

NOTES

FILOSOFIA I HISTÒRIA: SOBRE L'OCKHAM DE M. DAMIATA*

Una obra en dos volums ben gruixuts —516 i 480 pp.— és fruit d'un esforç notable; ja per la importància material dels seus llibres sobre el *Venerabilis Inceptor*, Damiata mereix el nostre agraïment. I també l'editor per la valentia que exigeix d'afrontar un estudi d'aquestes dimensions i arribar a presentar-lo en una pulcra tipografia, i complementat amb un útil índex de noms i llemes.

Sens dubte cal llegir l'obra de Damiata. En el segon volum, hom hi troba resumida tota l'anomenada «obra polèmica» —l'obra «política»— d'Ockham amb un innegable escrúpol de fidelitat. D'aquesta fidelitat són bona mostra les 2.423 notes a peu de pàgina. Pràcticament totes són una transcripció del text llatí de l'*Inceptor*; sols amb les notes Damiata ja ofereix una antologia del pensament polític de l'anglès.

Però ja no ens sembla tan indiscutible la impressió que deixa l'obra, la figura d'Ockham que ens queda en arribar a la darrera plana. Damiata és un conegut historiador de l'equip que treballa a l'Institut Històric Franciscà de Grottaferrata. Ni a la institució ni al seu membre no els manquen mèrits. Però en aquest cas concret potser l'historiador ha estat traït per la seva mateixa professionalitat, per l'escrupulosa fidelitat a la dada textual. És un fenomen manta vegada present en l'àmbit dels historiadors: oblidar en la pràctica que els «fets» sols apareixen com a tals en el marc d'una «teoria» prèvia.

Pot semblar que portem les aigües al nostre propi molí professional de filòsof, però moltes vegades la lectura que fa un historiador —fins i tot un historiador de les idees— no s'assembla gens ni mica a la que en faria un filòsof a la llum de les seves àrides qüestions teòriques desenvolupades històricament. En efecte, la fidelitat a la lletra d'un text no garanteix l'encert en la lectura; en canvi, l'especulació pura dels filòsofs d'una època dóna la màxima explicitació als punts clau de les controvèrsies que s'encenen en els grans giravolts de les visions del món. En les obres més concretes, en els documents que els historiadors cerquen en els arxius, hi ha

* Marino DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere*. II. Il potere come servizio. Firenze, Ed. «Studi Francescani», 1979, 480 pp.

l'aplicació d'unes opcions no sempre patents. Fins i tot molts cops les opcions queden embolcallades en unes justificacions teòriques que, en la seva plena i natural expressió, vindrien a demostrar el contrari del que hom els fa dir en un ús parcial, circumstancial i d'opinió epocal comuna. Dit d'una altra manera: els problemes especulatiu més llunyans a la quotidianitat manta vegada denoten les primeres i més radicals oposicions conceptuals que regeixen i defineixen l'àmbit de les enunciacions possibles en un determinat llenguatge, tant per a una època com per a un sector ideològic de l'època. Si no es tenen aquestes claus, amb una gran facilitat la pròpia semàntica dels conceptes ve a substituir la d'un autor d'altre temps, i el resultat és fer-li dir amb les seves mateixes paraules i textos el que ell no digué ni podia dir.

Ens atrevirem a suggerir que això és el que s'esdevé més d'una vegada en el llibre de Damiata. I per això deixa la impressió de trobar-nos amb un Ockham a la vegada familiar i irrecognoscible; familiar pels termes i textos, irrecognoscible per la semàntica i la síntesi.

No és ara el moment d'entrar en una problemàtica embolicada i manta vegada polèmica a l'entorn del mètode que permet de copsar l'autèntica semàntica dels textos més especulatiu o teòrics d'un autor. És ben palès que en l'hermenèutica hi ha sempre un fenomen de circularitat: som tan interpel·lats pel text, fins a canviar els esquemes lingüístics del nostre propi pensament, com aquests ens enceguen pels del text estudiat. A la fi tota lectura d'un text és un filosofar en acte, creativament; uns cops ho fem d'una manera tècnica, reflexiva; molts altres, sols en el camp d'aquella filosofia ignorada, però no menys creadora, que tots portem a dintre, i que garanteix la relativa coherència de la visió del món que predetermina tots els nostres actes i ens permet de mantenir la unitat i la integració de la pròpia persona en el canvi constant de la història personal per la permanent assimilació de noves dades. I tota unitat i integració personal té una arrel opcional injustificable racionalment encara que no sigui gens informulable, almenys amb certa perspectiva històrica. Per això la científicitat de la història no rau únicament en l'exactitud de les cites documentals, sinó també en la màxima explicitació de les regles metodològiques més teòriques.

