

PENSAR LA EDAD MEDIA CRISTIANA.
LECTURAS DE TEOLOGÍA CRÍTICA.
GUILLERMO DE OCKHAM-ROBERTO HOLCOT
(ESTUDIO INTRODUCTORIO Y EDICIÓN BILINGÜE)

COLECCIÓN
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS
SERIE *PENSAR LA EDAD MEDIA CRISTIANA* 27

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

José Luis Fuertes Herreros. Universidad de Salamanca. España

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Juan Arana. Universidad de Sevilla, España

Enrique Bonete. Universidad de Salamanca, España

Antonio Campillo, Universidad de Murcia, España

José Luis Cantón, Universidad de Córdoba, España

Mário Santiago de Carvalho, Universidade de Coimbra, Portugal

Florencio-Javier García Mogollón, Universidad de Extremadura, España

Martín González Fernández, Universidad de Santiago de Compostela, España

José María Maestre. Universidad de Cádiz, España

José F. Meirinhos, Universidade do Porto, Porto

Luis Merino Jerez. Universidad de Extremadura, España

Juan Antonio Nicolás, Universidad de Granada, España

Javier Peña, Universidad de Valladolid, España

Rafael Ramón Guerrero, Universidad Complutense de Madrid, España

Luis Enrique Rodríguez-San Pedro, Universidad de Salamanca, España

Salvi Turró i Tomás, Universitat de Barcelona, España

FRANCISCO LEÓN FLORIDO

PENSAR LA EDAD MEDIA CRISTIANA.

LECTURAS DE TEOLOGÍA CRÍTICA.

GUILLERMO DE OCKHAM-ROBERTO HOLCOT

(ESTUDIO INTRODUCTORIO Y EDICIÓN BILINGÜE)

EDITORIAL SINDÉRESIS

2020

1ª edición, 2021

© Francisco León Florido

© 2021, editorial Sindéresis

Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

© Ilustración de cubierta:

ISBN: 978-84-18206-64-1

Depósito legal: M-2548-2021

Produce: Óscar Alba Ramos

Imagen portada: Piet Mondrian, De Groene Amsterdammer, Met Museum

Impreso en España / Printed in Spain

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

ÍNDICE

Introducción.....	7
1. La crisis de la escolástica tomista.....	9
2. La formación del ockhamismo crítico nominalista	13
<i>El ockhamismo en Oxford</i>	14
<i>La recepción de Ockham en París</i>	17
3. El prototipo de ockhamista radical: Roberto Holcot	19
<i>Biografía y obra</i>	20
<i>Carrera universitaria en Oxford</i>	23
<i>Un ockhamista ecléctico</i>	26
4. El desarrollo de la nueva lógica hipotética.....	29
5. Providencia y predestinación: la cuestión de los futuros con- tingentes.....	33
<i>La neutralidad lógica en las proposiciones sobre el futuro</i>	37
<i>La lógica obligacional y los contrafactuales</i>	40
6. El escepticismo y la posibilidad del engaño divino.....	43
<i>Sola fide tenetur</i>	44
<i>La revelación y la posibilidad del “Deus periurus”</i>	47
7. El radicalismo teológico-político.....	53
<i>La oposición a la “plenitudo potestatis” del papado</i>	53
<i>La polémica sobre la visión beatífica</i>	56
Bibliografía.....	61

Textos	65
Guillermo de Ockham: <i>Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus</i> (Tratado sobre la predestinación, la presciencia de Dios y los futuros contingentes)	66
Roberto Holcot: <i>Quodlibet III, quaestio 1: Utrum clare videns Deum videat omnia futura contingentia</i> (<i>Quodlibet III, cuestión 1: Si quien ve claramente a Dios ve todos los futuros contingentes</i>)	104
Roberto Hocot: <i>Quodlibet III, quaestio 8: Utrum generalis resurrectio necessario sit futura</i> (<i>Quodlibet III, cuestión 8: Si es necesario que haya una resurrección universal en el futuro</i>)	125
Guillermo de Ockham: <i>Dialogus, pars II. Tractatus primus: De revocatione ficta Iohannis XXII</i> (<i>Diálogo, parte II: Tratado primero: Sobre la ficticia revocación de Juan XXII</i>).....	174

INTRODUCCIÓN

Uno de los tópicos recurrentes en la historiografía medieval es el debate sobre si hay que considerar que la obra de los teólogos medievales escolásticos es sólo teología o es también filosofía. Las posiciones han oscilado entre el rechazo de los intelectuales ilustrados y positivistas, que han denunciado el pensamiento medieval y, en general, todo pensamiento cristiano, como ideológico, y el extremismo contrario de los neoescolásticos, partidarios de considerar el sistema de ideas cristiano como la única filosofía eterna (*philosophia perennis*), pasando por los analíticos que, remedando la doble verdad averroísta, se han decidido en favor del “separacionismo”, que permitiría deslindar el contenido filosófico del teológico en autores y corrientes medievales. Actualmente, parece aceptado que, por ejemplo, Tomás de Aquino es teólogo por tratar temas sagrados del cristianismo, pero es filósofo por tratar esos temas siguiendo las doctrinas, el vocabulario y la técnica más puramente filosófica, tal y como habían sido elaboradas por el “Filósofo” por antonomasia: Aristóteles.

Si esto es cierto en el caso del Aquinate, mucho más lo es en el de los teólogos que siguieron la estela de Duns Escoto y Guillermo de Ockham. En los maestros del siglo XIV los temas teológicos tienden a transformarse en meros motivos ocasionales para la utilización de un método crítico-lógico, en el que dan muestra de extraordinaria sutileza, y, así, si a Escoto se le conocía como el *Doctor subtilis*, Ockham sería denominado *Doctor plus quam subtilis*. En el nuevo modelo teológico, la filosofía de Aristóteles no se utiliza para buscar la verdad, sino sólo como modelo de una técnica lógica, que produce nuevas relaciones y sentidos entre unos conceptos tradicionalmente teológicos, pero que adquieren una significación doctrinal nueva. La teología crítica contraria al tomismo aristotelizante se transforma en una teología más radical cuando los teólogos hacen de los formalismos técnicos una nueva filosofía separada de los viejos temas teológicos, lo que les lleva a poner en primer plano cuestiones que eran marginales o meramente ilustrativas, como la existencia de un conocimiento sin objeto correspondiente, la posibilidad de que Dios sea engañado, del perjurio de Cristo, o de que el odio a Dios merezca la salvación, a lo que se añade el libelismo político antipapal del segundo Ockham.

Los cuatro textos cuya edición y traducción presentamos son una muestra de esta corriente crítica que radicaliza el pensamiento escolástico al final de la Edad Media. De Guillermo de Ockham ofrecemos una selección del *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*, que es un texto representativo de una de las cuestiones centrales que recorren la época: la compati-

bilidad entre la providencia, la omnipotencia y la libertad de la acción divina y humana en relación a los hechos futuros. Si este escrito corresponde a la primera fase teológica de la obra de Ockham, también abordamos su segunda fase como activista teológico-político a través de su *Tractatus de revocatione ficta Iohannis XXII*, en el que denuncia la doctrina del Papa en relación a la visión beatífica, que se sumaba a sus anteriores acusaciones relativas al problema de la pobreza de la Iglesia y a la disputa sobre el poder eclesiástico e imperial. Además, presentamos dos escritos del dominico inglés Roberto Holcot, considerado como modelo eminente del “ockhamismo radical” por su utilización exacerbada de los instrumentos lógicos en la crítica teológica. La cuestión primera del tercer cuodlibet: *Utrum clare videns Deum videat omnia futura contingentia*, nos permite comparar el tratamiento de la cuestión de los futuros contingentes de Holcot y Ockham, mientras que la cuestión octava del tercer cuodlibet: *Utrum generalis resurrectio necessario sit futura* se ocupa del problema de la veracidad de la promesa divina de una resurrección universal, sólo como pretexto para reflexionar sobre la hipótesis teológica del engaño divino, a través de la que se hace evidente el modo en que la búsqueda de la verdad sagrada ha sido sustituida por una apoteosis de la utilización de los recursos lógicos en la resolución de las cuestiones teológicas.

