d) sea en la obra del maestro Conrado de Megenberg u otros.

26. BIARD, JOËL: *Logique et Théorie du signe au XIV^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1989, pp.162 ss.

La existencia del estatuto del 41 es problemática, pero la discusión de las pruebas no nos aporta nada más sustancioso a nuestro caso. La excelente hipótesis de la cuestión de la disciplina para tranquilizar al papa no quita que para ello se use la figura de Ockham²⁷ como estandarte claramente condenado en París y objeto de vituperio para quien lo use. Las discusiones de un siglo de historiografía sobre el tema no han aclarado la cuestión de qué significaba la doctrina de Ockham en ese momento. Es posible que hubiera aspectos reputados como peligrosos cuya manifestación exigiera un enmascaramiento. Pero, ¿qué aspectos son esos? La focalización de la doctrina problemática en las categorías, la *quantitas* y la física del movimiento, como hace Courtenay, es una opción basada en un plausible pero insuficiente análisis. A falta de conocer los cuatro artículos de contenido condenados en el presunto estatuto de 1341 aun nos queda la vía de repasar los cincuenta y un artículos censurados a Ockham por la comisión pontificia reunida en Avignon en 1324. Presumiblemente, la ulterior complicación de la vida de Ockham como proscrito, radicalizó esas críticas y estigmatizó como filosofemas intocables la lista de proposiciones. Aunque la obra de Ockham en la que se basaba la censura era el *Comentario a las Sentencias*, y por tanto, de teología, en ella se encuentran muchas nociones filosóficas tocadas. Y deberíamos añadir que en las obras de filosofía de Artes frecuentemente hay ocasión de rozar cuestiones teológicas.

En otro artículo de Courtenay dedicado frontalmente a la cuestión de la *virtus sermonis*²⁸ desmonta por otro flanco la tesis de Paqué: *Ruprecht Paqué (...) ignora el hecho que los primeros cuatro artículos conciernen a la necesidad de distinguir un significado que se pretende verdadero de un significado literal falso. En su lugar interpretó que esos artículos condenaban cualquier clase de descripción que dijera ser literalmente falsa una proposición tomada de un texto de autoridad, y que condenaban limitar la suppositio a la suppositio personalis —dos prácticas que atribuyó a Ockham, tratando demostrar contra Boehner y Moody que el estatuto estaba específicamente dirigido contra Ockham y sus discípulos. Su sorprendente malentendido de unos pocos párrafos cortos ... va emparejada sólo con su pésima malinterpretación de la enseñanza de Ockham sobre la suppositio. Ockham fue agudamente sensible a las ambigüedades y complejidades del lenguaje y con frecuencia llamaba la atención a sus lectores sobre la necesidad de considerar el contexto, figuras estilísticas e intención de un autor cuando se evalúa la verdad o falsedad de las proposiciones. En suma: 1) El documento propone sólo distinguir sentidos; el documento no condena decir que es literalmente falsa una proposición famosa. 2) La *suppositio personalis* ockhamista no es el significado de *virtute sermonis* para Ockham.*

27. COURTENAY: ...specifically prohibiting the works of one of the principals enemies of Benedict XII: William of Ockham... p.78.

28. COURTENAY, W.: *Force of Words and Figures of Speech: The Crisis over Virtus Sermonis in the Fourteenth Century*, en «Franciscan Studies», vol.44 (1984), pp.107-128.

Debemos cuestionarnos estas críticas. En nuestra opinión Paqué sí percibió la costumbre ockhamiana de distinguir sentidos.²⁹ Courtenay no hace referencia para nada al punto álgido de la tesis de Paqué: el doble filo del documento. Tampoco interpreta el sentido de los dos últimos artículos. Desconoce el nuevo papel de defensor de Autrecourt que le da Paqué al texto, en vez de acusador. Informado de que el libro de Paqué declara el documento antiocckhamista, reacciona lógicamente mostrando lo que tiene de ockhamista sin considerar que eso *también* lo ha hecho Paqué. Y en ese momento encuentra la anomalía tan bien explicada por Paqué: *El único punto sobre el que Ockham pudo haberse apartado de la letra si no del espíritu de los artículos de 1340 es el intento en el interior del estatuto de definir la virtus sermonis como el «significado comúnmente aceptado», que incluye todas las formas de uso común mejor que el significado simplemente literal. [... Así] rebaja el original propósito de la discusión, es decir, entre el significado literal por un lado y el uso común y la intención por el otro.*

Pero Courtenay añade más datos. Un texto de Conrado de Megenberg entre 1348 y 1352 (posterior al estatuto), arremete contra unos *miseri* que juegan con el lenguaje mucho más de lo que podíamos imaginar: *Afirman en verdad que ... los vientos no vuelan, puesto que no tienen alas.*³⁰ No admiten los usos figurados del lenguaje, acaso como los destinatarios del estatuto. ¿Era una burla –se pregunta Courtenay– a los métodos de la universidad por medio de la caricatura, o representaba una actitud seria? Otro texto de la *Summa logicae* del realista Ricardo Brinkley, compuesta en Oxford alrededor de 1360, advierte del uso habitual entre los modernos de subordinar el interés por los conceptos al interés por el lenguaje oral o escrito. Conceden o niegan las proposiciones según la *proprietas vocis*. *Por ello consideran [lo que se dice] ad virtutem sermonis como si fuera la causa primera para que el lógico acepte o niegue las proposiciones.*³¹ Courtenay añade: *...todavía nos queda bastante por descubrir detrás de este conflicto entre realismo y terminismo sobre un conflicto anterior entre la primacía del significado literal y la primacía de las intenciones mentales por parte de los autores.* (Este conflicto entre realistas y terministas ya había servido de *leit motiv* a Paqué, aunque para éste era la franca oposición entre realismo y nominalismo como dos jalones de la metafísica de Occidente en el camino del «olvido del Ser»). Finalmente, un texto de Angelo Dobelín, lector de *Sentencias* en París en 1374-75, asume la propuesta de cambio semántico del sentido de *virtute sermonis* realizada por el estatuto: *Pues virtus sermonis no es otra cosa que el uso de significación de las palabras proferidas y oídas, instituido por los doctores y los*