I aquí sorgeix el primer punt sorprenent de Damiata: en les planes que dedica a les qüestions metodològiques. Passa revista a les opinions dels grans estudiosos de l'obra política d'Ockham. Assenyala com avui no es té cap dubte sobre la «credibilitat» —millor diríem «bona fe», «honradesa», «sinceritat», «objectivitat»— del franciscà anglès, independentment del valor atorgat a les seves opinions. Aborda el problema d'encertar de descobrir la vertadera tesi de l'autor quan parla sols *recitando et non asserendo*; àdhuc resumeix el concepte de veritat (p. 22) que té l'Inceptor: és fruit d'una tasca àrdua, col·lectiva i racional, a la vegada que molt personal; i a les planes 24-25 fa unes reflexions sobre la «lògica del pensament d'Ockham» i el paper del «context», l'«opció», el «moment històric» i la «intenció» de l'autor amb vista a calibrar-ne exactament la doctrina. Tot seguit passa a l'anàlisi de la relació entre la primera i la segona part de la

producció política d'Ockham —segons la divisió que en fa R. Scholz— i entre l'obra acadèmica i la política. Remarca molt bé la importància que tenen les petites obretes de tesi en el conjunt de l'obra política, però resta en un banal psicologisme en la valoració de la unitat que hi ha entre l'obra acadèmica i la política: la frase «unità di stile più che di contenuto» (p. 23) és ben bé el mínim que es pot dir. Ja en aquest tema i en la mateixa vena hermenèutica, les pp. 28-35 de Damiaata, sobre l'importantíssim tema ockhamista de l'*analisi del linguaggio i esegesi*, ignoren totalment la font i la radical novetat especulativa d'Ockham en el tema, per a restar en fàctiques generalitats sobre la complexitat i insidiositat del llenguatge ordinari, l'apreci ockhamístic del llenguatge comú, la convencionalitat i tradició terminològica, el menyspreu de l'exegesi «mística» de la Bíblia. En un moment (p. 17), Damiaata al·ludí al «declino della neo-scholastica in chiave rigidamente tomista e l'apertura... verso il mondo moderno, di cui si dice che Ockham sia stato un precursore...» Ara, a les planes finals del capítol primer, dona bona mostra de la tenuïtat d'aquest *declino*: les reflexions lingüístiques de Damiaata —ja que no són pas les d'Ockham— les signaria amb tranquil·litat qualsevol neoescolàstic rigidament tomista. Sense sentir-ho, Damiaata ha deixat perdre el més peculiar del pensament d'Ockham i, ensems, el que vincula l'obra acadèmica amb la política. Damiaata perd aquí la deu de la radical novetat del pensament polític de l'oxfordià i la màxima nota de «franciscanisme» religiós i especulatiu de la síntesi del gran nominalista, allò que el fa precursor de la Reforma i radical enemic —mai una *via media*, p. 414— tant dels teòcrates —curials o no— com dels pseudo-secularistes com Marsili de Pàdua i fins Lupoldus de Bebenburg. Damiaata no valora poc ni molt el «lingüisme del pensament», en què es resol l'epistemologia de Guillem d'Ockham; simplement el tema no figura, ni explícitament ni implícita, en l'estudi. Per això l'hermenèutica de Damiaata cau en l'equívoc de les paraules d'Ockham sobre la *via media*, un equívoc que no escapà als seus contemporanis, ni tan sols a una mentalitat fervorosament tomista del s. XV com ara Vicenç Ferrer: el dominic valencià proclama sense paliatius que el tomisme està en el bell mig entre el realisme extrem de W. Burley i el nominalisme de G. d'Ockham. En canvi, el franciscà Damiaata fa d'Ockham un tomista. Com a l'introducció en el *De Suppositionibus* de Vicenç Ferrer, J. A. Trentmann, un lògic, a l'historiador Damiaata li passa que la història no existeix per a ell en un determinat sector del pensament; com a historiador, a Damiaata la història no li deixa veure la historicitat de la pròpia visió dels fets històrics. Arriba a oblidar que els fets no són la realitat mateixa, sinó el «fenòmenon» suscitat pel propi quadre teòric: tant recerca l'exactitud del «fet» que fins s'insensibilitza pel «fet» —no menys clar, però especulatiu— que per a Ockham tota fórmula cognoscitiva és sols una «teoria» sobre la realitat que denota. Inconscientment, Damiaata també té l'actitud a què al·ludeix a les planes 16-7, i un Ockham llegit així sols seria un escèptic —com deien els neoescolàstics— i no valdria la pena d'esmerçar temps ni forces a estudiar un «decadent» d'aquesta mena. Per al Damiaata historiador, a l'inrevés del que passa en Ockham, la veritat encara és *adaequatio intellectus et rei*. Per contra,

Ockham creu que tota «ciència», per més real que es vulgui, és especulativa, i radica en el «coneixement d'un conjunt de proposicions sobre la realitat i no de la realitat mateixa» (*Prologus a la Expositio super libros Physicorum*, Ed. G. E. Mohan). La tirania del «fet històric» ha jugat una mala passada a un historiador tan meritori com és Damiata. Repercussions? Moltes, que caldrà analitzar.

Una primera repercussió, general i greu, és haver reduït la seva prometedora obra a una antologia de textos traduïts d'Ockham, en lloc de ser una gran visió sintètica del pensament político-religiós del franciscà medieval. I, encara, una antologia perillosa: *traduttore, traditore*.