1. LA CRISIS DE LA ESCOLÁSTICA TOMISTA

Si la extraordinaria magnitud de la figura de Tomás permitió al Aquinate orillar las acusaciones del espiritualismo cristiano contra los *philosophantes*, sus seguidores, los “tomistas”, se vieron pronto enredados en una madeja de sospechas tras las condenas del aristotelismo averroísta, casi inmediatamente después la muerte del maestro.

Las primeras referencias del término “tomista”, bajo diversas fórmulas (*thomastite*, *thomistae*), se remontan a la propia Edad Media, pues está atestiguado desde Arnaldo de Villanova en 1304¹, aunque los contrarios a Tomás no parecen recibir una denominación precisa, pues los dominicos, en sus respuestas a los escritos de los primeros críticos de Tomás a raíz de la condena antiaverroísta de París (los *Corruptoria*), los designa genéricamente como los que sostienen una posición “*contra Thomam*”. A grandes rasgos, los “tomistas” medievales compartían tres grandes tesis: la unicidad de la forma substancial, la materia *signata* como principio de individuación y la composición de esencia y existencia. En principio, no encontramos una división clara por órdenes religiosas entre los tomistas y los anti-tomistas, pues no sólo los franciscanos, sino también algunas personalidades dominicas, a partir del obispo Kildwardby, que promovió en Oxford una censura similar a la de París, y, más tarde, Durando de Santo Porciano, Teodorico de Freiberg o Humberto Guidi, se separaron de las doctrinas tomistas, aun cuando los capítulos generales dominicos habían declarado ya las doctrinas Tomás la línea oficial de la orden. El conflicto entre los nominalistas y los tomistas se forja en el siglo XV, cuando Tomás y Alberto Magno son las referencias de una fuerza bien constituida en la universidad frente a los “nominalistas” seguidores de Ockham, como parte del conflicto entre la *via antiqua* y la *via moderna*, una terminología introducida fundamentalmente por los albertistas.

La generalización de la utilización del término “antitomismo” no tiene lugar hasta comienzos del siglo XX, cuando se produce el renacimiento del tomismo en el movimiento neoescolástico, en un contexto interno a los propios tomistas, que descalifican así a los autores y doctrinas desviadas respecto de lo que se considera la interpretación correcta de Tomás, lo que explica que un intelectual cristiano tan relevante como Étienne Gilson pueda haber sido considerado “antitomista” por los intérpretes más rigoristas, acusado de haberse desviado de la ortodoxia. Como se sabe, el neoescolasticismo es un estudio escolar de la filosofía medieval, que se

¹ David Berger, “Interpretations of Thomism throughout history”, *Anuario Filosófico*, XXXIX/2 (2006), p. 353.

originó en el siglo XIX como reacción al desprecio que había sufrido por parte de las principales corrientes ilustradas. El movimiento neoescolástico italiano, el romanticismo alemán y el tradicionalismo francés se empeñaron en la tarea de revalorizar los ideales medievales. El neoescolasticismo tiene su origen en los Jesuitas del Colegio Romano en la década de 1820, por lo que su interpretación de Tomás es característicamente jesuítica. Los neoescolásticos utilizan los textos medievales sólo para crear un nuevo sistema de filosofía, destinado a competir con los sistemas deductivos emanados del idealismo alemán. Uno de los estudiosos que formaron parte de aquel primer movimiento fue Gioacchino Pecci, que llegaría a ser el papa León XIII, autor de la encíclica *Aeterni Patris*, considerada el documento fundacional de la “filosofía cristiana”. En esta corriente se consideraba que los prototipos de los filósofos cristianos medievales eran los teólogos, mientras que los *philosophi* eran paganos antiguos o infieles musulmanes. Gilson buscará cerrar la cesura entre teología y filosofía, al criticar la posibilidad de una filosofía separada de la teología.

El tomismo del siglo XIX consideraba a Tomás como el maestro supremo, pero intentaba demostrar el acuerdo básico de todos los escolásticos, desde Alberto Magno y Alejandro de Hales, a Buenaventura y Tomás, para concluir en Suárez y Juan de Santo Tomás. Las doctrinas comunes a todos los escolásticos que podían competir con la síntesis idealista se referían a temas como la naturaleza y la gracia, filosofía y teología, y razón y fe. Más que su guía doctrinal, lo que se apreciaba en Tomás era el valor de sus obras sistemáticas, particularmente de la *Suma Teológica*, en la tarea práctica de la formación en los seminarios de los hombres de Iglesia. En el siglo XX, la neoescolástica se ocupa de la investigación de la escolástica medieval y de los problemas vinculados a la crisis moderna de la Iglesia. Con la obra de Gilson, Grabmann o Fabro comenzó a entenderse a Tomás como un caso singular, sobre todo con su doctrina del *actus essendi*², y la doctrina tomista tendió a ser considerada como la norma del pensamiento católico, lo que hizo que crecieran las sospechas sobre los teólogos medievales no tomistas. Un caso especialmente significativo fue el de Duns Escoto, del que se pidió la beatificación por la Santa Sede en 1908, con motivo del centenario de su muerte, que fue denegada precisamente por los nuevos aires que soplaban en Roma. En esta corriente neo-tomista, la teología del siglo XIII pasa a ser considerada no sólo la culminación de la Escolástica medieval, sino la realización de los ideales de la unidad de la Iglesia, el Imperio, la cultura y el pensamiento cristianos. En cambio, Escoto y Ockham eran calificadas de “anti-tomistas”, y se les empezó a considerar destructores de esa benéfi-

² Cf. Albert Keller, s.j., *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, Múnich, Pullacher philosophische Forschungen, 7, 1968.

ca síntesis elaborada en el siglo anterior, y, así, Gilson ve el siglo XIV, como “el final de una etapa”, mientras que Armand Mauser lo considera un periodo “de desunión y desintegración”, lo que conlleva el declive frente a la unión del siglo anterior. La *sacra pagina* de los monasterios y su “método simbólico”, que buscaba armonía, nombre y números, nunca fue enteramente sustituido por lo que Grammann denominó “el método escolástico”, como lo demostraría el vigor de la escuela de San Víctor o la enseñanza de Buenaventura. En cambio, Paul Oskar Kristeller³ ha tratado de demostrar la influencia que aún ejercía Tomás en la filosofía de los renacentistas italianos, e incluso a mediados del XV encontramos una corta recuperación de Tomás en Colonia, en Enrique de Gorcum, pese a que su tecnificación escolástica se compadece poco con una época caracterizada por la *simplicitas* o la *eloquentia*.

Ciertamente, Tomás de Aquino era prácticamente invulnerable ante las acusaciones de quienes, comenzando por su coetáneo, el franciscano Buenaventura, veían con aprensión el avance de la ola pagana aristotélico-averroísta en las escuelas de teología cristiana, pero su temprana muerte fue la ocasión para la propagación de las críticas a su ideal de la síntesis del saber filosófico y teológico. Mientras que la enseñanza del Aquinate fue respetada, sus seguidores, discípulos y su misma orden dominica hubieron de sufrir durante un amplio periodo las turbulencias ocasionadas por la reacción de diversas instancias eclesiales y académicas, interesadas en hacer girar el sentido de la doctrina cristiana hacia un espiritualismo más puro, liberado de las adherencias filosóficas. Así, no fue tanto Tomás, sino los tomistas y el tomismo los que fueron objeto de las más agudas críticas ya en las últimas décadas del siglo XIII.

