



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

VAUGHAN, NICOLÁS

RESEÑA DE "GUILLERMO DE OCKHAM, O.F.M. EL NOMINALISMO Y SU IRRUPCIÓN EN LA
UNIVERSIDAD DE PARÍS" DE GRACIA ORTIZ, DIEGO A.

Ideas y Valores, vol. LXI, núm. 148, abril, 2012, pp. 163-173

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80924112014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

hicimos notar. La *co-responsabilidad* (102) es el final del camino que comienza con la identificación –mediante las virtudes cívicas– de la vida democrática con las *tramas de la ciudadanía* (103). En las tradiciones morales que han forjado los espacios públicos (políticos) de la democracia, reside la explicación de los motivos de la participación: constituyen la “dimensión reflexiva, crítica y filosófica en el ejercicio de las virtudes cívicas” (104).

La pregunta por las fuentes de la *ciudadanía activa* siempre es susceptible de crítica, cuando sabe que debe acudir en primer lugar al papel que juegan las tradiciones en la composición de una comunidad. De ahí que *esta* ciudadanía sea, según la propuesta de A. Domingo, una rearticulación de las relaciones sociales que se mantienen en tales comunidades (105). Las preconcepciones, fuentes, horizontes y prejuicios forman parte de una concepción concreta de la ciudadanía, y es la filosofía –si se quiere dar un carácter crítico al ejercicio de las virtudes cívicas– la encargada de articular y vincular esas instancias con las exigencias de *activación* del ciudadano. La reflexión sobre las fuentes –y de ahí su significación– es lo que legitima “la persistencia de las tradiciones religiosas en los programas de ciudadanía” (107) y, a su vez, exige una concepción hermenéutica de la racionalidad (108), como la que ha sido examinada por Taylor, en el caso del *yo*, y por Habermas, en el caso de los hechos sociales. Si se asume, con I. Kant, que también la verdad tiene una dimensión práctica, cabe debatir, en el contexto de una democracia liberal, sobre la tolerancia y lo cultural. A. Domingo ha

mostrado que hay, pues, a través de la dimensión filosófica, una legitimación de las fuentes (plurales) morales y religiosas en el debate sobre la ciudadanía.

VÍCTOR PÁRAMO VALERO
 Universidad de Valencia - España
 vicpava@gmail.com

Gracia Ortiz, Diego A. *Guillermo de Ockham, O.F.M. El nominalismo y su irrupción en la Universidad de París*. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad San Buenaventura, 2011. 247 pp.

Han pasado casi diez años desde la última publicación académica en Colombia dedicada enteramente al pensamiento filosófico de Guillermo de Ockham (c.1288-c.1344), con la edición en 2002 de la tesis doctoral de Alfonso Flórez Flórez,¹ y unos dos desde la publicación de la traducción, acompañada de estudios especializados (uno de ellos sobre Ockham), del *Tratado menor de la Pureza del arte de la lógica*, de Walter Burley (o Burleigh), el realista inglés y rival intelectual de Ockham.² En este sentido, la aparición en Colombia de un libro especializado

1 Flórez Flórez, A. *La filosofía del lenguaje de Ockham: Exposición crítica e interpretación cognitiva*. Granada/Bogotá: Comares/Universidad Javeriana, 2002.

2 Burleigh, W. *Sobre la pureza del arte de la lógica: Tratado menor*, Castañeda, F., et ál. (eds. y trads.). Bogotá: Uniandes, 2009.

en la filosofía del gran nominalista medieval es de por sí un hecho digno de celebración.