En segon lloc, tot l'esforç de fidelitat al text que ha fet optar Damiata per no citar ni una sola vegada els estudiosos d'Ockham passat el pòrtic del capítol primer, encara li ha vingut a empobrir la perspectiva del llibre. Un text té vida pròpia: la que li donen les interpretacions dels autors que l'han estudiat en diferents moments històrics. Les oposades interpretacions d'un text es desqualifiquen entre elles com a intel·lecció absoluta del seu sentit, i van afinant la nostra pròpia percepció de les contradiccions aparents i reals que inclou. I de l'intent d'harmonitzar el que per als contemporanis de l'autor, per als seus hermeneutes i per a nosaltres mateixos constitueixen contradiccions evidents, sorgeix la captació de la vertadera semàntica de cada concepte en el llenguatge total de l'autor del text. Damiata llegeix el text com si fos inevitable que el seu autèntic sentit se'ns imposés inequívocament. La història de la historiografia d'Ockham ens ve a demostrar el contrari: el sentit dels textos polítics d'Ockham no és un «fet» fora de la teoria de l'historiador. I l'absència en l'aparell científic de Damiata de la perspectiva dels «fets» hermenèutics de la historiografia ockhamística, encara fa més equívoca la diafanitat de la seva traducció d'Ockham, encara és més inevitable el psicologisme de les reflexions que intercala en la traducció i resum de les idees de l'oxfordià.

I, tancant aquest apartat general, per què titula Damiata la seva obra *G. di Ockham: povertà e potere?* En cap lloc no es relacionen el poder i la pobresa d'una manera que no sigui banal i fàctica. Igual podia haver titulat el seu escrit *Església i poder* o *Espiritualitat i poder ...* I, aleshores, per què aquest és el segon volum de l'obra? On queda explícit el lligam entre el primer volum sobre la pobresa franciscana i aquest segon sobre les reflexions entorn del poder per part d'Ockham?

Ja concretant, anotem alguna de les psicologitzacions que fa Damiata i l'efecte que tenen sobre la intel·lecció del pensament polític d'Ockham.

Damiata, a les pp. 96-98, llegeix uns textos com a autoretrat d'Ockham. Són paràgrafs que van de la p. 733 a 739 i de la 647 a la 658 de l'edició del *Dialogus* que va fer M. Goldast en el segon volum del *Monarchia S. Romani Imperii*. No hi ha dubte sobre la bona voluntat amb què Guillem d'Ockham devia procurar ajustar-se pràcticament als propis ideals teòrics. Però d'aquí a reunir sota l'epígraf *Autoritratto* unes ben escollides frases sobre el cristià conscient i militant, en especial quan es tracta d'un teòleg i viu el cas d'una heretgia patrocinada pel mateix papa, hi va una bona distància. Ni la seriositat ni la despersonalització del context —tot el llibre

setè de la primera part del *Dialogus*— no es prestava a inserir-hi un autoretrat de l'autor. Ni li ho hauria permès, a Ockham, la seva prudència i sentit comú, ni, si ho hagués fet, hauria pogut evitar el ridícul de presentar-se ell mateix en una obra polèmica com el model del perfecte cristià polemista contra la tirania papal. Es tracta d'uns llibres ben freds, ben científics, estranyament acadèmics, parlant Ockham d'un tema que absorbia la seva vida.

Els textos reunits a les pp. 96-97 no poden rebre mai el títol explicatiu d'autoretrat. I, en contrast, Damiata no diu res del que vertaderament glateix en el fons de les regles d'actuació que dona Ockham per al militant cristià i teòleg enfront del cas d'heretgia papal. ¿És que Damiata creu que, per exemple, a l'època de l'Eriúgena també haurien estat possibles aquests esbossos tan colpidors de creient conscient i actiu? ¿Creu que en qualsevol altra etapa històrica hauria estat possible una reacció així, fins i tot per part del mateix Ockham? Per mor de restar en el mateix terreny que preocupa Ockham —el de les relacions del papa amb els reis— què hauria pensat el franciscà anglès de la intervenció papal a favor dels fills revoltats de Lluís el Pietós, tan fermament condemnada per l'episcopat fidel al vell emperador? Molt possiblement no hauria exhortat a una croada contra el papa «poc prudent», com fa en el cas de Joan XXII. I el motiu és ben aparent: es tractava d'un error papal en el pitjor dels casos, no d'una heretgia. L'heretgia que commou Ockham rau en l'apropiació de la propietat privada o en el menyspreu dels legítims drets seculars en nom de l'Evangeli. Això no era possible en el s. IX: ni hi havia propietat privada estricta, com en el temps d'Ockham, ni, per tant, no feia cap mal a la fe l'error del bisbe de Roma, ben poc fort jurídicament, tant en les qüestions disciplinars com en les dogmàtiques. El nervi del tema està en un altre lloc, i s'escapa a Damiata sota la indiscreta admiració envers Ockham que li fa personificar un text teòric com a autoretrat.

Unes planes més enllà hi ha una altra bona mostra de la mala passada que juga a Damiata el psicologisme. Vol modernitzar el pensament d'Ockham, costi el que costi, en molts indrets de la seva obra (per exemple a les pp. 93, 95, 104, ...) amb encert ben problemàtic. A les pp. 98-100 la modernització es fa en termes crocians, i a la p. 100 plasma la seva admiració pel menor anglès que malgrat que «resta ancora un personaggio immerso nel medioevo in cui il sentimento religioso... ma anche perché l'ardore francescano avrebbe... potuto indurlo a bruciare cristianamente ed agostinianamente nella fede ogni altro valore», el que fa és descobrir «i vari momenti nella vita dello spirito, ...e precisamente il religioso, l'etico e l'economico».