Se puede considerar el primer factor contrario a la difusión del tomismo las condenas antiaverroístas universitarias de 1270 y 1277. En un principio, incluso dentro de los dominicos se aprecia una fuerte oposición a Tomás, y las autoridades de la orden debieron apoyarle manifiestamente en, al menos, cuatro ocasiones antes de ordenar seguir su enseñanza *singulariter*. Hacia 1320 los jóvenes discípulos de Tomás adoptaron el nombre de “defensores”, y debieron enfrentarse a la rápida difusión de las 230 tesis consideradas como errores tomistas en el *Correctorium* de Guillermo de la Mare. Los defensores son los responsables de haber extendido la visión de un Tomás metafísico, aristotélico antiaugustiniano, sin el contrapeso de sus interpretaciones de los Padres y de la Escritura, por lo que al menos hasta Capreolo (†1444) el Tomás prototípico fue más el joven lector de las *Sentencias* que el maduro autor de la *Summa theologiae*. Este contraste se aprecia en su defensa

³ Paul Oskar Kristeller, “El tomismo e il pensiero italiano del Rinascimento”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 66 (1974).

juvenil de una doctrina semipelagiana de la justificación, frente a la clara presentación madura de la tesis agustiniana de la *sola gratia*. Pero, este tomismo metafísico difícilmente pudo haber influido en los filósofos y teólogos del siglo XV.

Los defensores del tomismo se esforzaron en destacar el antiaverroísmo de su maestro, pero la consecuencia fue que cada vez resultó más difícil justificar la utilización teológica de un Aristóteles purificado en la interpretación sintética de Tomás. Los franciscanos reaccionaron contra la interpretación necesitarista de la unidad de la cadena del ser desde la naturaleza a Dios, concebido como causa primera y final. Los críticos partían del concepto agustiniano de *promissio, foedum o pactus*, que es el compromiso que engloba toda la historia humana, conectando creación y redención, desde una perspectiva teológica, mejor que la ontología metafísica de Tomás. Para el Aquinate lo natural y lo sobrenatural están unidos por el *ser de Dios* del que participamos por nuestra razón y nuestra fe, mientras que, para la historia de los estados de salvación, la naturaleza y lo sobrenatural, la creación y la redención se encuentran en la *persona de Dios*, cuya voluntad señala los límites del compromiso que Dios mismo ha asumido. A partir de aquí se entiende la relevancia de la dialéctica de la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata*. La *potentia ordinata* significa el dominio de la teología, cuyo sujeto es la revelación de lo que Dios ha decidido de hecho hacer respecto a la creación y la redención. En cambio, por la *potentia absoluta* Dios se libera de los límites impuestos por su compromiso de la *potentia ordinata*. Desde este momento la ontología metafísica que declara el designio divino sobre la naturaleza, es sustituida por las fuentes de *sola scriptura*: la revelación de la Escritura, los Padres y los cánones de la Iglesia. Los nominalistas han aceptado la teología moral de Tomás, pero han tomado de Escoto su denuncia de los peligros de la ontología metafísica, aunque hayan lamentado que el *Doctor subtilis* haya querido penetrar especulativamente demasiado en el ser más íntimo de Dios. Gracias a esta inclinación antiespeculativa, el franciscanismo ha dominado en los últimos siglos medievales y el comienzo de la modernidad, hasta la denuncia de los reformadores de la inanidad sin distinción de todas las escuelas.

2. LA FORMACIÓN DEL OCKHAMISMO CRÍTICO

Es en Duns Escoto en quien fragua el difuso movimiento crítico con el tomismo, produciendo el giro hacia una teología crítica escolástica, para dar los primeros pasos en la creación de una nueva metafísica teológica formalista y voluntarista, más acorde con el espiritualismo cristiano de raíz agustiniana. Pero, se debe a Guillermo de Ockham la radicalización de los planteamientos escotistas, al orientar la teología crítica hacia la “logicización” de la teología, que doctrinalmente se conoce como corriente “nominalista”, y el libelismo político que se expresa en las argumentaciones teológico-filosóficas que se van desgranado en su polémica contra el Papa, en defensa del emperador, de la pobreza de la Iglesia y, finalmente, contra la interpretación de Juan XXII de la doctrina de la visión beatífica.

La corriente ockhamista se ha identificado habitualmente con el nominalismo lógico-filosófico. Convencionalmente, se ha hablado de diversas clases de nominalismos: moderado u ockhamista de Pedro de Ailly o Gabriel Biel; nominalismo radical o modernista de Roberto Holcot, Nicolás de Autrecourt, Juan de Mirecourt o Adán Wodeham; histórico-crítico de los defensores del *significabile complexe* de Gregorio de Rimini; mientras que son nominalistas pero no ockhamistas Juan Buridan, Alberto de Sajonia o Marsilio de Inghen. Según Oberman⁴ “nominalista” es sólo un término descriptivo que remite a todos aquellos asociados tradicionalmente con la corriente nominalista. Moody⁵ sugirió un cambio en el modo en que se entendía la relación de Ockham y Autrecourt, a propósito de la significación de los estatutos parisinos de 1339 y 1340, que se habían visto como antiocckhamistas, cuando el primero no iba dirigido contra él sino contra el uso de sus escritos en la universidad, y el segundo condenaba a un antiocckhamista como lo era Nicolás Autrecourt. La tesis de Moody, no obstante, es rechazada por T. K. Scott⁶ y Ruprecht Paqué⁷, pero encontró una acogida más favorable en Katherine Tachau⁸ y W. J. Courtenay⁹, que ya marcaron el camino a la nueva

⁴ H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001.

⁵ Ernest A. Moody, “Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt”, *Franciscan Studies* 7 (2) (1947), pp. 113-146.

⁶ T. K. Scott, Jr., “Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism”, *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), pp. 15-41.

⁷ Ruprecht Paqué, *Le Statut parisien des nominalistes: Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature, Guillaume d'Occam, Jean Buridan et Pierre d'Espagne, Nicolas d'Autrecourt et Grégoire de Rimini*. Trad. francesa: París, Presses Universitaires de France - PUF, 1985.

⁸ Katherine Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, epistemology and the foundations of Semantics, 1250-1345*, Leiden, Brill, 1987.

⁹ W. J. Courtenay, *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 99, Leiden, E. J. Brill, 2008.

interpretación que niega la unidad de la tradición ockhamista en la filosofía del final de la Edad Media. Tachau encontró evidencias de que ni la definición ockhamista del conocimiento intuitivo ni el rechazo de las especies sensible e inteligible encontraron apoyo en su época, ni incluso en autores como Adán Wodeham, considerados como fieles discípulos. Ya Philoteus Boehner pensaba que, aunque pudo haber unos pocos seguidores de Ockham, no se puede hablar en modo alguno de una escuela ockhamista en el mismo sentido en que se habla de una escuela tomista o escotista. Unos años antes Moody había deplorado que el modo habitual de los historiadores para describir la variedad de tendencias del pensamiento del XIV consistía en unificarlas bajo la etiqueta de “ockhamismo”, para cuyo fin se atribuía a Ockham doctrinas que nunca profesó, y, además, se consolidaban relaciones causales de influencia no probadas, puesto que las mismas ideas eran compartidas por Ockham y por muchos otros contemporáneos.

En realidad, ninguno de los contemporáneos de Ockham le denominó “nominalista”, un término que en el siglo XII designaba únicamente una determinada posición en la cuestión de los universales, de modo que cuando los términos “*nominales*” y “*opinio nominalium*” se utilizan en el XIII se limitan a describir esa misma calificación que era común en el siglo anterior. Pero hacia 1270 estos términos ya no se usaban y sólo se reintroducirán en el siglo XV para designar un determinado modo de enseñar lógica, por lo cual asignar a Ockham al campo de los nominales no tenía ninguna connotación de pertenencia a una escuela, sino a una determinada posición estructural en lógica. Aunque cada orden religiosa tenía sus propios maestros, pues los dominicos seguían a Tomás de Aquino, los franciscanos a Buenaventura, y los agustinos a Gil de Roma y Gregorio de Rimini, también otros factores influyen también notablemente en la conformación de las escuelas escolásticas, como las particularidades de cada universidad, y, así, los dominicos de Colonia se vieron muy influidos por *la via antiqua*, mientras que en Erfurt o Viena respondieron mejor a *la via moderna*. Por ello, entre otros motivos, resulta algo confusa la adscripción a las “escuelas” o a las “tradiciones” en el siglo XIV, lo que se aplica tanto a la etiqueta de “nominalismo” como a la de “ockhamismo”, aunque su utilización sigue siendo común en la terminología histórica.