Con todo, me parece que el libro de Gracia se queda algo corto en sus pretensiones académicas, acaso por las contingencias que rodearon su edición y publicación. El libro es la edición, llevada a cabo póstumamente por sus traductores, de la monografía presentada por el autor en la *École Pratique des Hautes Études*, Sección de Ciencias Históricas y Filológicas, para la obtención del DEA (*Diplôme d'Études Approfondies*), año 2004-2005.³ El DEA era, en el antiguo sistema educativo francés recientemente modificado, el título de posgrado requerido para iniciar los estudios doctorales, de modo que equivalía a un título de maestría. Trágicamente, el autor padeció una dolorosa enfermedad que lo llevó a la muerte en octubre de 2007, lo cual le impidió revisar y completar el manuscrito de su tesis, con miras a prepararlo para una eventual publicación. La Universidad San Buenaventura, en conjunto con la editorial Siglo del Hombre, decidieron rendirle un homenaje póstumo a Gracia llevando a cabo la conclusión de ese proyecto editorial. Cuando este recensor tuvo oportunidad de discutir con los traductores de la obra, el manuscrito estaba lejos de ser idóneo para su publicación, principalmente en lo que concierne a la minucia propia de un texto académico especializado (citaciones, ediciones principales usadas, notas a pie, etc.), y hubo que hacer una

3 Como lo indica Gonzalo Soto Posada en su presentación (15).

serie de conjeturas para completar la información faltante y lograr darle coherencia a la obra.

Por esa razón, formalmente hablando, el libro de Gracia se ubica entre un libro de divulgación filosófica (“para el público en general”) y una publicación puramente académica (“para los especialistas”, se podría decir). Para nombrar sólo algunas de sus deficiencias formales, el autor cita el *Comentario a las Sentencias* de Ockham (las llamadas *Ordinatio* y *Reportatio*) según la antigua edición de Lyon de 1494, en lugar de proporcionar la paginación y numeración de la edición crítica de la *Opera Theologica et Philosophica* elaborada por el Franciscan Institute (editada entre 1967 y 1988), la cual es usada como edición canónica entre los especialistas. Asimismo, no es infrecuente hallar referencias bibliográficas que no tienen contraparte en la bibliografía del libro.⁴ Y esto sólo cuando el autor decide proveer referencias; muchas veces, en efecto, el lector se queda con las ganas de saber de dónde es el pasaje que está siendo citado o discutido en el libro,⁵ o de saber el origen de muchas de las ideas amasadas por el

4 Un ejemplo es la página 202, donde se hace referencia a Kaluza 1988, obra que no aparece indizada en la bibliografía, lo que deja al lector en la oscuridad.

5 Por ejemplo, en la sección dedicada a la teoría de la suposición de Buridán, hacen falta casi todas las referencias textuales a la obra citada. Y otro ejemplo: en el último capítulo el autor habla de la importancia de “una hermosa página” (212) del comentario de Ockham a la *Física* de Aristóteles, pero nunca dice cuál es o dónde ubicarla.

autor y que claramente forman parte de una discusión filosófica previa. Lo que es propio de una publicación académica es distinguir claramente entre lo que el autor propone de primera mano y lo que ha tomado de otras fuentes. El libro de Gracia carece por lo general de la preocupación por trazar esa distinción y deja así en la oscuridad al lector interesado.

Hablando ya del contenido de la obra, Gracia se propone explorar y discutir la influencia más próxima del pensamiento filosófico y teológico de Ockham en la Universidad de París de mediados del siglo XIV, específicamente en la Facultad de Artes (entiéndase: artes liberales). Los especialistas están más o menos de acuerdo en el hecho de que, si bien Ockham no tuvo una influencia inmediata claramente marcada en la Universidad de Oxford –donde el pensamiento escotista era predominante–, paradójicamente sí lo logró en la Universidad de París, en la cual, por lo que se sabe, nunca puso un pie. Sin embargo, el tipo de influencia y la medida en que esta se dio siguen siendo objeto de debate entre los entendidos. La tesis de Gracia es que el ockhamismo fue condenado en la Facultad de Artes, no por su postura nominalista con respecto a los universales y las categorías (*i.e.*, sólo existen sustancias y cualidades individuales), ni por sus tesis teológicas (por ejemplo, Dios puede hacer todo lo que no implique una contradicción lógica, Dios puede hacer directamente todo lo que cualquier causa secundaria pueda hacer), sino por su peculiar apropiación de la doctrina aristotélica: “una vez se ha

reconocido que la razón principal de los ‘artistas’ de París contra el filósofo inglés era su [*viz.*, la de los ‘artistas’] oposición radical a la propuesta de una lectura *no tradicional* del pensamiento aristotélico, única *herejía* que le podían reprochar los ‘artistas’, todo se vuelve mucho más comprensible” (227, énfasis del original).