29. cf. Paqué, 127-136; [94-102]

30. CONRADO DE MEGENBERG, *Economica*, III, I, 12. Citado por COURTENAY (p. 123) de THORNDIKE, L., *University Records and Life in the Middle Ages*, N. Y., 1971, p. 431.

31. GÁL, G. y WOOD, R.: *Richard Brinkley an his 'Summa logicae'*, «Franciscan Studies», 40 (1980), p. 67.

gramáticos. De este modo la Sagrada Escritura es siempre verdadera *de virtute sermonis*.³²

En definitiva, Courtenay ve en el mismo frente el documento oficial y las quejas de Conrado de Megenberg: un intento de defender la posibilidad de un lenguaje metafórico para la lectura de la Escritura o para la poesía. Lo que ignoramos es el fin de los que afirman que sólo cabe el sentido ultra-literal: ¿era una actitud provocativa a los estudiantes, con el propósito de burlarse de su actividad exegética? ¿Era una propuesta ideológica seria que establecía una tajante diferencia entre retórica y lógica? En este último caso, ¿se trataría del esfuerzo de los lógicos por establecer un lenguaje preciso frente a las ambigüedades del lenguaje común? Courtenay se inclina a pensar que la actitud, más que de principios, era práctica o pedagógica. El ámbito de trabajo es la discusión en el aula y se sabe que el sistema de disputación pública tenía reglas que limitaban los estilos de respuesta de los dos oponentes (conceder, negar, distinguir sentidos). El dominio de estos estilos era la clave del éxito académico. Era particularmente difícil arrinconar a un adversario si éste podía siempre recurrir al expediente del lenguaje metafórico y sostener que la proposición en liza quería decir otra cosa. El interés de los «ultra-literales» sería poner freno a esta práctica y permitir derrotar rápidamente un adversario. En cualquier caso, esta posición no sería la de Ockham que concede primacía al lenguaje mental y usa el mecanismo de la distinción de sentidos.

La interpretación de Courtenay sobre los defensores de la literalidad (los *miseri* de Conrado) invierte en cierta manera los acusadores y los acusados. Los «literalistas» se interpretan también en referencia a la disciplina de clase. En la mente de los redactores del Estatuto, el *distinguere* sentidos es bueno y debe hacerse frente a los abusos literales; en la mente de los literalistas, el *distinguere* es malo y no debe hacerse frente a los abusos «metafóricos». Nada impide pensar que son los *miseri* los que reaccionan contra el estatuto, puesto que la fuente documental (Conrado de Megenberg) los sitúa diez años después (entre 1348 y 1352). Nada obliga a identificar los destinatarios del estatuto con los «literalistas». ¿No será que no abusa nadie, sino que hay grupos enfrentados en la Universidad y se acusan entre sí? En ese caso, el interés «disciplinario» del estatuto oculta un sentido «ideológico» y nos aproximamos de nuevo, tras muchos meandros, a la tesis de Paqué, al menos en parte. Courtenay parece insinuar que si es una maniobra para acallar al Papa entonces su contenido doctrinal debe ser marginado, o visto como una hipocresía irrelevante. Ofrece la alternativa de que se trate de una postura sustentada por la búsqueda del triunfo académico.³³ En ambos casos, el estatuto pone de manifiesto unas ideas y

32. ANGELUS DOBELIN, *In I Sent.*, prol.; citado de ECKERMANN, W.: *Wort und Wirklichkeit*, Würzburg, 1978, p.273.

33. COURTENAY: *Academic success for both opponent and respondent depended on scoring points if not actually winning the debate. Yet cornering an opponent was difficult if the could always work his way out of a*

expresa un discurso pensable en la época y en ambos las hipótesis parecen una reducción psicologista fuera de los modelos filosóficos. Los intereses psicológicos pueden ser condicionantes de hecho, pero no aclaran la cuestión de la posibilidad de enunciación de un discurso en un momento dado.