Hom no pot deixar de preguntar-se quin és el *medioevo* de Damiata, un període medieval que se suposa anterior (*ancora*) a Ockham. O quin és l'agustinisme a què s'al·ludeix, ja que no es tracta de la doctrina directa del pare de l'Església ni, molt menys, el de la reacció agustiniana —antitomista i franciscana— del s. XIII. Precisament pocs segles són tan religiosos com els ss. XIV-XVI, i pocs ho són tan poc com els ss. VIII-X, que caldria qualificar de «naturalistes» a la llum de la religiositat dels ss. XIV-XVI. I la raó és ben senzilla: l'home carolingi sols pensa «teològicament», però

precisament el seu Déu és més un principi cosmològic neoplàtonic que no pas una persona dialogant amb l'individu humà. Per a adonar-se'n n'hi ha prou de llegir Joan Scotus Eriúgena, o les controvèrsies sobre la predestinació. O notar com, el 1210, la doctrina de l'Eriúgena sembla panteista als teòlegs de París, i la van equiparar amb l'aristotèlica en quant amenaça «naturalista» per a la fe cristiana. D'altra banda, els «moments espiritual, ètic i econòmic de l'esperit» —pèssima traducció, car pressuposa l'oposició de matèria i esperit com a mínim en el sentit del llenguatge hegel·lià, i aquesta oposició lingüística ben just s'insinua tímidament en Ockham en un sentit cartesà— són una troballa «agustiniana» del s. XIII: en nom de l'absoluta primàcia de l'esperit agustiniana, l'escola franciscana s'oposa a l'epistemologia tomista de l'«abstracció», car entén que, no res menys que l'averroisme de Siger, sotmet l'home a la dada material i el fa esclau de la circumstància corpòria, com l'animal. I això, certament, no per a negar l'existència de Déu —com pot creure un tomista— sinó per a evitar tota confusió entre el Déu personal —interlocutor, fi i deu d'autenticitat de l'home— i l'ordre temporal, regit pel diner i frustrador de l'home en xuclar-lo vers uns valors materials, o la natura, regida per lleis necessàries.

Resultat d'aquests equívocs de Damiata: Ockham apareix com un geni, un crocià *avant la lettre*. I simultàniament Ockham es manifesta com un retrògrad medieval pel seu esperit religiós, quan Damiata ha de passar a corre-cuita en diversos llocs del seu llibre pel fet que Ockham demostra un immens respecte pels drets i valors pre-cristians, per la clara crida del medieval a una plena harmonia entre jueus, musulmans i cristians, per la seva estima de la raó com a criteri de validesa d'una llei, pel seu liberalisme, pel seu terror envers el despotisme en el camp espiritual, superior si hi cap al que sent per la tirania material. Una pèssima perspectiva sobre *il medioevo*, feta de clicé d'ús corrent, priva Damiata de veure quin món està naixent a l'entorn del franciscà. I, sobretot, com neix en la mateixa doctrina política d'Ockham i en la lluita franciscana per la pobresa, que ens vol relacionar i fer entenedors.

Una altra desgraciada caracterització d'una imprecisa Edat Mitjana es té a la p. 393. Ockham torna de ser un heroi que sap ultrapassar un zel religiós menyspreador de tots els valors humans, un teocratism que fonamenta la legitimitat de l'Estat sobre la plenitud de potestat pontifícia, un pessimisme sobre l'home i les seves capacitats d'origen agustiniana. En efecte, a l'entorn d'Ockham hi ha molt zel religiós, però això mateix no es pot dir dels ss. VII-X. Neix al s. XI, precisament com a reacció enfront de la tirania del diner que denunciarien clarament els goliards del s. XII. També hi ha teocratism; la Butlla *Unam Sanctam* (1302) n'és bona mostra; però, en canvi, sols existeix en uns petits àmbits eclesiàstics el fracàs dels quals palesa el valor real de tals teories. Potser hom dirà que encara hi havia més teocratism en el rerefons del pensament comú dels ss. VII-X, i és ben cert; però les condicions socials i àdhuc físiques de l'Europa d'aquell moment feien perfectament inoperants unes tals creences, reduïdes a una funció teòrica similar a la de les idees kantianes de Déu, ànima i món, i mancades, fins i tot, de la càrrega afectiva que assoliran més tard. De pessimisme n'hi ha de molts tipus i maneres: no és igual el d'Agustí i el dels darrers temps

de l'Edat Mitjana; i és ben dubtós el pessimisme postagustinianà de l'Alta Edat Mitjana, car és una actitud poc reconciliable amb el característic naturalisme real del moment. El pessimisme agustinianà és molt psicològic i és molt possible que respongui a les condicions «polítiques» globals del *Dominatus*. En canvi, el pessimisme que comença vers el s. XIII i es reflectirà en la Reforma és molt íntim, molt exquisidament personal i respon a unes condicions clarament detectades i denunciades pels goliards com a derivades d'unes arrels econòmiques. És el pessimisme que anima els moviments pauperístics, però que ni fa dubtar de la capacitat humana per a la vida temporal o intel·lectual —ben a l'inrevés del pessimisme teologitzador d'Agustí— ni fa considerar grans vicis les virtuts humanes. Ben a l'inrevés, aquest pessimisme espiritualitzador descobreix el valor autònom de tot el que és humà sense negar ni mínimament, fins i tot anhelant positivament, la plena realització de l'home en el sobrenatural. Per a copsar la diferència entre el pessimisme d'Agustí i el d'Ockham, n'hi ha prou de veure com queda en el *Breviloquium* el teologuema *Extra Ecclesiam non est salus*.