El libro consta de las siguientes partes: un *In memoriam* escrito por un amigo del autor, una presentación por Gonzalo Soto Posada, una introducción de parte del autor, seis grandes capítulos (llamados “partes” en la obra) y un anexo que contiene, en latín y su traducción al español, el estatuto anti-ockhamista de 1339 y el de 1340, de la Facultad de Artes de la Universidad de París. Una de las partes más ricas del libro es la presentación de Soto Posada, que, aunque carezca de referencia alguna a fuentes especializadas, da cuenta de algunos de los problemas centrales de la filosofía de escolástica de los siglos XIII y XIV, así como del nacimiento y constitución de las universidades en el Medioevo.

El primer capítulo del libro, “Mirada panorámica al contexto intelectual del siglo XIII”, Gracia empieza discutiendo las tres condenas (de 1241, 1270 y 1277) a ciertas tesis filosófico-teológicas en la Universidad de París, al tiempo que explora las reacciones a ellas de parte de ciertos intelectuales. El autor luego da cuenta de la postura de Tomás de Aquino dentro de ese debate, particularmente en lo que concierne a la arremetida de Aquino contra Averroes con respecto al problema de la unidad del entendimiento en el proceso de conocimiento.

El segundo capítulo, “Vida y doctrina de Guillermo de Ockham”, busca presentar en líneas generales la postura filosófica nominalista del filósofo inglés. El autor comienza haciendo una descripción introductoria de la teoría de conocimiento ockhamista (que se ampliará más adelante en el libro). Luego se presentan las líneas generales del terminismo ockhamista, esto es, la teoría escolástica de las propiedades de los términos. A partir de este punto, el autor (o los traductores) usará confusamente, a lo largo del texto, el término “sentido” para aludir a la propiedad semántica de la *significatio*. Esta escogencia es poco afortunada, al hacer reverberar dicha propiedad con la del *Sinn* fregeano. El autor dice, por ejemplo, que “[l]os términos de primera imposición son aquellos cuyo *sentido* difiere de las palabras mismas,” mientras que los de segunda “son aquellos cuyo *sentido* es del dominio del lenguaje” (92s, énfasis propio). La caracterización es imprecisa. Para Ockham, un término de primera imposición es un término del lenguaje convencional (hablado o escrito) que *no significa* (i.e., que en un contexto proposicional no puede estar por, o referir a) otros términos. De esta forma, el término castellano “hombre” (hablado o escrito, y por lo tanto convencional) significa indistintamente a todos los seres humanos; *no* significa a otros términos. Por el contrario, un término de segunda imposición es uno convencional que únicamente significa otros términos. Por ejemplo, el término castellano “verbo” significa indistintamente todos los verbos, como “corre” o “lee”.

Asimismo, cuando el autor distingue los tres tipos de suposición que un término puede tener, define la suposición personal así: “La suposición es personal cuando tomamos un término por el significado que [*sic*] él supone de acuerdo con su sentido, sin importar cuál pueda ser” (94). Ockham dice simplemente que un término tiene suposición personal cuando supone por (está por, reemplaza a, se refiere a) lo que significa. Así, usando el ejemplo estándar, si “hombre” significa indistintamente a todos los seres humanos en la proposición “Un hombre corre”, el sujeto está en suposición personal, puesto que supone por lo que significa (ni el concepto de hombre corre, ni el término convencional “hombre” corre, de modo que se elimina la posibilidad de que el sujeto suponga simple o materialmente).