Ambas hipótesis explicativas del documento, o bien una medida para el orden, o bien una medida para la promoción, prescinden de la cuestión que debería ser objeto de la historiografía filosófica: la pregunta por las condiciones de posibilidad de un discurso, que es la cuestión de la razón que se emplea para justificar las pasiones que se quieran. Por ello, estamos más de acuerdo con la solución «ideológica» de Courtenay: Los *miseri* que no admiten el sentido metafórico, sean serios o bromistas, están en línea con la crítica del lenguaje, propia del XIV, como propedéutica a la ciencia. Su actitud hace posible la pregunta: ¿Cómo debe ser tomado el lenguaje para que podamos tener ciencia? Hace posible la cuestión: Cuando conocemos, ¿no estaremos acaso usando unos términos confusos? ¿No estaremos empleando sólo unos signos que son metáforas? Abren, en definitiva, la cuestión de hasta dónde debe llegar la precisión de la ciencia y si ésta debe formularse en un lenguaje especial, «corregido», o «vigilado», o «filtrado». Si ignoramos qué decían o qué querían decir, cabe al menos ver de qué manera este discurso posibilita nuevos desarrollos y se integra en una nueva visión de la ciencia.³⁴ Estamos además ante un documento oficial que se expresa, como pocas veces sucede, en el vocabulario de los filósofos. En su preludio pretende tocar los *fundamenta* de algo que afecta a la filosofía y a la Sagrada Escritura. No discutimos la *ocasión* del estatuto (como medida disciplinaria) pero debe examinarse su contenido filosófico.

Reorientación de la discusión

El estatuto plantea una noción convencionalista del sentido *de virtute sermonis*, que vaya contra quien vaya, permite pensar el hecho del lenguaje convencional, que todo lenguaje es convencional, y que no hay *virtus propria* ínsita en las palabras como no sea una convención general o que viene de antiguo. ¡Es la mayor de las «bromas» de este documento que la expresión *de virtute sermonis* no se tome *de virtute sermonis*, porque hablando en propiedad, ya no hay *virtus* que valga! Que Buridán es consciente de esto está documentado.³⁵ Sucede que no sólo suena mal que de una

right spot by distinguishing.... If one had to accept or reject propositions on the basis of their literal meaning, one could more swiftly defeat a respondent and conclude the debate. p.128.

34. cf. esta observación de COURTENAY, en la nota 56: *Curiously enough, a number of later fourteenth-century logicians do not mention 'distinguo' among the possible responses in a obligatory disputation. In England these were: Roger Swynshead, Martinus Anglicus, Richard Billingham, and John Wyclif; on the Continent: Albert of Saxony, William Buser, Marsilius of Inghen, John of Holland, Peter of Candia, and the Logica magna attributed to Paul of Venice.* p.128.

35. *Sed tamen notandum est quod non intendo omnibus modis negare illum modum loquendi consuetum,*

proposición venerable alguien diga que es falsa; suena también mal añadir que es falsa *en sentido literal*, porque es como decir que su (no menos venerable) autor es poco cuidadoso, o que la Biblia es descuidada. Entonces se requiere: a) la exigencia de distinciones para hacerla verdadera; b) el nuevo uso de la coletilla *virtus sermonis* para que las autoridades y escrituras no parezcan descuidadas: el sentido que «encaje» con el contexto será el sentido *de virtute sermonis*, según una fáctica redefinición de la expresión, que se opera en la primera sección. ...*ideo talis est virtus sermonis, qualiter eo actores communiter utuntur et qualem exigit materia, cum sermones sint recipiendi penes materiam subiectam*. Visto desde una perspectiva de las condiciones de enunciación en el siglo XIV, tanto los «literalistas» como los «distincionistas» (estatuto) se han dado cuenta que hay que partir del lenguaje convencional. Unos pretenden, en el caso más extremo, ejercer una crítica reformadora de los usos lingüísticos; los otros insisten en la pluralidad de usos que existen de hecho. Los unos apuntan a la precisión de la lógica y al lenguaje científico; los otros apuntan a la crítica de las fuentes, sea para determinar la interpretación correcta de las *autoritates* o la de la Sagrada escritura, acaso apuntando a las ciencias humanas.

Sesenta años después siguen habiendo ecos del «debate de la literalidad». En noviembre de 1401 encontramos el *De duplici logica*, del Canciller Gerson, que quiere justificar una lógica especial para la teología. Kaluza razona sobre las fuentes de inspiración de Gerson a partir de una carta anterior de éste en que se cita a Buridán.³⁶ Este es el tema: cuando los teólogos comentan las Escrituras encuentran a veces textos falsos *de proprietate sermonis* y según la *virtus logicae*. Por ejemplo, cuando Marcos dice *et egrediabatur ad eum* [Juan Bautista] *omnis Judae regio*, es obvio que el *omnis* no tiene el sentido lógico habitual y que según ese sentido la proposición sería falsa. Se impone salvarla y el recurso consistirá en aceptar otra lógica teológica junto a la lógica normal. Gerson encuentra la llave en el *Prohemio al Comentario a la Etica aristotélica* de Buridán.

Buridán reflexiona así: En la ciencia especulativa hay ciencias que conducen al conocimiento de las cosas naturales (metafísica, física y matemática) y hay otra que suministra el *modus docendi*, es decir, una ciencia que podríamos llamar «metodoló-

scilicet quod sermo capiatur aliquando de virtute sermonis aliquando non. Dico enim quod illa est impropria locutio. Sed sic salvari potest, quia secundum veritatem, cum sermo possit capi plures sensus, tamen illorum sensus unus rationabiliter vocatur primus sensus et principalis et proprius. (J. BURIDANUS: *Quaestiones super Isagogen Prophyrii*, q.5) Rizando el rizo: la *locutio 'virtus sermonis'* no puede ser tomada *de virtute sermonis!*