Per totes aquestes raons, no són un misteri de «liberalisme» ni d'«humanisme» primerenc les teories i la figura de G. d'Ockham, com sembla a Damiata; Ockham, simplement, és un home del seu temps, un bon franciscà i un bon liberal. Franciscà, perquè és el corrent més pur de la religiositat afectiva i espiritualista pròpia d'un primer cicle d'economia de mercat, fins aleshores desconeguda per la humanitat. Liberal, perquè aquesta és la ideologia i l'evidència teòrica que correspon a qui és sensible a una economia de mercat incipient. Però, com que Damiata pren com a «fets» sòlids i evidents sols els textos, aïllats de bona part del seu context —especialment l'econòmic i el literari—, no pot assolir ni l'autèntic sentit del pensament ockhamista, ni la seva profunda consistència lògica —ben poc medieval o aristotèlica—, ni la radical novetat que s'obre pas a través de la ben conjuntada síntesi especulativa i política del polemista oxfordià.

Un darrer exemple d'apriori acrític: a la p. 171, i per a justificar la profusió dels arguments a favor de l'únic cap de l'Església en règim monàrquic, Damiata adverteix que no cal admirar-se «sapendo bene quanto profonda fosse nell'uomo medioevale l'aspirazione all'unità». On l'ha vista, aquesta profunda peculiaritat de l'home medieval? Millor dit, quina és la peculiaritat que fa més rellevant l'aspiració a la unitat del medieval que la dels pre-socràtics, de Plató, d'Aristòtil, de Plotí i pràcticament de tothom fins ben entrada la modernitat? Per què Damiata no ens explica, més bé, on rau l'especificitat de l'unificació medieval? Potser aleshores ens podria explicar amb precisió per què Ockham: a) té una profunda aspiració a la unitat «teòrica», ben present en el seu concepte de «monarquia universal» i de «papat»; b) com no és una mera volença poètica —«certo e bello un solo ovile...» (p. 172)—; però c) fa alguna cosa més que dubtar de «la loro corrispondenza alla situazione storica». Per a Ockham, precisament, sols hi ha «situacions històriques», en política com en qualsevol altre camp del coneixement humà, inclosa la lògica —diríem nosaltres, estirant el pensament de l'Inceptor fins a una conseqüència que no era al seu abast.

L'arrel teòrica de tot això demostra haver-la sentit Damiata quan reserva

unes planes del primer capítol per a l'anàlisi del llenguatge en Ockham. Però s'ha quedat a les portes del tema. També endevina alguna cosa quan assenyala que la qüestió de la *plenitudo potestatis papae* és l'arrel de molts mals (pp. 323, 412, etc.), els quals Ockham vol atacar en profunditat. Però altre cop es queda curt, en una escrupolosa fidelitat a dades parcials, a les afirmacions polítiques d'Ockham, sense recórrer a les especulatives de l'acadèmic, i al fet llibresc sense l'entorn social i econòmic que caldria que vinguessin a omplir de vida les filerades mortes de la lletra impresa. No res menys s'adona Damiata de l'autonomia que Ockham atorga a la política, a l'ètica, a l'economia, al dret, a la fe (pp. 212, 318, 336, 347-8, 386, etc.). Però mai no arriba a la deu única d'aquestes autonomies, que queden recollides com si fossin un tret fàctic temperamental i una estranya habilitat polèmica del franciscà anglés, en lloc de ser una lògica, científica, derivació del lingüisme de tot el seu pensament epistemològic.

Reconeix Damiata el «fort sentit de la veritat» que té Ockham, l'estima que demostra per «la fidelitat a la propia consciència», la claredat amb què estableix una problemàtica en què «en definitiva, està en joc el concepte cristià de la vida», i com «el despotisme que més tem és el de l'esperit, perquè força la veritat» (p. 385). Però tot això —veritat, consciència, concepte cristià de la vida— té dues lectures possibles, com a mínim. Damiata, sense adonar-se'n i a través del seu psicologisme biogràfic, aconsegueix que el lector pugui quedar-se amb una lectura neoescolàstica i realista, d'uns termes que són clau per al pensament nominalista: com si la «veritat» fos la tomista, la «consciència» idèntica a la del pensament naturalista, i el concepte «cristià» de la vida igual al dels segles carolingis. En realitat, per a Ockham la «veritat» és sols formal, un concepte metalingüístic que permet de construir un conjunt orgànic i ordenat de proposicions sobre un àmbit parcial de la realitat, «com si» no hi hagués res més al món, i la realitat fos exactament i únicament tal com la descriu pulcrament el seu «model» lingüístic. D'aquesta opció d'Ockham flueix l'autonomia regional dels llenguatges polític, ètic, econòmic, i de fe. I d'aquí ve el «subjectivisme» —però mai l'escepticisme o l'anarquisme que s'ha assignat a Ockham, quan no hi ha res de menys escèptic o anàrquic que la seva oposició a l'«Església d'Avinyó» i a l'heretgia —de la «consciència», la puresa i fins i tot el puritanisme— del seu «concepte cristià de la vida». I del mateix punt arrenquen moltes altres coses que Damiata no sembla accentuar prou per a una fidel pintura d'Ockham, potser perquè unes les entén de la manera que pot ser familiar al neoescolasticisme, o bé escandalitzen un cristià dels nostres dies.