Pero en la definición ofrecida por Gracia parece haber una distinción entre el sentido y el significado de un término, distinción ajena a la semántica de Ockham. Una noción de sentido que difiera en algún modo de la noción técnica de *significatio* (tal como está definida explícitamente en el c. 33 de la *Summa logicae* y más precisamente en la segunda acepción ahí considerada) no tiene cabida en el sistema lógico de Ockham. La razón de ello es que, para él, un término del lenguaje mental (una *intentio animae* o *conceptus*) tiene una relación natural *inmediata* de representación con aquello que es representado. Esta relación está, en última instancia, fundada en la causalidad eficiente entre lo percibido y la subsiguiente formación de un acto y hábito cognitivo (intuitivo o abstractivo), y por ende en

la relación de semejanza intrínseca entre el concepto y la cosa singular que es su objeto. Tal relación es llamada por Ockham *significatio* y difiere de las concepciones realistas de significación (como la de Tomás de Aquino) en la medida en que prescinde de los universales como intermediarios de la referencia y, en el plano epistemológico, de las *species sensibilis* y la *intelligibilis* como intermediarios de la percepción y posterior concepción.

Gracia entonces procede a delinear la segunda parte del llamado “proyecto ontológico” de Ockham, a saber, la derreificación de ocho de las categorías accidentales aristotélicas (la primera parte corresponde a la eliminación de los universales). Ockham acomoda su semántica a una ontología nominalista, que consta tan solo de sustancias singulares (p. ej. este hombre, aquella silla) y cualidades singulares (p. ej. esta blancura, aquel calor), por medio de una novedosa distinción entre dos tipos de términos, a saber: los absolutos y los connotativos. Pero el filósofo inglés es muy cuidadoso en perfilar tal distinción, basándose no en la naturaleza de los objetos de significación (*i. e.*, aquellos que son significados), sino en la estructura semántica de los términos. Así, un término absoluto es el que tiene una sola clase de cosas significadas (y entiéndase “clase” en el sentido nominalista) que guardan una cierta relación de semejanza. Por ejemplo, “hombre” significa indistintamente a cada uno de los seres humanos. Por el contrario, “padre” significa principalmente a cada uno de los seres que son padres y connota o cosignifica a cada uno de los seres que son hijos de esos

padres. La idea de Ockham es que sólo los términos que caen bajo las categorías aristotélicas de substancia y cualidad son absolutos; el resto son connotativos. Ello le sirve para derreificar esas categorías, por cuanto todo término perteneciente a ellas deberá necesariamente significar y connotar únicamente substancias o cualidades. El término “padre”, perteneciente a la categoría de relación, significará así a los padres y connotará a los hijos. De este modo la semántica ockhamiana se desembaraza de entidades abstractas como la paternidad (o la filialidad), que precisan los realistas para dar cuenta de las propiedades semánticas de dicha clase de términos.

Gracia expone la estrategia así: “Para el lógico [*viz.*, Ockham], únicamente las categorías de *sustancia* y *cualidad* tienen un carácter absoluto, es decir, apuntan de manera propia y directa a las cosas reales, sin ninguna significación segunda. Todas las demás categorías son diversas maneras de significar esas sustancias y esas cualidades” (98, énfasis del original). A primera vista, esta caracterización parece correcta. Pero el diablo está en el detalle. Al distinguir los dos tipos de términos por medio de sus objetos, en lugar de su estructura semántica, Gracia fuerza a Ockham a decir que todos y sólo los términos absolutos significan directamente cosas reales. Eso implica, en la terminología de Ockham, que todos y sólo los términos absolutos son términos de “primera intención” (*i. e.*, que significan naturalmente cosas [*res*] y no conceptos o intenciones del alma). El problema es que Ockham establece que hay términos de

segunda intención (*i. e.*, que sólo significan naturalmente conceptos) que también son absolutos. De ahí se sigue que las categorías semánticas de “absoluto” y “primera intención” no sean coextensivas.

Cuando Gracia describe la semántica ockhamista de los términos de relación, dice: “ante todo conviene considerar la relación como un término de segunda intención, y por lo tanto como un signo de un signo que remite a una cierta categoría de términos” (99). Esto es claramente falso en el sistema de Ockham. Los términos de relación (“padre”, “semejante”, “cercano”, etc.) son casi siempre términos de primera intención, por cuanto significan y connotan cosas que no son de por sí términos. Por ejemplo, “padre” significa (entre otras) a Aristóteles y connota a Nicómaco, *no a los términos* “Aristóteles” y “Nicómaco”.