36. KALUZA, Z.: *Le chancelier Gerson et Jérôme de Prague*, 1984, Appendice, p.109 ss. El tema ha sido revisado por KOROLEC, JERZY B.: *Jean Buridan et Jean de Jandun et la relation entre la rhétorique et la dialectique* en «Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Akten d.VI Internat. Kongresses für Mittelalters. Philosophie d. Soc. Internat. pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 1977, vol.II», Berlin-New York, 1981, 622-7; este artículo concluye hallando cierto rasgo -la distancia entre retórica y dialéctica- en ambos autores que les hace predecesores de los humanistas Petrarca y Salutati.

gica» o «formal»: es la lógica. De igual manera en la filosofía moral hay ciencias que conducen a la práctica de la vida moral (ética, economía y política) y hay ciencias que cumplen el papel equivalente al *modus docendi* de la lógica: son la retórica y la política. *Verdadera y propiamente hablando no es la lógica simpliciter ni la ciencia moral simpliciter, sino la logica moralis*. Hay pues dos lógicas o dos dialécticas: *duplici logica seu dialectica indigemus*. Pero Buridán matiza que la *logica simpliciter* es superior a la *logica moralis*, puesto que la primera incumbe al intelecto *simpliciter* mientras que la *moralis dialectica* incumbe al intelecto *sub contracta ratione*, en la medida en que el intelecto es llevado por el apetito. La reflexión de Buridán destaca la preminencia de la lógica *simpliciter* pero admite un dominio de literalidad donde las reglas lógicas no son estrechamente usadas, o son usadas con ciertos filtros contextuales: *Pues la retórica desea la ciencia clara pero la poética, dice Buridán, se esfuerza en oscurecer la ciencia con deleite por trasposiciones de verbos y de otras maneras* (fol.2). A partir de ahí, Gerson elimina la poética y se queda con la retórica. Y efectivamente hay dos lógicas; la segunda es la retórica, hábil para la teología, pero sin estar subordinada a la primera. Además, esta lógica tiene sus propios sentidos *de virtute sermonis*.³⁷

Después de muchas vueltas, según parece, el sentido *de virtute sermonis* no es uno solo sino que se acaba aceptando otro sentido especial al pie de la letra pero según otras reglas discursivas. Este es el corazón de la máquina destinada a afirmar que no hay en las Escrituras ninguna proposición falsa. Ahora puede atacarse el problema de los deslizamientos semánticos que se producen cuando se quiere aplicar rigidamente una de las lógicas en terreno de la otra: *algunas veces son condenadas o se revocan de forma no imprudente tanto proposiciones como artículos de fe en los cuales sin embargo había verdad según la fuerza de las palabras (de vi vocis, al pie de la letra) y según la lógica primera, como esta proposición «La Iglesia permaneciendo fiel a la Iglesia puede errar»; «Dios y la criatura nada son» y muchas similares... Y tiene máxima consideración el lugar donde los oyentes no están acostumbrados o no es común oír o admitir tales expresiones*. Como se ve, junto a una línea de máxima tecnificación del lenguaje científico, los siglos XIV y XV propugnan una línea de atención al contexto del discurso como clave semántica del mismo. Además Gerson se hace eco de otro sentir de la época: el origen de los males está en Inglaterra. Sus palabras tienen la misma vehemencia que las de Petrarca.

Aunque la construcción de Gerson se separa de Buridán, no deja de resultar curioso que se haya ido a buscar este padrino intelectual justamente cuando se precisaba una ampliación del dominio de literalidad permisible. Buridán recuerda en cualquier rincón de sus obras, que los términos son convencionales y que a ellos nos remitimos constantemente, pero cuida a) de dejar un lugar para destacar la

37. *Es hoc est quod quidam non irrationabiliter dicunt quod theologia suam habet logicam et modum loquendi proprium et quod in ea nihil esse falsum de virtute sermonis debet admitti* (loc. cit.)

importancia del plano conceptual (frente a la primacía del puro lenguaje convencional que criticará Brinkley); y cuida b) de mantener la existencia de un sentido *de virtute sermonis* (frente a la mera desaparición de éste). Esta última postura es semejante a la de Döbelin o la del propio estatuto. Pero ninguno de los dos cuidados buridanianos son operativos: ambos son cauciones doctrinales frente al embate realista, y la práctica filosófica los arrinconará a ambos: porque siempre se remitirá a términos tal como son usados en el lenguaje que se habla; siempre admitirá la validez de otras convenciones significativas además de la más general o más antigua, lo cual acarrea de hecho la disolución de la *vis* de las palabras en la pura convencionalidad. Ockham concentra la filosofía en la epistemología del lenguaje mental; el paso adelante del ockhamismo es seguir con el lenguaje mental, pero sin lo mental. A nuestro parecer es la jugada de Buridán.

En cuanto al «ockhamismo», es plausiblemente una etiqueta confusa en el siglo XIV. No está probado que discípulos parisinos de la doctrina de Ockham fueran o no los responsables de prácticas indisciplinadas en las disputas³⁸ pero a falta de modelo mejor el de Paqué explica más cosas. En particular, Courtenay, exclusivizando el estatuto en el tema de la distinción de sentidos, negligió el 2º artículo (contra los que efectivamente identifican la *suppositio personalis* con el sentido *de virtute sermonis*), el 5º (contra los que dicen que la ciencia es de signos), y el 6º artículo (contra los que dicen que «Dios y la criatura no son nada», etc.) que encuentran mejor acogida desde el modelo de Paqué. Este supone un grupo universitario que homologa el sentido *de virtute sermonis* con la *suppositio personalis*, y de este modo circunscribe la ontología a la realidad del singular. Posiblemente el documento que da más pistas sobre lo que la época entendía por «seguidor de Ockham» sea la lista de los cincuenta y un artículos censurados por la comisión pontificia. Sin duda, esas piezas inarticuladas de museo no son «nuestro» ockhamismo de lectores del siglo XX, el que festeja las aportaciones del signo, la *suppositio* o el principio de economía. Pero Ockham además es una etiqueta censurable en cierto momento de la historia, y no lo es por las mismas razones que nosotros tomamos como aportaciones nucleares.