En efecte, Damiata subratlla manta vegada —també en l'índex de matèries— l'ocasional i hipotètica tesi ockhamista de la possible pluralitat dels papes: és avui una tesi *ad intra* de la teologia-ficció. Però en canvi passa com sobre brases pel tema del *bellum generale* —la croada per la fe, amb trets moderníssims de «guerra total»— que Ockham proclama en el llibre setè de la primera part del *Dialogus*. Això ja no és una *quaestiuncula* teòrica *ad intra* de la teologia tradicional, sinó una opció pràctica en el s. XIV. Tampoc no fa notar Damiata que la pluralitat de gèneres literaris que

presenta la producció d'Ockham, unes vegades es justifica pel canvi científic del s. XIV (v. gr. a la p. 302, amb estranyes reflexions sobre el mercat editorial del s. XIV), i en moltes altres es deu a la utilització conscient de les tècniques de guerra psicològica que preconitza en detallar els trets de la «guerra total».

Com si es tractés d'una dada sense importància, Damiata sols al·ludeix de passada al fet que tot el tema de l'heretgia papal i la croada que es desencadena té el seu origen en una novetat històrica desconeguda abans del s. X europeu: l'existència de la propietat privada en les coordenades del diner i del mercat. El tema de la propietat privada sols figura en l'obra de Damiata com «allò que els franciscans renunciaven a tenir», sense més comentaris, valoracions o interpretacions. No se'l pot pas acusar de no reproduir fidelment la noció de propietat privada que dona Ockham (v. gr. p. 221-2). Però tampoc no en diu res més, quan per a Ockham la *proprietas specialis, ad comodum proprium*, i el seu paral·lel, l'autoritat civil i el dret positiu, són peces nuclears i essencials de la reflexió política, i són la clau per a la comprensió del caràcter herètic de la conducta papal. Potser Ockham no tenia gaire clara la novetat històrica d'una tal figura de propietat —en retrau massa segles endarrere l'origen, empra cites bíbliques per a il·lustrar-ho— però sí que té prou sensibilitat franciscana envers els signes del temps per a adonar-se que, per primera vegada en la història, s'intenta eficaçment de fer de la fe un instrument d'acumulació de riquesa privada i del poder polític derivat, en nom de la institució.

Naturalment, si Damiata no valora aquesta dada notabilíssima i omnipresent en l'obra política d'Ockham, tampoc no en farà ressaltar els derivats. La multitud de llenguatges autònoms no són altra cosa que l'intent per part d'Ockham de copsar, amb tota precisió «científica», cada un dels aspectes d'una complexitat social tan intrincada com exigeix l'economia de mercat, de diner, de propietat privada, complexitat que fa inviable tot monisme clàssic, per lleuger que se l'imagini. I, si hi pot haver una pluralitat de llenguatges regionals, d'acord amb la multitud d'àrees socials difícilment vinculables amb relacions intrínseques, amb tota lògica Ockham serà «liberal», com es sorprèn i sap apreciar (?) Damiata.

Però, també, el «liberalisme» i la consciència del «com si» generat per la multiplicitat de llenguatges, comportarà dos elements nous típics del nominalisme del s. XIV: la figura del perit i el problema de les condicions de validesa del llenguatge emprat. La figura del perit passa sense pena ni glòria per les planes de Damiata. En això no podem per menys de remetre'l a una obra que ell ressenya en la bibliografia, però que mai no cita ni té en compte en el text: la d'A.S. McGrade. El concepte de «fidelitat a la pròpia consciència», la tasca tota d'Ockham com a intel·lectual polític, l'honradesa amb què afronta la responsabilitat de ser «lliure», àdhuc enfront d'un papat en el qual creu profundament, no s'explica sense fer veure —com assenyala McGrade— el pes immens que comença a tenir el perit en una societat complexíssima per a la qual ja no és suficient el bon sentit dels homes d'experiència i virtut, com era el cas en el naturalisme de l'era carolíngia. Si es contrasten els escrits polítics d'Ockham amb els d'un Hincmar de Reims

o un Jonàs d'Orleans, es fa ben palès com la figura del perit és imprescindible per a entendre ensems la vida de l'Inceptor i el nombre de planes que dedica al tema. Per contra, el terme «perit» ni directament ni indirecta no figura en l'índex de matèries de Damiata.