El ockhamismo en Oxford

Las primeras reacciones frente a Ockham fueron negativas, tanto entre sus contemporáneos como entre los que eran mayores, y, desde luego, en una fase muy temprana hay muy escasa indicación de que Ockham tuviera seguidores en absoluto en Oxford, donde se había formado, o, al menos, no conocemos a ninguno entre 1317 y 1327, y no hay referencias a *sequaces* u *ockhamistae*, como se encontrarán más tarde. Como ex-

cepción, contamos con el testimonio del benedictino Roberto Graystranes, que fue monje en Durham, llegando a ser obispo tras su estancia en Oxford, donde se encontraba hacia 1322. En su *Comentario a las Sentencias*, datado entre 1320 y 1323, se incluyen numerosas referencias a sus contemporáneos, sobre todo oxfordianos, y entre los autores que cita están Escoto, Alnwick, Cowton, Reading y Ockham, al que ve como un ejemplo de la solidificación de doctrinas ya sostenidas por Harclay y Campsall, muchas de las cuales tenían su origen en Olivi, lo que excluye que Ockham fuera ya considerado como un renovador radical. Sin embargo, la muerte de Harclay y la elección de Lutterell como canciller de la universidad, a comienzos de 1317, puede haber significado la llegada de nuevos aires más conservadores, que acabaron situando a Ockham en una difícil posición.

El encuentro entre Ockham, Lutterell y Juan de Reading en Oxford se produjo antes de 1320, y el conflicto entre ellos se hace visible antes de 1324. Burley es uno de los autores antiocckhamistas posterior a 1324, pero enseñaba en París, y hacia ese mismo año aparece la *Logica contra Ockham*, una refutación del primer libro de la *Suma de lógica*. Lutterell se aproximó a Ockham en tanto que teólogo conservador no franciscano, y lo atacó por sus posiciones franciscanas, a veces de Escoto. Aunque la oposición a Ockham, era muy común, tenía diversos grados: Lutterell, Reading y el autor de la *Logica contra Ockham* adoptaron una actitud de oposición absoluta, en los dos últimos casos por su fidelidad a Escoto; Burley se opuso al nominalismo reflejado en su doctrina de los universales, de la suposición simple y sobre las categorías aristotélicas, pero acabó adoptando la estructura de la *Summa logicae* en su *De puritate artis logicae*; Chatton, calificado por Johann Auer como “*der erste Skotist*”¹⁰, se opuso a muchos tópicos ockhamistas, pero fue sensible a la capacidad persuasiva de su argumentación, e incluso se ha dicho que Ockham pudo haber alterado su opinión sobre los universales tras la crítica de Chatton¹¹.

La influencia del ockhamismo en Oxford se extiende a la metafísica nominalista, a la epistemología del conocimiento intuitivo, la lógica terminista, la física nominalista y una soteriología semipelagiana, mientras que las doctrinas de Ockham que suscitaban más oposición eran la crítica a las naturalezas comunes en metafísica, y, en consecuencia, el rechazo de la tradicional definición de la suposición simple en lógica. También se rechazaba la supresión de las categorías aristotélicas para mantener sólo las de substancia y cualidad. En París, particularmente, causó reacciones en contra la negación del

¹⁰ Johann Auer, “Die ‘skotistische’ Lehre von der Heilsgewißheit. Walter von Chatton, der erste ‘Skotist’”, W. Hillmann, T. Soiron (Comp.) *Wissenschaft und Weisheit Zeitschrift für augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1953, pp. 1-19.

¹¹ L. Baudry, “Gauthier de Chatton et son Commentaire des Sentences”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 14 (1943-1945), pp. 355-6.

estatuto de realidad del tiempo y el movimiento, mientras que en Inglaterra mostraron más preocupación por la negación de las relaciones, la cantidad y el lugar, por sus implicaciones en las doctrinas teológicas de la presencia eucarística, la Trinidad y la Cristología. También encontró Ockham una dura respuesta a sus doctrinas del rechazo de las especies sensibles e inteligibles, la de que el objeto de conocimiento es la proposición en sí misma y su definición del conocimiento intuitivo del no-existente. Algunas de estas reacciones pudieron estar ocasionadas por malicia o envidia, como señala el propio Ockham¹², pero, probablemente, el principal motivo de la oposición que suscitó fue su originalidad, que le impidió adscribirse a una de las dos escuelas dominantes en el momento en que elabora su propio discurso teológico. Por un lado, Ockham se opone al naturalismo teológico de Tomás de Aquino, continuando con ello la inclinación hacia el espiritualismo característicamente franciscano, pero, por otro, también se opone al formalismo de Duns Escoto, el maestro reconocido por la orden de los frailes menores. Así que sus doctrinas difícilmente podían encontrar defensores en alguno de los maestros de cualquiera de las dos órdenes, que veían en él un agudo opositor a sus grandes figuras teológicas¹³.

Pese al rechazo inicial, en Oxford se irá consolidando una corriente ockhamista radicalizada entre 1330 y 1350, cuando dominan en la universidad Roberto Holcot y Adán Wodeham, considerados firmes discípulos de Ockham, aunque parece que otros muchos autores se encontraban también en ese círculo, como Guillermo Crathorn, Tomás Buckingham, Guillermo Heytesbury, Juan Dumbleton, Roberto Halifax y Ricardo Kilvington. Hacia 1335 las simpatías hacia Ockham se habían extendido, aunque maestros como Ricardo Fitzralph o Tomás Bradwardine ya se citan como oponentes. Sin embargo, en París, antes de 1340 no hay evidencia de que los maestros parisinos conocieran las obras de autores oxfordianos. Lo que se conocía en París de Oxford provenía de maestros o estudiantes ingleses que se encontraban en París, como Bacon, Escoto, Alnwick o Burley. La escasa presencia de estudiantes ingleses se debía probablemente a la difícil situación política entre Inglaterra y Francia, pero también a que la universidad de Oxford se había convertido en una buena alternativa a París. La hipótesis de que esta generación de académicos de Oxford era ockhamista se ha basado en dos presunciones: primero, que el interés terminológico y crítico fueron consecuencia de la influencia de Ockham, y, segundo, que las críticas de Bradwardine o Wycliff incidían en una escuela ockhamista bien arraigada. Sin embargo, no encontramos un paralelo en Oxford a la aparición de la etiqueta “ockhamista” que surgió en París a finales de la década de los veinte, pues, aunque muchos elementos doctrinales que

¹² *De sacramento altaris*, Burlington, Iowa, ed. T.B. Birch, , 1930, p. 116: “stimulante invidia”; p. 154: “maliciose proponunt”; p. 210: “propter calumniam praesens negotium suscepi”; p. 354: “maliciose calumniari”.

¹³ Para las reacciones suscitadas en este primer periodo de la enseñanza de Ockham: W. J. Courtenay, *Ockham and Ockhamism*, pp. 107-136.

compartía Ockham con la tradición franciscana y escotista se defendían habitualmente en Oxford, otros, como su aproximación a los universales, su teoría de la suposición simple, o su visión sobre la cantidad, el movimiento y el tiempo, fueron siempre controvertidos hasta bien entrada la década de 1370.

La recepción de Ockham en París

En lo que respecta a la Universidad de París, lo más probable es que las primeras referencias a la obra de Ockham no sean anteriores a 1320, debidas a Gualterio Burley, que había trabado conocimiento con sus escritos en sus diversos viajes a Inglaterra. Tanto en su *De puritate artis logicae*, como en su *Expositio librorum Physicorum*, Burley ataca la posición ockhamista sobre la suposición simple, los universales y la cantidad, y en los años siguientes continuó siendo un asiduo lector de las obras de Ockham. Mientras que las obras lógicas y los comentarios a la *Física* de Aristóteles parecen haber sido las fuentes del conocimiento que los maestros y estudiantes parisinos pudieron haber tenido de las ideas de Ockham, en cambio, las principales obras teológicas probablemente fueron enteramente desconocidas durante la década de los años veinte. La única doctrina teológica que parece haber estado en el punto de mira de la crítica es la de la justificación o *acceptatio* divina, de origen escotista, que Francisco de Mayronnes menciona en su *Quodlibet* como uno de los objetos de investigación en el tribunal de Avignon¹⁴.