Una vez expuestas las bases semánticas del proyecto ontológico de Ockham –la teoría de la suposición, la distinción entre términos absolutos y connotativos, entre aquellos de primera y de segunda intención, así como otras distinciones–, Gracia traza la distinción hermenéutica fundamental en su libro, la que hay entre una lectura o interpretación literal (*de virtute sermonis* o *simpliciter*) y una libre, metafórica o más caritativa. Ockham halla que muchas de las afirmaciones de las autoridades filosóficas y teológicas son literalmente falsas, pero que, si se reinterpretan caritativamente y sobre la base de su nuevo aparato semántico, se tornan verdaderas. Por ejemplo, la proposición teológica “el hombre es la más noble de las criaturas” (*homo est*

dignissima creaturarum) es literalmente falsa, debido a que ningún hombre singular (p. ej. Platón o Sócrates) es la más noble de todas las criaturas. “Hombre” no puede tener ahí entonces suposición personal, pero tampoco puede tener suposición simple (pues no supone por el concepto⁶ de hombre) ni material (pues no supone por el término convencional “hombre”). Así, Ockham reinterpreta tal proposición de modo que signifique: cualquier hombre singular es más noble que cualquier otra criatura singular que no sea un hombre. En ese sentido, la proposición es “literalmente falsa, pero correcta en cuanto a lo que se ha querido decir” (111).

Esta distinción es de vital importancia, argumenta el autor, por cuanto es el blanco del ataque de la facción anti-ockhamista de la Facultad de Artes de la Universidad de París, a mediados del siglo XIV. De hecho, el Estatuto del 29 de diciembre de 1340 explícitamente rechaza dicha práctica hermenéutica. La tesis central del autor será entonces que el Estatuto del 25 de septiembre de 1339 apunta también a dicha práctica en su rechazo a la llamada “doctrina ockhámica”, si bien no se refiere explícitamente (*verbatim*) a ella.

6 En lugar de usar “concepto” o “signo mental”, el autor (o los traductores) escogió el monstruoso “representación de conciencia” (107), bastante raro en la terminología técnica usada por los especialistas. Igualmente, Gracia vierte el término “vox”, que se acostumbra a traducir como “palabra hablada” o “palabra oral”, por “signo lingüístico” (!!!) (117) o “signo verbal” (119). Estas y otras idiosincrasias abundan en el texto.

El segundo capítulo concluye con una breve discusión sobre la teoría de la suposición defendida por Jean Buridán, el gran nominalista parisien- se y en cierto modo seguidor de los principios sentados por Ockham. El interés de Gracia por Buridán, en lo que toca a la tesis de su libro, es justificado: si Buridán se adhirió en lo fundamental al núcleo semántico y ontológico del ockhamismo, ¿por qué razón no sólo no fue condenado como lo fue su colega inglés, sino que llegó a ocupar cargos de prestigio y autoridad tales como ser rector de la Universidad de París? ¿En qué se ciñe la diferencia doctrinal entre los dos nominalistas? En palabras de Gracia, “¿cómo pudo Buridano en esas condiciones haber sustentado las mismas doctrinas que Ockham?” (121). La respuesta del autor está lejos de ser definitiva. Según Gracia, Buridán le da a la teoría de la suposición de Ockham un giro reaccionario que “en cierto sentido [...] retoma las concepciones tradicionales” (120). En primer lugar, dice Gracia, Buridán reestructura las divisiones de la suposición, tornándola bipartita en lugar de tripartita, como era según Ockham. En la definición del inglés, se tenía suposición personal (por lo significado), simple (por el concepto mismo) y material (por el término convencional). En la del francés, por el contrario, sólo hay suposición personal (por lo últimamente significado) y material (ora por el concepto, ora por el término convencional). Por alguna razón que no queda del todo clara, Gracia considera que esta medida taxonómica es vital para la cuestión.