La censura de Avignon como clave interpretativa del ockhamismo perseguido.

El 26 de Mayo de 1328, Guillermo de Ockham huía de la Corte pontificia de Avignon. A sus espaldas dejaba las largas horas pasadas desde el año 24 ante una comisión encabezada por el ex canciller de Oxford, Johannes Lutterell, que censuró en 1326 una serie de párrafos tomados del *Comentario a las Sentencias* de Guiller-

38. cf. el propio COURTENAY: *Whether they or their opponents identified them with the secta occamica at Paris is not know.* (p.126)

mo,³⁹ pero que no acertó a condenar el texto.⁴⁰ La lista, dispuesta en 51 artículos con su correspondiente crítica, desempolvada por Pelzer⁴¹ de los archivos vaticanos en 1922, es un cuerpo doctrinal muy valioso que expresa lo que el común del gremio filosófico entenderá por «ockhamiano» durante unos cuantos años. La copia que maneja Pelzer está someramente acotada por un discípulo favorable a Ockham, que va escribiendo *non dixit* en la presentación de algunos artículos que no se atienen a la letra del original. Al menos, esto muestra que el documento fue conocido fuera de la residencia pontificia. Del mismo no debemos atender sólo al exacto trasfondo filosófico, sino a las ideas que se forman en torno a él en tanto que texto tocado por lo que hoy llamaríamos la «publicidad» de lo que la autoridad prohíbe.

El documento ofrece un gran rendimiento porque permite elaborar una imagen de los filosofemas «peligrosos» que permiten comprender ciertas actitudes exotéricas de autores de la época (caso de Buridán) y porque, a los efectos que nos interesan ahora, nos permite entender el grado de implicación del «Ockham público» en el debatido tema de la literalidad. Según lo reseñado la provocación de los «ockhamistas» provendría de afirmar que una proposición *de virtute sermonis* es falsa sin considerar que pueda tener otros sentidos que permiten tomarla como verdadera. Hay pruebas contundentes que Ockham, a pesar de su admirable conciencia lingüística y su dominio de los usos impropios del lenguaje, actúa así en ocasiones. Es más, hay ejemplos testimoniados de provocación en que ésta proviene de que suena mal afirmar que es *verdadera* una proposición tomada precisamente *de virtute sermonis*.

Empecemos por este último caso: decir que es verdad algo *de virtute sermonis*

39. GUILLERMO DE OCKHAM: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum Ordinatio (Prologus et distinctio prima)* (*Opera Theologica* I). ed. G. Gál y St. Brown, N. Y., Instituti Franciscani St. Bonaventure, 1967. El mismo Bonav. Inst. edita el resto de la obra de Ockham.

40. Sobre Lutterell puede verse HOFFMANN, F.: *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell, nach der Hs. C CV der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels* en «Breslauer Studien zur histor. Theologie», Breslau (1941) Neue Folge, Bd. IX. Del mismo HOFFMANN: *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell. Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts* en «Erfurter Theologische Studien», Leipzig, 6 (1959). Pelzer, el editor de los 51 artículos cita como fuente también a TANNER, TH.: *Bibliotheca Britannico-Hibernica*, Londres, 1748, p.489. Tanner sostiene que el enfrentamiento entre nominalistas y realistas propició el hecho que Lutterell depusiera el cargo de canceller.

41. PELZER, AUGUST: *Les 51 articles de G. d'Occam censurés, en Avignon, en 1326*, en «Revue d'Histoire Ecclesiastique», Louvain-la-Neuve (1922) 18, 240-70 (reed. sin la ed. de los arts. censurados en *Etudes d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, recueil d'articles mis a jour a l'aide des notes de l'auteur par ADRIEN PATTIN et EMILE VAN DE VYVER, Louvain-Paris, 1964). Ed. crít. de los 51 art. en KOCH, J.: *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß* en «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», Louvain (1933, 1936) Vol. 7, pp.353-380; Vol. 8, pp.79-93, 168-97. Sobre el tema cf. HOFER, J.: *Biographische Studien über Wilhelm von Ockham* en «Archivium Franciscanum Historicum», Grottaferrata, 6 (1913), p.440, n.2, 451 ss.; AMANN, E.: *Occam, (Guillaume d')* en «Dictionnaire de théologie catholique», 1931, XI, col.890-95. Sobre los doctores firmantes cf. BRAMPTON, C. K.: *Personalities at the Process against Ockham at Avignon 1324-26* en «Franciscan Studies», St. Bonaventure (NY) (1966) 25, 4-25.

cuando notoriamente tiene un sentido falso. En el artículo 12 (In Ium S., I, 5) Ockham dice: *de virtute sermonis debe concederse esta proposición «de las cosas puramente naturales puede conocerse tan bien la Trinidad de las Personas como la Divina esencia»*. Aun sin entrar en detalle en el contexto de la discusión, retengamos que los censores se encuentran molestos por esta verdad que Ockham mantiene como un sentido de la proposición tomada *de virtute sermonis*. Y dicen: *Y al final del artículo hay un error claro, donde dice que de las cosas puramente naturales puede conocerse tan bien la Trinidad de las Personas como la Divina esencia, lo cual reputamos como herético, ya que la Trinidad de las Personas lo sostenemos sólo por la fe, etc.*; Lo que se discute parte en su base de cierto empecinamiento muy consciente de Guillermo en plantear verdades tomadas en estricto sentido literal.