Las novedades asociadas a Ockham en relación con la utilización de procedimientos lógicos en el discurso teológico fueron acogidas en París, de un modo particular por Gregorio de Rimini, que probablemente había tomado contacto con ellas en las escuelas del norte de Italia, que mantenían comunicación con Oxford, aunque también es posible que entrara en contacto con estos escritos en la misma ciudad, probablemente a través de la escuela cisterciense de San Bernardo, que mantenía relaciones con Inglaterra. Gregorio de Rimini fue bastante crítico con numerosos aspectos del pensamiento de Ockham, sobre todo en relación con su epistemología, su psicología y su doctrina de la justificación y la gracia, aceptando en cambio su concepto de tiempo, movimiento y relación¹⁵. Encontramos en el comentario de Rimini críticas a Ockham sobre la elimi-

¹⁴ Francisco de Mayronnes, *Quodlibet*. I, q. 3 (Vat. lat. 901, fol. 7ra): “Circa istam questionem [Utrum Deus possit acceptare hominem in puris naturalibus existentem tanquam dignum vita eterna], quia de facto versatur coram Christi vicario summo pontifice, ideo reducendum est ad memoriam illud quod dicit salvator noster eius predecessori Matth. 16º: ‘quodcumque solveris super terram, erit solutum’ etc. et ideo ad determinandum exspectandum est eius iudicium.” Cit. J. Koch, “Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess”, *Kleine Schriften*, vol. II (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 127) Roma, 1973, p. 312.

¹⁵ W. J. Courtenay, “The Role of English Thought in the Transformation of University Education in the Late Middle Ages”, *Rebirth, Reform, and Resilience: Universities in Transition, 1300-1700*, Columbus,

nación de las especies sensible e inteligible y su definición del conocimiento intuitivo. Rimini conocía los comentarios de Ockham, reconociendo que la eliminación de las especies era necesaria para su doctrina del conocimiento intuitivo, que elaboró sólo en sus obras teológicas. Frente a la visión común de los teólogos de la época, que separaban el conocimiento intuitivo y abstractivo, Ockham unía los dos, definiendo la intuición como “aquel conocimiento por medio del cual conocemos que el objeto es cuando es y no es cuando no es”¹⁶. Sus contemporáneos entendían que el ser de objeto intuido no existe cuando no está presente al percipiente, y que la percepción directa es imposible si se da la mediación de la especie y que el objeto no está confirmado por el acto de la experiencia sensible, por lo que la percepción puede ser explicada sin suponerla. En cambio, Rimini considera la eliminación de las especies un error, pues dificulta la posibilidad de explicar la percepción, la memoria o el conocimiento abstractivo, en lo que coincide con los conocedores del comentario de las *Sentencias* en Inglaterra en las décadas anteriores.

Gregorio rechaza tanto la *distinctio realis* de los tomistas como la *distinctio formalis* de los escotistas, en favor del *complexe significabile*, una doctrina crítica con la afirmación de Ockham de que el objeto de conocimiento es la proposición, o más específicamente la conclusión de una demostración. Contra esta doctrina Chatton afirmaba que el objeto de conocimiento es la cosa a la que se refiere la proposición, mientras que para Crathorn es el complejo significado (*complexe significabile*) de la proposición, idea que fue desarrollada por Wodeham como *significatum totale conclusionis*. Gregorio tiene una fuerte visión agustiniana en la antropología teológica y en las doctrinas de la predestinación, mérito y justificación opuestas a la de Holcot y Ailly; las ideas de Rimini fueron apreciadas dentro de la orden agustina, y su influencia se encuentra en autores como Enrique de Langenstein, Hugolino de Orvieto, Marsilio de Inghen, Pedro de Candia, y el propio Pedro de Ailly. Parece diseñarse así una escuela agustina, que seguía una doctrina fuertemente nominalista de la significación, y cuya doctrina de la teología de la gracia es diametralmente opuesta a la de Holcot, Ailly o Biel. Gregorio de Rimini recibió una clara influencia de Ockham en relación con su epistemología y su teología natural. En relación con la doctrina de la justificación Roberto Holcot y Pedro de Ailly se aproximaron al pelagianismo, mientras que Rimini fue antipelagiano.

Ohio State Univ., ed. J.M. Kittelson, 1983, pp. 103-162; K. Tachau, “The Response to Ockham’s and Aureol’s Epistemology: 1320-1340”, *English Logic in Italy in the 14th and 15th Centuries*, Nápoles, ed. A. Maierù, 1982, pp. 18-217.

¹⁶ Ockham da la definición de conocimiento intuitivo en su comentario a las *Sentencias*: *Reportatio* II., q. 14-15 (P. Boehner, p. 248): “Intuitiva est illa cognitio mediante qua cognoscitur res esse quando est, et non esse quando non est.”; *Ordinatio*, prolog. q. 1, pp. 26-27, 31: “Notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse ...” pp. 71-72; “Ad septimum dubium dico quod per notitiam intuitivam rei potest evidenter cognosci res non esse quando non est vel si non sit...”.

3. EL PROTOTIPO DE OCKHAMISTA RADICAL: ROBERTO HOLCOT

Si se puede hablar de la existencia de un “ockhamismo radical”, se suele considerar su prototipo al dominico inglés Roberto Holcot (ca. 1290-1349), pues, a consecuencia de la interpretación de Moody, la historiografía creó la imagen de un Holcot seguidor, pero más extremista que el cuidadoso Ockham.¹⁷ Como dice Katherine Tachau, Holcot se caracterizó por su “agudeza teológica, ayudada por su brillantez como lógico”¹⁸. Durante dos siglos el interés por Holcot debió ser mayor que el que despertaban Rimini u Ockham, y continuaba siendo leído en los *studia*, lo que explica que se continuaran copiando y citando sus manuscritos¹⁹.

¹⁷ La historiografía del periodo de 1944 a 1964 ha contribuido a forjar la imagen del dominico inglés Roberto Holcot como un nominalista extremo, en la misma medida en que Ockham fue tomado como más conservador, debido sobre todo a que se le consideró autor del polémico *Centiloquium*, que anteriormente había sido atribuido a Ockham. Incluso se le llegó a considerar más nominalista que el propio Ockham, pero en la literatura posterior ha sido considerado menos extremo, retirándose incluso las calificaciones de escepticismo y fideísmo, aunque Paolo Molteni (*Roberto Holcot, O.P.: Dottrina della Grazia e della Giustificazione*, Pinerolo, Alzani, 1968) aún sostiene la vieja calificación extremista, por su doctrina de la justificación y la gracia. El mayor interés en Holcot se ha centrado en los problemas de lógica, epistemología y metafísica, asuntos en los que se ha visto a Holcot como un combatiente contra Chatton y Crathorn. Fritz Hoffmann (*Die Theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*, Münster, Aschendorff, 1972) compara la teología de Crathorn, Rimini y Holcot. Los oxfordianos Wodeham y Holcot han sido absueltos de la acusación de extremismo, y sus contrapartes en París Autrecourt y Mirecourt también están siendo reexaminados. Entre 1947 y 1970 parecía que había poca relación entre el moderado y ortodoxo Ockham y el radical Autrecourt. E. A. Moody pensaba que el decreto de 1339 no iba dirigido contra Ockham sino contra la enseñanza del ockhamismo y su difusión en otros autores, mientras que el decreto de 1340 iba dirigido directamente contra Autrecourt. También sostenía que Bernardo de Arezzo y Juan Buridan eran fieles discípulos de Ockham. Tesis que han sido aceptadas después de 1950. Pero más recientemente se ha querido ver una proximidad más radical entre Ockham y Autrecourt. En cambio, T. K. Scott (“John Buridan on the Objects of Demonstrative Science”, *Speculum* 40, 1965) ha cuestionado el ockhamismo de Buridan. W. Dettloff (*Die Entwicklung der Akzeptations und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1963) no ha encontrado relaciones entre Mirecourt y Ockham en la doctrina de la justificación y la gracia. Roy van Neste (*The Epistemology of John of Mirecourt in Relation to. Fourteenth Century Thought* (Dissertation) University of Wisconsin, 1972) no veía relación alguna entre la epistemología de Mirecourt y la de Autrecourt, que habría seguido la teoría del conocimiento de Ockham, mientras Mirecourt, contra los ockhamistas, rechazó el conocimiento intuitivo del objeto no existente. W.J. Courtenay (“John of Mirecourt and Gregory of Rimini”, *Whether God can undo the Past*, RTAM, t. 39, 1972, pp. 224-256) sostiene que Mirecourt es conservador en la doctrina de la divina omnipotencia, pese la condena de 1347.