I, com era d'esperar en el seu enfocament, a Damiata se li escapa del tot el sentit dels advertiments previs que Ockham insereix en el *An Princeps* i en el *De causa matrimoniali*. Arriba a concedir que totes dues peces —obres d'encàrrec— representen una concessió, un defalliment de l'honradesa intel·lectual d'Ockham en atenció al poder dels seus protectors. El més probable és que Damiata no necessités de fer caure aquesta màcula sobre el seu admirat Ockham de l'*Autoritratto*: tal com el concep el franciscà anglès, un perit no pot ni ha de fer altrament que pressuposar la veracitat dels termes amb què se li proposa el tema d'una consulta, encara que impliquin la perfecció teòrica dels consultants. És sobre la consciència personal dels consultants on recau la responsabilitat de judicar la puresa d'intenció i el realisme amb què s'ha sotmès l'assumpte a l'estimació perital, i l'aplicació que tindrà la resposta en la pràctica: el perit és un teòric i no una instància sacral infal·lible i clarivident, ni un polític pràctic. En el marc epistemològic de l'antic professor oxfordià també les qüestions sobre l'aplicació d'uns principis teòrics tenen com a punt de partida un condicional —«si és veritat que... aleshores...»—, no menys que un *corpus* científic de proposicions.

També li sembla d'una bona fe sorprenent, a Damiata, que Ockham valori més en l'emperador la *saggezza* que no pas la fortalesa física i l'art militar. I s'admira que el franciscà de la pobresa a ultrança, «con i piedi ben piantato in questo mondo», estableixi que no li ha de mancar la riquesa, al rei: «il realismo e la maturità politica giustamente s'impongono» (p. 201). Si Damiata valorés exactament fins a quin punt el nominalisme o el lingüisme del pensar ve forçat per un anhel de profund coneixement de la realitat que vol estalviar-se vaporoses elucubracions «metafísiques», no s'hauria d'admirar del realisme ockhamista. El formalisme de les ciències positives d'avui —filles del nominalisme i no dels corrents realistes medievals— és lingüístic, però el seu referent o denotat és un aspecte ben real de la realitat. Pel que fa al realisme polític ockhamista, cal observar que ja Petrus Crassus (s. XI) proclamava que la vida pròpia de l'home exigeix defensar els drets que un té segons la llei amb la raó davant del tribunal, i no amb les armes com fan els animals. És l'ideal i la necessitat d'una societat mercantil el que ressona ensems en Petrus Crassus i Ockham; l'un i l'altre fan seu el text aristotèlic popularitzat en aquells segles i inclòs en les *Auctoritates Aristotelis*: «L'home ha de viure segons art i raó.» No té res d'estrany que qui viu conscientment en una societat dinerària a) valori la força i la necessitat del diner en una societat temporal allunyada del naturalisme patriarcal; b) com a bon religiós, separi estrictament l'àmbit material i despersonalitzador del diner, de la relació, perfeccionadora, de l'home amb Déu; c) consideri més que superades les virtuts animals de la guerra per a la seva societat.

Com que Damiata no estima suficientment tot el que antecedeix, és ben entenedor que tampoc no ressalti gaire que per a Ockham l'ordre temporal

és sotmès a la «necessitat», l'ordre de l'esperit a la «llibertat» (per exemple, en el *Breviloquium* II 11), o fins que el «principat perfecte» (del qual Damiata tracta a les pp. 263ss, 445ss) es caracteritzi sobretot per la manca de coacció, en la llibertat i no en el temor. Es tracta d'un ideal que sols és possible fins a cert punt, àdhuc en el cas del principat papal, que és el que més es pot acostar a l'ideal. I és un ideal que res no té a veure amb disquisicions platòniques —encara que li ho inspiri Orígenes, a Ockham— o reflexions aristotèliques sobre el millor règim de govern. Per a Ockham, no es tracta de catalogar o escollir entre les millors formes de govern que ofereix la «natura». Per al franciscà d'Oxford la «natura» no imposa; sols la «raó teòrica» assenyala en cada circumstància històrica el que sembla més adequat en una estimació global: malgrat el seu logicisme teòric, amb el seu realisme Ockham té una sensibilitat històrica a flor de pell. Es tracta d'una nova incidència de la teoria lingüística del pensament humà, pròpia de l'epistemologia ockhamiste, ben oposada a tot naturalisme arcaic, ja inviable en la complexitat social i tècnica del s. XIV.

Podríem seguir postil·lant expressions equívokes de Damiata, que capgiren la figura d'Ockham i fan dubtosa la fidelitat del seu resum del pensament polític de l'Inceptor. Per exemple, l'estranya reconstrucció que fa del «bisbe protector del seu poble» en ocasió de les invasions dels bàrbars. Damiata oblida que els invasors sovint eren ja tropes romanes i que els van cridar els terratinents, romans de soca-rel. Els bisbes no defensaven ben bé els seus fidels: els alçaven en armes contra una altra facció, un altre partit polític, de Roma, la part més noble i rica, amb interessos agraris oposats als dels pocs i empobrits ciutadans que restaven a l'Imperi Occidental (p. 315). Per exemple, la concessió que fa Damiata a la tesi que Ockham algun cop força en profit propi les dades històriques que posseïx. És ben cert que les força; però no contra els fets, sinó en l'emmarcament teòric dels fets que vol imposar-ne una hermenèutica inacceptable (p. 282). Per exemple, l'estranya apel·lació a l'origen anglès i al bon medievalisme d'Ockham, a la p. 298, per a justificar el seu ideal de la unitat en la diversitat. Per exemple, el «relativisme institucional» i el «principi de providència», que més bé qualificariem de «racionalitat provident».