En segundo lugar y de modo más importante, Gracia arguye que Buridán

le da una vuelta a las relaciones semánticas entre el término mental (el concepto), lo significado, y el término convencional. En Ockham, dice el autor, “el signo verbal o escrito se hallaba ciertamente subordinado (*subordinatus*) a la representación, pero podía sin embargo suponer todavía inmediatamente por la cosa concernida sin pasar por la representación” (119). Esta descripción no parece ser del todo exacta, sin embargo. De acuerdo con Ockham, sólo el concepto (lo que Gracia llama la representación) significa natural e inmediatamente lo significado y asimismo puede suponer personalmente por ellos en determinadas proposiciones. Por ejemplo, el término mental “hombre” significa natural e inmediatamente a cada uno de los seres humanos y puede suponer por ellos en “Un hombre corre”. Pero en el lenguaje convencional, dado que los términos carecen de significación natural, sólo pueden significar en virtud de hallarse subordinados a términos mentales. Con todo, Ockham declara que los términos convencionales no significan a sus conceptos o a algún universal –como decían sus rivales realistas–, sino a las mismas cosas que significan los conceptos a que están subordinados. Esta significación de los términos convencionales, así como su suposición personal, es *mediada* por los conceptos, en el sentido en que es en virtud únicamente de la significación natural de estos que aquellos pueden significar. El término convencional castellano “hombre”, por ejemplo, *no* significa al concepto de hombre, aunque es en virtud de tal concepto que puede significar (mediatamente) a cualquier ser humano singular.

Si esto es correcto, no es precisa la declaración de Gracia citada arriba, por cuanto los términos convencionales no pueden significar inmediatamente aquello que significan, ni tampoco pueden suponer inmediatamente por ello, teniendo en cuenta la restringida definición de suposición personal por parte de Ockham.

En el caso de Buridán –Gracia continúa– “la palabra [hablada] no se refiere ya inmediatamente a las cosas percibidas, sino a la representación conceptual. *Lo designado inmediatamente es el concepto (conceptus)*, tal como lo vimos anteriormente” (119, énfasis del original). Gracia se apoya en un fragmento de las *Summulae de dialectica* de Buridán (sin indicaciones de paginación), que dice así: “[p]ero se dice ‘suposición material’ cuando la palabra hablada supone por sí misma o por algo similar a ella, o por su *significatum* inmediato, que es el concepto según el cual se impone para significar, como el término ‘hombre’ en la proposición ‘hombre es una especie, animal es un género’” (118n14, traducción mía).⁷

El problema es que de este texto no parece seguirse la interpretación de Gracia. Lo único que parece decir es que, *cuando un término convencional está en suposición simple*, significa inmediatamente el concepto al que se subordinó cuando fue impuesto. Así, si la palabra “hombre” se impuso para significar a los seres humanos, hallándose así subordinada al concepto de

7 El latín dice: “[...] *aut pro significato immediato* [...]” en lugar de lo que aparece en la nota del libro de Gracia, “[...] *aut pro significato immediato* [...]”, que es un mero error tipográfico.

hombre, entonces en la proposición “hombre es una especie”, tal palabra significará inmediatamente y supondrá por dicho concepto, mas no por los hombres singulares. Ockham estaría hartamente satisfecho con esta opinión.

En suma, la pregunta planteada por Gracia, con respecto al contraste entre las posturas de Buridán y Ockham, parece no haber sido resuelta. Ello por cuanto no parece haber una oposición tan apreciable entre las respectivas teorías de la significación.

El tercer capítulo, “Fe y razón: una importante querrela entre los filósofos medievales”, comienza discutiendo la postura de Ockham con respecto a la demostración, en el sentido técnico que él toma de los *Segundos analíticos* de Aristóteles. Gracia luego presenta la distinción ockhamiana entre las dos formas de aprehensión cognoscitiva, a saber: la cognición intuitiva (*notitia intuitiva*) y la cognición abstractiva (*notitia abstractiva*). Aunque la presentación de estos conceptos es adecuada en general, en una parte se señala que “[e]l conocimiento intuitivo es propiamente conocimiento individual *porque la causa es natural*; no existe ningún productor o no puede ser causado por ninguna otra cosa” (131, énfasis propio). La explicación no es precisamente esa. El conocimiento intuitivo (*i. e.*, el acto de cognición intuitiva) es individual porque es causado directamente por entidades singulares que se hallan presentes en el momento de la percepción. Si, por ejemplo, una persona tiene una hoja blanca delante de sí y las condiciones normales se cumplen (que haya luz, que su visión esté sana, etc.), puede entonces formar la proposición

singular contingente: “esta hoja es blanca”. Y claro, esas entidades singulares (substancias o cualidades) actúan como causa natural sobre el sujeto que percibe, pero esto no es lo que hace que la cognición intuitiva sea singular. De hecho, la cognición abstractiva, que produce conceptos generales y permite por tanto la formación de proposiciones generales, es producida exactamente por la misma causa natural.