¹⁸ Streveler and Tachau, “Introducción”, P. Streveler et al. (ed.) *Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995, p. 2.

¹⁹ Según Judson Boyce Allen (“The Library of a Classicizer: The Sources of Robert Holcot's Mythographic Learning”, *Arts Liberaux et philosophie au moyen age*, Montreal-Paris, Vrin, 1969, pp. 721-722) la fama que tuvo en su época Holcot se debe en gran medida a falsas atribuciones, como el libro xv del *Reductorium morale* de Petrus Berchorius (1290-1362), que es un comentario a las *Metamorfosis* de Ovidio y que pertenece al mismo género de la obra auténtica *Moralitates*, y que incorporó

Biografía y obra

No se conocen las circunstancias de su infancia, pero se supone su origen geográfico, ya que Holcot es una pequeña villa de Northampshire, y solía utilizarse el lugar de origen como apellido, siendo glosada su etimología por el propio teólogo como *hol* (cuna) *cot* (en la roca): “El Señor es mi roca y mi fuerza, mi paloma en las hendiduras de la roca”. Entró en la orden dominica, donde recibió la educación habitual, que comprendía una formación inicial en artes y luego en teología en las escuelas de la orden. La primera vez que se le nombra en un documento es como bachiller sentenciario dominico en la universidad de Oxford, pues, al contrario de la normativa en París, en Inglaterra se leían las *Sentencias* antes de la Biblia. Su comentario está fechado entre 1330 y 1333, pues en su *principium* se da la fecha de 1332, mientras que en su *sermo finalis* se nombra a Grafton, su sucesor como sentenciario²⁰. Recibió la licencia para escuchar confesiones en la diócesis de Lincoln en 1332. Se dedicó a comentar a Mateo a comienzos de 1334, y, aunque podía haber obtenido el doctorado ya en 1335, una enfermedad retardó su inepción, y su regencia, que, dado que cambiaba de manos en los años pares, debió producirse en 1336 o 1338. En esa época leyó de nuevo la Biblia en Oxford, conservándose una versión poco elaborada del comentario a los Doce Profetas. Antes se asignaban sus cuestiones cuodlibetales, o, al menos, parte de ellas, a su época como bachiller, pero ahora parece probado que pertenecen a su regencia. Sin embargo, es poco probable que, en un momento en que la disputa entre los dominicos y la universidad por los requerimientos de los estudiantes para alcanzar el grado se encontraba en un punto álgido, los dominicos permitieran que un bachiller se arrogara funciones propias de un maestro, además de que su enfermedad de esos años se lo debió impedir, aunque, sin duda debió participar en los debates rituales estipulados para el acceso a la regencia. También corresponde ya a su periodo como regente la preparación del comentario a las *Sentencias* bajo la forma de una *ordinatio*. A su estancia en Oxford también corresponden diversos tratados, como *De imputabilitate*

también a su comentario de las Sentencias (sobre Berchorius: Friedrich Stegmiiller, *Repertorium biblicum medii aevi*, 11 vols., Madrid, 1950-1980, 4, pp. 235-244; Charles Samaran, “Pierre Bersuire, prieur de Saint-Eloi de Paris”, *Histoire Litteraire de la France*, 39, pp. 259-450. Otros autores le atribuían el *Philobiblon*, que habría escrito para uno de los más notables coleccionistas de libros Ricardo Aungerville de Bury, obispo of Durham, y consejero de Eduardo III de Inglaterra, en cuyo círculo pasó Holcot una gran parte de su vida (Beryl Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford, Blackwell, 1960, pp. 67-68)

²⁰ Para la doctrina de Roberto Holcot vid.: H. G. Gelber (ed.), *Exploring the Boundaries of Reason: Three Questions on the Nature of God by Robert Holcot*, OP, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983; P. Streveler et al. (ed.) *Seeing the Future Clearly*; Katherine H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*; F. Hoffmann (ed.) *Die “Conferentiae” des Robert Holcot O.P. und die akademischen Auseinandersetzungen an der Universität Oxford 1330-1332*, Münster, Aschendorff, 1993.

peccati y *De stellis*, que es uno de los pocos comentarios de Aristóteles de los dominicos ingleses en el siglo, en este caso, sobre el *De caelo*. De todos modos, lo más probable es que, aunque circuló como un texto aislado, en realidad fuera una parte del comentario a las *Sentencias*. La colección de sermones representa el desarrollo de la enseñanza teológica y pastoral de Holcot y se hace eco de las tensiones que vivía la universidad. Fue célebre su comentario del Libro de la Sabiduría, del que Tomás de Aquino había realizado ya dos exégesis en su segunda regencia parisina, y del que no se sabe a ciencia cierta si lo elaboró en Oxford o en Cambridge.

Entre 1338 y 1340, Holcot sirvió como clérigo en la residencia del obispo de Durham, Richard Bury, aunque quizá vivía en el cercano convento dominico de Londres. Holcot conoció a Bury cuando éste había intentado mediar en el cisma entre los escolares norteños y sureños en 1334, pero no es seguro que le acompañara permanentemente, pues el obispo estuvo gran parte del tiempo en Francia, entre 1337 y 1338, y en Flandes en 1339, viajes en los que se hizo acompañar por escolares como Tomás Bradwardine y Ricardo Kilvington, y en cambio no hay registros de que Holcot se encontrara entre esos acompañantes. A favor de la estancia en Londres figura una referencia a esa ciudad en el libro IV del comentario a las *Sentencias*. Tras su retorno a Northampton, Holcot recibió una larga serie de licencias para escuchar la confesión en esa ciudad y en Buckingham, ejerciendo también como lector principal en el convento, o quizá incluso como prior. De esos años finales es una serie fragmentaria de lecturas sobre el Eclesiastés. La muerte a consecuencia de la peste, en 1349, le sorprendió en el transcurso de sus lecturas sobre el Eclesiástico, que se interrumpen en el capítulo siete, mientras atendía a los enfermos, para acabar sucumbiendo él mismo a la plaga.