Tenemos el caso opuesto, como la que el estatuto denuncia: decir que una proposición es falsa *simpliciter* cuando normalmente se admite como verdadera. Recordemos que el estatuto identifica –o al menos a efectos prácticos– la expresión *de virtute sermonis* y la expresión *simpliciter* (art. 1: *...dicere simpliciter esse falsam, vel esse falsam de virtute sermonis...*; art. 2: *quod nullus dicat simpliciter vel de virtute sermonis omnem propositionem esse falsam...*). En el artículo 25 (Ium, II, 2) se dice: *que en la Divina esencia hayan diversos atributos que son realmente lo mismo y de distinta ratio, es falso simpliciter, puesto que es imposible que cualesquiera dos, que son realmente uno, se distinguan por la ratio*. La respuesta de los censores, al final del párrafo, es muy reveladora de qué sucede: *Esta exposición es vana y torcida y contra la común intelección de las palabras, ya que aunque aquella pluralidad no sea la Divina esencia ni en ella subiective y formalmente, no obstante está allí fundamentalmente, y esto es suficiente para la diversidad de rationes*. Los censores cargan ahora contra otro efecto del uso de un sentido *simpliciter* con el que Ockham parece divertirse en ocasiones. La réplica apela a la *communis intellectum verborum*, intelección que sin duda no es tan estricta ni lógica como la que maneja Ockham, pero que sin duda *sufficit ad diversitatem rationis*. Si sólo hay un ejemplo del primer tipo, los de este segundo tipo, el mismo vicio que denuncia el estatuto, abundan.

En efecto, la cosa viene ya del primer artículo (Ium, 17, 2), largamente citado y comentado por Lutterell y los doctores, en el que la provocación de las muy precisas palabras de Guillermo alcanza la más alta cota: *que se requiera el hábito de la caridad para que haya un acto meritorio: ello lo reputo falso simpliciter, ... nada es meritorio sino porque es voluntario etc.* ¿Dice Ockham que la caridad no sea meritoria? Dice más bien que no es lo meritorio *sensu stricto*, que no es el fundamento de la moralidad. La expresión, concisa y sin adornos, acostumbra a confundir a los censores; éstos replican: *Y por ello quiere concluir que tal como la voluntad por sí misma puede ganar el favor (potest demereri) suficientemente, así suficientemente por sí misma puede hacerse merecedora (potest mereri), y así se seguiría que la caridad no sólo no es necesaria para hacerse merecedora, sino superflua por completo, porque la voluntad se basta por sí misma*. La inferencia de los censores nos parece que no acaba de comprender el razonamiento ockhamiano.

Art. 43 (Ium, II, 1), Ockham: ... *digo que esta proposición es simpliciter falsa: la cosa en tanto que producida fuera [de la mente] no es idea, ya que de ésta se sigue que la cosa no es idea, que es simpliciter falsa.* Aquí, la respuesta de los doctores apunta, como antes, a la crítica a esa exclusivización del sentido literal que barre con las cosas aceptadas. Particularmente aquí, abandona la *intencio auctoris* de los Santos y los filósofos, en la misma línea que la recomendación del estatuto (...*si crediderint quod actor ponendo illam habuerit verum intellectum*). Estas son las palabras de la comisión: *Decir que la cosa en tanto que producida fuera es idea, es falso por completo y contra las intenciones de los Santos y de los filósofos cuando hablan de ideas, y la consecuencia que saca peca por falacia del consecuente.*

Una actitud similar se aprecia en los artículos 27, 42, 44.⁴² Más complejo de analizar es el artículo 18 por la bien trabada combinación de sentidos del término *simpliciter*: (a) como «sentido literal», (b) como «desprovisto de determinación», (c) como «*suppositio simplex*». Lamentablemente la aproximación que opera entre la *suppositio personalis* y la proposición tomada *simpliciter* no es concluyente pues también puede entenderse, como así creemos, que Ockham construye una frase más sofisticada con varios niveles metalingüísticos: «si tomamos *simpliciter* aquella proposición cuyos términos están en *suppositio personalis*, resulta que es falsa».⁴³

En el estatuto se encuentra la expresión *absolute sermone* como análoga a *de virtute sermonis* (en la sección primera: ...*quia pari ratione propositiones Bibliae absoluto sermone essent negandae, quod est periculosum...*). Pues bien, también encontramos en el artículo 7 de Avignon (In IV S., q.3) una expresión parecida aplicada a una proposición; inmediatamente Ockham considera falsa la proposición, y los censores califican esta opinión de «falsa y errónea». *como comúnmente se dice que la culpa y la Gracia son contrarios, dice [Ockham] que es falso que todo pecado sea contrario a la Gracia, tomando en sentido absoluto [estar] en Gracia y en pecado (loquendo de absoluto in gratia et in peccato).* El método de Ockham consiste en la reducción al absurdo que resulta de sustancializar la relación: podría retirarse el sujeto y mantenerse la relación. Hay ahí una *distinctio* adecuada que hace verdadera la proposición tradicional (*loquendo de absoluto in gratia* resulta falso que «culpa y Gracia son contrarios»); en cambio, *accipiendo gratiam prout facit aliquem esse gratum*