Sea como fuere, con estos elementos el autor explica cómo, para Ockham, la teología no puede ser considerada una ciencia demostrativa. A continuación, profundiza un poco en la concepción ockhamiana de las relaciones, ya mencionada anteriormente. Para Ockham, como ya se dijo, las relaciones no son parte del mobiliario ontológico del mundo, en el que sólo hay substancias y cualidades singulares. Por tal razón, un término de relación no puede significar y connotar dicho tipo de entidades. Es asimismo correcto decir, como lo hace Gracia, que “Ockham no dice que una relación sea idéntica a su fundamento” (133). Sin embargo, Gracia no le explica al lector no especializado cuál es el fundamento de una relación y qué papel juega en esta discusión.

El fundamento, de acuerdo con la teoría realista preponderante en el siglo XIII, es aquello en virtud de lo cual se da efectivamente un vínculo entre los dos (o más) *relata* de una relación. Por ejemplo, si se pregunta por qué son similares estas dos hojas, un realista respondería que lo son en virtud de que hay una misma entidad, el universal de la blancura, que es inherente a ambas. Esa cosa común que las vincula es el

fundamento de la relación de similitud. (El realista exagerado diría incluso que a ambas es inherente el universal de la similitud, que es garante de verdad de la proposición: “estas dos hojas son similares”). Ockham, por el contrario, se distancia de esa concepción de la relación al afirmar que las relaciones son sólo un cierto tipo de término, no una entidad, término que significa y connota substancias o cualidades.

A continuación, Gracia menciona algunos de los elementos más modernos –humeanos, si se quiere– de la teoría ockhamiana de la causalidad. Para Ockham, la causa no está contenida en el efecto y por ende el conocimiento de la causa no es suficiente para el conocimiento del efecto, ni al contrario. De hecho, cuando se percibe un evento de causación, lo más que se puede decir es que hay una concomitancia habitual entre algo que denominamos “causa” y algo que le sigue que denominamos “efecto”. Gracia está en lo correcto al añadir que, para evitar caer en el escepticismo, Ockham se adhiere a un axioma de regularidad en la naturaleza según el cual causas de la misma especie tienen efectos similares.

En el terreno teológico, esta discusión sobre la causalidad es relevante, por cuanto muestra que Ockham se opone a la concepción tomista según la cual el ser humano puede conocer (al menos parcialmente) la naturaleza de la causa del mundo. Ockham rechaza esta opinión basándose, entre otras, en su magra concepción de la causalidad. El capítulo termina con una breve discusión del escepticismo medieval, aludiendo a las posturas de Enrique de Gante y Nicolás de Autrecourt.

El cuarto capítulo, “La existencia de Dios y sus diversas lecturas”, hace un repaso de los argumentos clásicos de Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino y Duns Escoto, para probar la existencia de Dios, así como de la posición de Ockham respecto de estas formas de teología racional. La exposición de los argumentos es tanto extensa cuanto convencional y deja en el lector la pregunta por la necesidad de la misma en el cuadro general del libro. Más interesante es, sin embargo, la discusión acerca de la respuesta de Ockham. De acuerdo con este, como Gracia bien señala, la existencia de una primera causa no puede ser probada, por las razones que se mencionaron antes respecto de la relación entre causa y efecto. Lo más que se puede probar es la existencia de un primer conservador de todas las cosas existentes.