De los escritos de Holcot se han conservado al menos 175 manuscritos, habiendo 48 conocidos del *Comentario a las Sentencias*, cuatro más que los de Gregorio de Rimini y 12 más que los de Ockham²¹. Sus escritos más controvertidos concier-

²¹ La obras de Holcot editadas actualmente son: *Comentario a las Sentencias* (1331-3) (ed. 1518/1967, etc.), *Sex articuli*, o *Quaedam conferentiae* (1332) (ed. Hoffmann, 1993), *Determinationes* (ed. junto al *Comentario a las Sentencias*), *Cuestiones cuodlibetales* (1332-4) (edición parcial Gelber, 1983; Streveler et al., 1995; Courtenay, en "Revised Text", 1971 (tr. CTMPT III); Jensen, en "Killing Infidels", 1993; Kennedy, en *Skeptic*, 1993; Molteni, en *Dottrina della grazia*, 1967; Muckle, en "Utrum theologia", 1958). Nos han llegado dos tratados breves: *De imputabilitate peccati* (editado junto al *Comentario a las Sentencias*) y *De stellis* (ed. Thorndike, en "NewWork", 1957). Dos de las obras que le dieron más fama son la *Postilla super librum Sapientiae* y sus Biografías de autores medievales (1334-6) (ed. 1494/1974). También fueron populares su tratado para ayudar en la predicación, *Moralitates* (de finales de 1330s, ed. 1514, etc.) y su *Comentario sobre el Eclesiástico* (finales de 1340s, ed. 1509, etc.). Su *Sermo finalis* pertenece al final de su regencia en Oxford (ed. Wey, en "Sermo finalis" 1949), y también contamos con una colección de sermones en un manuscrito único, aún no editado. Para una relación de las obras latinas de Holcot: Richard Sharpe, *A handlist of the Latin writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Publications of the Journal of Medieval Latin, I, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 553-558.

nen al problema de la providencia divina y los futuros contingentes, una discusión que se encuentra en las cuestiones cuodlibetales, el comentario a las *Sentencias* e incluso en su comentario al Libro de la Sabiduría²², una obra en la que, junto a las pseudo-etimologías de su *Sermo finalis*, y a su probable contribución al *Philobiblon* de Ricardo Bury, da muestras de su capacidad literaria. La obra de Holcot ha tenido una considerable influencia en sus contemporáneos escolásticos, y en un público amplio sus comentarios de la Biblia y su colección de *exempla*. En los siglos XV y XVI se imprimieron ediciones de los escritos más importantes. Sin embargo, los manuscritos de las obras teológicas y filosóficas arrastran dificultades considerables. El primero que llamó la atención sobre ello fue Jodocus Badius en la carta inicial de la edición de las obras de Holcot de Lyon en 1497, donde destaca cómo Agustín de Ratisbona, al revisar los manuscritos, “los ha encontrado en un estado deplorable”. Por su parte el editor de las *Determinationes* en la misma edición, Juan Trechsel, no quería publicarlas por el mismo motivo, aunque los editores decidieron hacerlo en honor a la rareza de los textos. Respecto a los *Quodlibeta*, se encuentran en tres manuscritos, que ofrecen una variedad en la selección y en la secuencia de las cuestiones²³. En los manuscritos que recogen la mayor parte de los debates de cuodlibet medievales se advierten dos fases generales: la *reportatio*, que recoge tanto la disputa en sí misma *de quolibet* y *a quolibet*, abierta a todos los temas y a todos los miembros de la comunidad académica, como la ordenación del maestro de las cuestiones, para darles una respuesta coherente, concluyendo en una determinación o respuesta propia; y la *ordinatio*, que es la preparación de las *determinationes* para editarlas. Las diferencias en los manuscritos de Holcot pueden deberse, simplemente, al sistema general de la edición en la universidad medieval. Para hacer las copias se preparaban *peciae* o cuadernillos, habitualmente de cuatro folios, en los que se dividía la obra para que pudieran trabajar escribas paralelamente al mismo tiempo, copiando cada *pecia* antes de que el editor o *stationarius* los entregara otro. En este proceso pudo haber disfunciones que ocasionaran la apertura de lagunas en el texto o la mezcla de varios ejemplares distintos en un mismo manuscrito, o incluso la ausencia de las últimas partes del texto que no hubiera sido entregado. Además, aunque una comisión universitaria estaba encargada de revisar el texto entregado por el *stationarius*, si ésta no funcionaba adecuadamente el ejemplar final podía no ser conforme a la obra original del autor.

²² B. Smalley, *English Friars*, pp. 133-202.

²³ En el manuscrito Cambridge, Pembroke College ms. 236 se recogen 99 cuestiones cuodlibetales; en el Oxford, Balliol College ms 246, hay 91; y en el Londres, British Library, Royal ms 10.C.IV, sólo 38. De las cuestiones, hay una que sólo se encuentra en Royal, dos en Balliol, y 9 que sólo están en Pembroke, aunque cinco de ellas forman parte de las *Determinationes* de la edición de Lyon.

Carrera universitaria en Oxford

En las obras de Holcot encontramos información acerca de los debates que sostenía con sus *socii*²⁴. Se deduce del texto de los *Sex articuli* que el rival de Holcot es algún estudiante que ya estaba ejerciendo como *baccalaureus biblicus*, que había ya comenzado su lectura inicial, y que pertenecía a su misma institución²⁵. La tesis que defendía era que aquello por medio de lo que formalmente un hombre conoce intelectualmente es el alma, pero que, al suponer la existencia de especies inherentes en la propia alma, se puede afirmar que el hombre al percibir el color se colorea realmente. Puede establecerse una cronología relativa de Holcot en relación con Crathorn, su compañero en el convento dominico de Oxford. En la primera cuestión de las *Sentencias* Crathorn menciona un eclipse solar en la decimoséptima calenda de agosto de ese año, en el día de San Alexio, que fue el eclipse del 16 de julio de 1330. Sobre la base de esta fecha Schepers cree que fue en otoño de 1330 cuando Crathorn comenzó la lectura de las *Sentencias*²⁶, pues la mencionada referencia al eclipse solar se incluye en una cuestión sobre el fundamento de la certeza del conocimiento científico, que solía ser el primer tópico de las lecturas de las *Sentencias* en la primera mitad del siglo XIV. Como la respuesta propia a la misma cuestión se encuentra también en la primera cuestión del comentario de Crathorn, eso indica que Holcot compuso su comentario dos cursos después, en verano u otoño de 1332, momento en el que Crathorn habría comenzado sus lecturas de la Biblia. Uno de los contemporáneos de Crathorn es Richard Fitzralph, un secular que había llegado a ser regente en Oxford probablemente en 1331, pues el 24 de mayo de 1331 aún era *baccalaureus sacrae theologiae*, mientras que el 27 de septiembre ya se le llama *doctor in sacra pagina*. Y Crathorn se refiere a él en diferentes lugares de sus *Sentencias* como *magister*, quizá en artes, pero también como doctor, indudablemente en teología. En Oxford la lectura bianual de las *Sentencias* era la norma para los bachilleres de las órdenes mendicantes que esperaban la promoción a lectores de la Biblia, como era el caso de Adán Wodeham y el mismo Holcot, a juzgar por lo que dice en su *sermo finalis*. Aunque Holcot asegura que Crathorn había recibido una dispensa de la universidad para leer las *Sentencias* por

²⁴ *Sex articuli*, 131vb, 132ra: “Hic incipiunt sex articuli de diversis materiis prius tractatis, contra quos quidam socii rationabiliter insteterunt [...] Contra primae tres arguit quidam socius reverendus in sua prima lectione super Bibliam sicut audistis [...] Ista scripsi cum tedio et cum verecundia recito ne diceretur quod non dignarem recitare dicta socii contra me. Nihil tamen in istis quod quemcumque puerum deberet movere nisi fortassis ad risum, tamen propter reverentiam dicentis ista arguo sic.”

²⁵ Heinrich Schepers identificó a este bachiller bíblico con su *socius* Guillermo Crathorn: *Holcot contra dicta Crathorn*, *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), vol. I, pp. 108-110, 113-115.

²⁶ *Ibid.*, p. 340; Crathorn, *Sent.* 1, q. 1, concl. 3 (ed. Hoffmann, p. 100, lin. 1-4): “Quinto sic: Multi experti sunt isto anno, quando accidit eclypsis solis, scilicet xvii kalendis Augusti in vigilia beati Alexii, quod respicientes solem et postea convertentes se et respicientes herbas virides...”

sólo un año²⁷, quizá se trata de una afirmación gratuita o envidiosa, pues todos sabían que era preciso haber leído o, al menos oído leer, los cuatro libros de *Sentencias* antes de alcanzar el grado de bachiller sentenciario²⁸. Lo cierto es que la extensión de la lectura de Crathorn es muy inferior a las de otros contemporáneos suyos como Fitzralph, Kilvington, Halifax o el propio Holcot.