Però potser que tanquem aquesta successió de matisos a les interpretacions de Damiata, amb un últim tema: el de la democràcia. Damiata creu que es tracta d'un dels trets més admirables d'Ockham i que més l'apropen als nostres dies. Desgraciadament el que Damiata presenta com a prova clara de l'esperit democràtic del *Venerabilis Inceptor* no és altra cosa que un principi patristic i feudal, heretat directament de les *polis* clàssiques i que fins i tot feien seu tots els curials teòcrates, ben poc qualificables de moderns i demòcrates. El principi és «el que afecta a tots, per tots ha de ser decidit» (pp. 66, 77-78, 82, 100-105, 165-166, 228, 233, etc.). Aquí no hi ha l'esperit democràtic d'Ockham; si de cas en aquesta fórmula es reflecteix el tarannà psicològic dels petits grups o «comunitats» en oposició a «societats» en la terminologia d'avui. En aquest sentit no hi hauria res més democràtic que una família tradicional ben avinguda, o una formació tribal. És la «democràcia armada» —ja un xic més complexa— de les *polis*

gregues, aquell «i eren un sol cor» —tan ideal com irreal— de les comunitats cristianes primitives, i la vinculació afectiva de senyors i vassalls en el feudalisme; es tracta de la vinculació casolana i popular elemental que fins i tot antecedeix cronològicament el fenomen «democràcia» que estudia Aristòtil en la *Política*, en un marc ben poc típic de la *polis* clàssica. En les actuals circumstàncies, ja que Damiata es fa creus de la proximitat democràtica d'Ockham als nostres dies, el principi encara és adduït pels qui, per aconseguir l'entusiasta col·laboració de tothom en favor del bé comú en les nostres circumstàncies pluralístiques, primer imposen una dogmàtica decisió sobre quin és el vertader bé comú.

El tret democràtic d'Ockham radica: *a)* en l'obligació i funció del perit de publicar les seves opinions «científiques» sobre el que constitueix en cada circumstància el bé comú; *b)* el reconeixement del dret de lliure expressió del perit, derivat de la seva obligada funció il·lustradora; *c)* l'obligació per part de tothom d'assabentar-se de l'opinió dels perits —àdhuc, subratlla Ockham, quan parlen contra el papa, abans de qualsevol acte judicial—; *d)* l'obligació per part de cada un d'actuar en consciència a favor del bé comú, sense entrebancs jeràrquics i d'acord amb el «necessari i útil» per a la societat, segons raó, vista la finalitat per a la qual va ser constituïda la societat (tant si es tracta de l'Església com de la societat civil).

És fàcil d'endevinar que el que Ockham descriu és l'ideal democràtic de la Il·lustració. Per si manca algun detall que faciliti la identificació del tipus de democràcia ockhamista, el mateix Damiata fa notar (p. 155-156) fins a quin punt Ockham desconfia d'una assemblea (conciliar o civil) i, encara més, de la simple multitud (p. 233). A més Ockham pensa que una autoritat forta i il·lustrada (rica i amb *saggezza*, en Damiata) és el que cal als pobles. I és lògic que Ockham ja comenci de pensar així si es té en compte que ell és el fruit madur de la primera etapa essencialment mercantil que ha viscut la humanitat. I a la vegada cal anotar que identificar aquesta democràcia formal ockhamista amb la democràcia «d'avui» ja és un pas molt arriscat i molt discutible, que Damiata dona *ex abundantia cordis*.

En el terreny formal, en el llibre de Damiata fariem notar un error tipogràfic de la p. 407: datar en el 1337 el *De Imperatorum et Pontificum potestate*, quan en altres llocs el data correctament el 1347. També demanariem un notable enriquiment de l'índex de matèries, uns cops perquè un determinat tema no hi figura de cap manera, altres perquè sols figura com a subtema. Per exemple, *casualiter* sols figura com a *regulariter - casualiter*: el més característic d'Ockham és el terme *casualiter*; *coercitivo* sols figura en l'entrada *Marsilio da Padova*; *ius instituendi rectores* sols figura en *Ockham*, com *ius appropriandi* i *Teocrazia* (!); *poliarchia* en canvi figura en *Ockham* i com a entrada independent però amb planes diferents, com *legibus solutus* independentment i en *papa*. *Optimus principatus* figura en *Monarchia* i en *Ockham*, però no com a entrada independent ni, precisament, en *papa*. Manca en absolut l'entrada *periti* o un equivalent, *lex* en general, *necessitas et utilitas* en el sentit polític que els dona Ockham, etc.

Aventurariem, també, que no és correcta la traducció que Damiata dona a l'expressió «si non possunt aut non debent ad sanum intellectum quasi

violenter trahi contra primum intellectum». Damiata no té en compte que aquesta operació de recerca de la *vera intentio* dels autors, Ockham l'aplica constantment i la teoritza perfectament en els tractats especulatiu. Aplica l'operació als tractats lògics i físics d'Aristòtil, constitueix Ockham en un ferm antiaristotèlic involuntari. En el cas citat per Damiata, es tracta de no poder físicament ni moralment aplicar la tècnica de recerca del vertader pensament malgrat les paraules desgraciades. Ockham vol remarcar que, efectivament, Innocenci III no sols és heretge sinó també contradictori amb altres punts de la seva obra doctrinal.

Francesc J. FORTUNY