El último capítulo del libro, “Ockham y las modalidades de recepción intelectual entre los ‘artistas parisienses’”, busca responder a la pregunta con la que se inició esta reseña, con respecto a la influencia inmediata del ockhamismo en la Universidad de París. Como se dijo ya, la tesis de Gracia es que la condena de Ockham en la Facultad de Artes obedeció principalmente al modo como, valiéndose de las mismas herramientas conceptuales aristotélicas que sus rivales, propuso una nueva estrategia hermenéutica de los textos autoritativos. Aunque este capítulo está claramente basado en las conclusiones de especialistas como Luca Bianchi y William Courtenay –todas ellas correctamente atribuidas en el aparato de notas del libro–, lo que Gracia presenta como su idea

original es la relación entre los dos Estatutos parisienses de 1339 y 1340. El autor rechaza la hipótesis sostenida por Courtenay, según la cual además de esos dos estatutos existió uno tercero (ahora perdido), publicado “entre enero y febrero de 1341, en que se habría presentado abiertamente la doctrina de Aristóteles y de Averroes como el antídoto contra la doctrina de Ockham” (200). Por desgracia, no son claras las razones del rechazo de esa conjetura “bastante aventurada” (201), además del hecho de que el autor piensa que “si bien los documentos pueden desaparecer, no lo hacen de un día para otro” (201n5).

A continuación, el autor alude a la rivalidad doctrinal entre Ockham y Walter Burley y las implicaciones que ella pudo haber tendido en la recepción parisina de Ockham. Gracia destaca la mutua hostilidad entre los dos filósofos (210), en particular en lo referente a la “correcta” interpretación de la lógica y la física de Aristóteles, y argumenta cómo fue la postura de Burley la que prevaleció entre los maestros de la Facultad de Artes de la Universidad de París.

El capítulo concluye enumerando las ventajas que tiene la respuesta a la pregunta por la influencia ockhamista en París que Gracia ha defendido. En primer lugar, muestra la continuidad entre los *Estatutos* parisienses de 1339 y 1340, destacando cómo no sólo el segundo sino también el primero, así como una serie de Juramentos de 1341, “vienen a formar parte de una misma estrategia, y eran todos ellos *anti-ockhamistas*, aunque lo eran por diferentes razones” (223). En segundo

lugar, ofrece una “causa intelectual” de la crisis ockhamista suscitada en París, cosa que Gracia niega que otras interpretaciones hayan considerado. En tercer lugar, reintroduce la crisis ockhamista “en la historia del aristotelismo” (224), mostrando cómo la de Ockham era una más de las variantes de una larga tradición de interpretación del canon aristotélico. En último lugar, Gracia cree así poder explicar “la peculiaridad del Estatuto de 1339 que a primera vista presenta dificultades” (224s), refiriéndose con esto al hecho de que en dicho estatuto, no sólo las doctrinas hermenéuticas arriba discutidas, sino incluso toda cita de los escritos de Ockham había sido condenada y su enseñanza prohibida.

En mi opinión, el gran valor de la tesis de Gracia puede verse como su gran debilidad. El hecho de que ofrezca dar cuenta de la crisis ockhamista en la Facultad de Artes de la Universidad de París, sin tener en cuenta, por un lado, la postura anti-ockhamista de la Facultad de Teología, es decir, las opiniones teológicas que fueron discutidas y censuradas en dicho lugar, y, por el otro, e incluso de modo más importante, sin tener en cuenta las opiniones políticas defendidas por el “segundo Ockham” en su madurez, por ejemplo, contra la infalibilidad *ex cathedra* del Papa. Esta ausencia reduce la fuerza explicativa de la hipótesis interpretativa de Gracia.

A pesar de ello, la validez innegable del libro reseñado podría cifrarse en que busca enmarcar en un contexto político, a saber, en las relaciones dadas entre regentes, maestros y estudiantes de la Facultad de Artes de

la Universidad de París, una parte del pensamiento de Ockham. Por restringida que parezca ser la hipótesis propuesta por Gracia –propia, por lo demás, del carácter de una tesis para el DEA–, resulta innegablemente valioso que un filósofo pretenda examinar una doctrina filosófica dentro del contexto más amplio de su recepción y sus implicaciones políticas –además, desde luego, de su examen meramente conceptual o, si se quiere, puramente “filosófico”–. Gracia le apunta a ambos objetivos en el libro reseñado.

NICOLÁS VAUGHAN

Balliol College

University of Oxford - Inglaterra

nivaca@gmail.com