42. PELZER, 263; *In Ium Sent.*, d.7, q.1; PELZER, 267; *In Ium S.*, d.II, q.1; PELZER, 268; *In Ium S.*, d.II, q.1.

43. PELZER, 260. La ed. crítica del *In Ium Sent.*, I, q.3, p.413, lin.16 ss., contiene aun un *simpliciter* más: *Et si dicatur: nos demonstramus unitatem de Deo et perfectionem simpliciter [1], sed non demonstramus nisi cognoscamus quid demonstramus, igitur cognoscimus unitatem Dei, perfectionem simpliciter [2] et huiusmodi, dico quod si ista supponant personaliter, assumptum simpliciter [3] est falsum, quia illa unitatem quae Deus est non demonstramus, nec illam perfectionem simpliciter [4] quae Deus est non demonstramus. Si autem supponant simpliciter [5], sic assumptum est verum...* etc. La distribución de sentidos de la partícula de [1] a [4] puede ser la (a) o la (b) según se entienda que lo *simpliciter* se dice de la proposición o de cada término. El sentido de [5] es claramente el (c)

Deo, la proposición es verdadera). Pero no parece que sea suficiente para contentar a los doctores pontificios. La respuesta se encuentra en el artículo siguiente, que agrupa los contenidos del 7º y el 8º. Replican los doctores: *decimos que es falso y erróneo que la culpa actual mortal o la original pueda ser simultánea en el alma con la Gracia, tomando la Gracia como hacerse grato* (loquendo de *gratia gratum faciente*), *puesto que ... Ni la distinción que hace él mismo de la Gracia tomada como aquello que es absoluto y como aquello que es hacer al hombre grato a Dios, le vale como atenuante* (*Nec distinctio... facit aliquid ad eius excusationem*) *sino que incluye más una clara contradicción, ya que... etc.* Los censores no creen en la honradez de la *distinctio* de Ockham, y replican que el primer sentido conlleva necesariamente el segundo (*si illud, quod est absolutum in gratia... necesse est quod per illud...*). Ockham, posiblemente, no desmentiría esto, pero objetaría que el segundo sentido de estar en Gracia que él propone, des-ontologizado (*sive sit per aliquam formam infusam sive sine omni tali forma*) no conlleva necesariamente el primero. A pesar de esta incompreensión, los doctores entienden que el hecho de haber elaborado una *distinctio* de sentidos podría haber servido para atenuar su culpa, aunque lamentablemente éste no es el caso.

La exigencia de la *distinctio* de otros sentidos en la proposición (que genere una proposición falsa sin ambigüedades aunque parezca verdadera, o que la haga verdadera aunque parezca falsa) está ya incubada en este texto del año 1326. Lo está sin tecnificar, sin entrar en el tema de la literalidad, pero en uso indudable, y proveniente de la misma inquietud de los sectores conservadores. Comparemos la estructura dialógica de estos textos de Avignon con la que habíamos encontrado en el artículo primero del estatuto: a) hay una afirmación común (de un autor, o aquí de una cierta tradición): p. ej., «el acto meritorio requiere el hábito de la caridad»; b) hay una evaluación lógica de la afirmación anterior que sostiene que es falsa *de virtute sermonis* o *simpliciter*; c) hay una crítica axiológica a esa evaluación que prescribe a su vez no evaluar tan a la ligera. La diferencia está en el tercer punto. Los censores normalmente critican la evaluación y los argumentos que la sostienen, y las afirmaciones alternativas de su autor; pero atisban en algunas ocasiones que el problema es de estilo de hablar y no de que esa evaluación sea profundamente errónea.

Tal es el caso del artículo 28 (In III S.,q.1), en la que no hay expresión *simpliciter* ni *de virtute sermonis*, pero que contiene otra provocación concerniente a la posibilidad de que en la naturaleza humana limitada también haya, como en Dios, tres personas. Ockham destaca que es sólo la fe la que alimenta nuestra convicción de la trinidad divina. Replican los doctores que aunque no sea demostrable es posible persuadirse de ella por los textos de las Escrituras y los Santos. Sin embargo achacan a Ockham que *istum articulum esse falsum et temerarium et prebentem occasionem erroris simplicibus*. También aquí, como en el estatuto, la cosa no parece dirigirse a «lo que se dice», sino a las consecuencias nefastas de lo que se dice, esto es, a un estilo

lógico de hablar que no todos están capacitados para entender y que «suena mal». «Se ofrece ocasión de error a los simples». No es cuestión de discutir si es realmente factible esa «ocasión» o si es probable que algún «simple» eche una ojeada a las *Sentencias* ockhamistas; es muy posible que la Comisión fuera sincera en su temerosa prevención. Véase el artículo 36 (In III S., q.9) sobre la posibilidad de pecar de Dios: *Decimos que en los oídos de los simples, el susodicho artículo suena mal (male sonat) y se aprecia que contiene irreverencia contra Dios. Pero no se puede negar que el tema ha dado que pensar a los doctores puesto que sigue y termina así: De virtute tamen conclusionis sunt opiniones inter doctores.*

Finalmente, atestiguamos que los propios doctores usan la expresión *simpliciter* (referida a *loquendo*). Por ejemplo, a propósito del artículo 10, se le achaca al franciscano inglés que *conclusio, quam tenet, est simpliciter falsa, periculosa et erronea...*; algo parecido sucede en la respuesta al artículo 13, al 26, al 31. En la más pura expresión de incompreensión unos y otros critican mutuamente sus ideas diciendo que tomadas al pie de la letra son completamente falsas. Se hace evidente que hay muchos «pies de la letra» y lo que hay que discutir son los argumentos de fondo. El problema nunca ha sido el sentido *de virtute sermonis*, ni creemos que haya algún grupo de apologetas serios del sentido literal de las palabras que propongan una reforma de los usos lingüísticos de los pueblos. Pero hay en los textos ockhamianos un *empleo esporádico* del recurso al sentido *de virtute sermonis* que genera problemas, como hemos mostrado. Su uso va ligado a su nueva epistemología.

Pondríamos el acento en las palabras «*prima facie male sonant*» del documento. Tras catorce años de circulación plausible del texto censurado, y en boca de la Facultad de Artes, en principio ajena a comisiones teológicas, la acusación no es que se trate de afirmaciones heréticas, sino que «suenan mal». Es muy sospechoso que la sección 6ª del estatuto instruya un problema calcado al artículo 13 de Avignon.⁴⁴ Entonces, sea el herético Ockham del 26, o sea el malsonante «ockhamista» de turno del 40 que continúa su juego de «crisis lingüísticas de malsonancia» o su empecinado acantonamiento en el rigor lógico de las palabras en lugares clave, no pretenden una propuesta de reforma de los usos. Ante ciertos callejones sin salida que le propone la filosofía y la teología de su época, Guillermo emplea una de las más viejas estrategias de la filosofía: la perplejidad. Con ella pone al descubierto los límites de nuestro conocimiento e incita a precisar qué es lo que sabemos. Sin embargo, detenerse en el momento de la perplejidad, como hacen los censores, es arrancar un filosofema del flujo meditado y vivo del pensamiento ockhamiano. Este normalmente llega a una afirmación, a una posible manera de sostener la proposición, a una ciencia posible que hace uso de los recursos figurados del lenguaje, pero siempre bajo condición de pasar por la crítica a la *scientia stricta* que se verá rebajada.

44. Ockham argumenta que la ciencia, sea real o racional, es sólo de proposiciones que es lo único que se conoce. (In I Sent., d.2, q.4, 103; 134; 137)

La cuestión *de virtute sermonis* en Ockham no es por tanto un asunto doctrinal o una tesis filosófica presente en todos los lugares de su obra; es una cuestión de estrategia, de *estilo filosófico* adecuado para ciertos temas, y en su obra ni siquiera es completamente nuclear. Es posible que los autores del estatuto se dirigieran a discípulos que la explotan aun más. Uno y otros, en algún momento, administran el escándalo filosófico (la contradicción, las frases malsonantes) como vía de acceso a la conciencia por parte del interlocutor de los límites del conocimiento.

Es posible, si se nos permite una especulación histórica, que la lentitud del proceso de la comisión venga determinado precisamente porque en su defensa Ockham haga ver a los doctores que en lo esencial la doctrina cristiana y las verdades de la fe no se hallan amenazadas. Es tan sólo una exigencia de rigor lo que se pide, y al mismo tiempo, paradójicamente, la provocación ockhamiana alienta e ilumina la búsqueda de Dios por parte del hombre. Es posible que los censores retrocedieran una y otra vez cuando la condena ya parecía estar dispuesta.

Podría objetarse que esta interpretación del conflicto supone saltarse las barreras que separan Artes y Teología, puesto que la censura original afecta a escritos teológicos. Pero el currículum de un artista acostumbra a culminar en Teología, y si bien hay temas cuya penetración intelectual está reservada a los teólogos, aparecen constantemente en las obras filosóficas. Las cosas de filosofía, como saber previo si se quiere, aparecen muchas veces en teología, como lo atestigua la cantidad de veces que en el mismo documento aparece la observación de los doctores diciendo que «este artículo es meramente filosófico» (arts. 30, 31, 34, 47 y 48). En estos casos se sientan solicitados a actuar de modo preventivo, como la acción sobre un plano de sustentación en el que se puede construir un mal edificio, por ej. en el art. 13: *Decimos que este artículo es simpliciter sofisticado y contiene muchas cosas falsas que son expresamente contra la filosofía y aplicadas a alguna teología serían heréticas.*

En el siglo XIV, unos y otros admiten una efectiva separación académica, y una serie de temas exclusivos y una serie de temas compartidos pero formalmente tocados desde dos perspectivas distintas. Buridán, sin embargo, no hará la carrera de Teología.⁴⁵ Las manifestaciones de la filosofía, antigua *ancilla* respecto al *dominus*, la teología, no son la voz de una completa libertad. En Buridán puede verse una voluntad de no pasar nunca por delante del antiguo amo; en Ockham, el servicio al amo se hace tan riguroso que éste queda bloqueado, sin capacidad de maniobra. La actitud de Ockham, llevando a la paradoja la razón de la teología desde el seno de la propia teología, es también una actitud filosófica que apunta a la plena separación de competencias.

45. Según Ghisalberti Buridán es el primer filósofo profesional. Si no llegó a Teología parece que no fue por falta de méritos. GHISALBERTI, A.: *Dalla metafisica alla fisica*, Milán, 1975, p.12