Crathorn respondió a los ataques de Holcot al comienzo de sus lecturas bíblicas (*in principium lecturae biblicae*) y, más tarde, Holcot volvió a criticarle en los *Sex articuli*. Declara Holcot explícitamente que responde a un *socius* que lleva intentando probar una tesis durante dos años (*conclusio quam iste iam per bienium nisus est probare*), y como el bachillerato duraba en ese momento dos años, su comentario podría haberlo concluido hacia 1332 o 1333, comenzando a continuación la lectura de la Biblia, hoy perdida. La fecha del comentario del segundo libro de las *Sentencias* la conocemos por la *determinatio* 11, que es el principio (*principium*) de ese segundo libro. Si el bachiller comentaba las *Sentencias* durante dos años no podía llegar a ser maestro en los dos años siguientes, pues debía antes comentar la Biblia, según los estatutos de Oxford, en el caso de Holcot, el comentario del evangelio de Mateo, aunque quizá también haya escrito una introducción al Génesis (*introitus in Genesim*). También conservamos el *sermo finalis*, un discurso con el que el bachiller concluía su lectura de las *Sentencias*, que en el caso de Holcot es muy singular, tanto desde el punto de vista estilístico como de sus referencias, y en el que designa a su sucesor: Rogerio (o Roberto) Gosford.

En el comienzo del *principium* del *Comentario al evangelio de san Mateo*, que fue producido en la festividad de san Escolástico, el 10 de febrero, pues no había podido comenzar su curso bíblico antes por problemas de salud, propone Holcot 30 lecciones, que consisten en un prólogo, un *principium* y otras 28 lecciones que se corresponden con los 28 capítulos del evangelio, concluyendo el comentario mismo en el verano de 1334. El mismo año pudo haber llevado a cabo ya debates sobre cuestiones cuodlibetales, aunque esto les correspondía *de iure* a los maestros, y Holcot sólo era bachiller en ese momento. Se supone que Crathorn había llegado a la regencia en 1333, aunque disputó con Holcot en ese año, y un maestro no podía disputar con un bachiller. Además, en ese caso, Crathorn sólo habría ocupado la regencia durante un año, pues Holcot la ocupó al año siguiente, y una orden no

²⁷ “Igitur si socius iste numquam in aliquo doctore legit de gratia animam informante, sequitur quod numquam legit secundum librum sententiarum, quod absit, quia tunc est periurus” (*Quodlibeta*, Cambridge, Pembroke MS 236, fol. 182va).

²⁸ *Ibid.*, fol. 182ra: “Asseruit enim ibi tria: primo quod Magister Sententiarum tantum loquitur de gratia increata et nusquam ponit gratiam animam informantem [...] tertio quod ipsemet numquam legit in aliquo doctore ante editionem Decretalis predictae de gratia animam informante. Quantum ad primum de intentione Magistri planum est omnibus qui audierunt secundum librum Sententiarum.”

podía disponer de dos regentes al mismo tiempo. Cuando Holcot llega a la regencia comenta a los Doce Profetas menores.

Quizá la culminación del estilo literario de Holcot es su *sermo finalis*, que es un solemne sermón que pronuncia para celebrar el final de sus responsabilidades como cursor en la casa dominica y para introducir a su sucesor, y que tiene un carácter festivo, lo que autoriza a suponer una vena jocosa, y no necesariamente plena de mala intención²⁹. Este carácter jocoso del *sermo finalis* parece confirmado por la comparación que hace Holcot de la obtención de la sabiduría teológica tras dos años de estudios con los dos años de cortejo a una dama antes del matrimonio para alcanzar la satisfacción de los deseos, que se encuentra en la glosa de la narración de Ovidio sobre la advertencia de Febo a Atalanta de que escoja como su marido al vencedor de una carrera contra ella misma. En esta fábula Febo ocupa la posición de Dios, que revela la condición para obtener la sabiduría teológica, Atalanta, que consiste en hacer el recorrido para obtener la ciencia teológica, leyendo los cuatro libros de *Sentencias* durante dos cursos escolares³⁰. Esto, dice Holcot, es justamente lo que él mismo ha hecho por amor a la sagrada teología, en parte siguiendo las órdenes de sus superiores, y en parte por afección a esa virgen, a la que le ha dicho lo que se dice en el Cantar de los cantares: “*trahe me post te; curremus simul in odore unguentorum tuorum*”³¹. El sermón de Holcot pertenece, en realidad, a un género aún más difundido, el de la *collatio finalis*. Los dobles sentidos en relación con las sugerencias a que se veían sometidos los jóvenes célibes de su orden dominica son de nuevo aprovechados cuando presenta a su sucesor como cursor, Rogerio Gosford, y se contempla como un hombre que al llegar a la consumación no puede evitar pensar en quien será su propio heredero, por lo que lo destaca como un digno sucesor de su tarea como cursor tanto por lo que indica su nombre como la disposición de su cuerpo (*ex nominis expositione, et ex corporis dispositione*). Así pues, Gosford será un digno corredor, como lo indica la semejanza del nombre Roger, pues el nombre inglés *Ro* equivale al latino *caprea* (corzo), y Roger, además, es comúnmente utilizado como nombre para los perros. Pero es que, continúa Holcot, además, Gosford se compone de *Gos* (oca) y *ford* (vado), por lo que tomado nombre y apellido en conjunto, ve a su sucesor como alguien que se sumerge en las profundidades de la teología sin ningún

²⁹ H. G. Gelber, *It Could Have Been Otherwise*, pp. 23 ss.

³⁰ “Quandam historiam breviter recitabo quam refert Ovidius, Metamorphoses libro x. Fuit enim ... virgo quaedam forma corporis pulcherrima ... velocissima, nomine Atalanta. ... Isto modo, carissimi, in ecclesia militante de hac nobili puella, sapientia videlicet theologica, et his qui cum ea coniugium copulare desiderant, Phoebos, i.e., deo, revelante, statutum esse videtur, videlicet, quod nullus, quantumcumque studiosus existat, inceptiois nuptias contrahat cum eadem nisi fide data quod cum ea currat” et quattuor libros sententiarum lectione cursoria plene legat.” (Joseph C. Wey, “The Sermo Finalis of Robert Holcot”, *Mediaeval Studies* 11 (1949), p. 220).

³¹ Cant 1:3

miedo, como la oca, y como un perro (o un corzo) que corre por las praderas sin tropezarse. Y, además, Holcot recuerda que ya otro compañero cursor ha contraído nupcias con la teología, pues dice que dos compañeros de la orden de predicadores han corrido juntos esa carrera en pos de la teología, aunque uno de ellos, al que nombra “Gra.”, ya ha gozado de su favor, pues ha obtenido la gracia de la universidad para terminar sus lecturas antes del plazo previsto, lo que se ilustra con una cita de Juan: “*currebant duo simul, et ille alius discipulus praecurrit citius Petro, et venit prior ad monumentum*”³², lo que parece indicar que este *socius* era Juan Grafton, del mismo nombre que el evangelista.

Como hemos mencionado, parece que Holcot colaboró en la redacción del *Philobiblon*, obra que fue completada en 1344, después de que Bury hubiera dejado Londres para dirigirse al norte de Inglaterra en 1340, y de que el propio Holcot volviera al convento de Northampton en 1343. El círculo de Bury reunía tanto a lógicos escolásticos como a *litterati*, y este hecho se traduce en la tendencia clasicista que se observa en Holcot a partir de ese momento, sobre todo en el comentario al Libro de la Sabiduría, que quizá conoció el propio Chaucer³³. Durante ese periodo Holcot escribió dos obras destinadas a los predicadores: *Moralitates* y *Covertimini*. En *Moralitates*, emplea una nueva técnica, que había usado por vez primera el franciscano Juan Ridevall, consistente en representar con vivos colores, unas “pinturas” para organizar las interpretaciones alegóricas, una técnica que tuvo notable repercusión y que fue muy imitada. Después de completar su regencia en Oxford, Holcot probablemente sirvió como lector en Cambridge en el periodo habitual de dos años, entre 1340 y 1342, justo después de la marcha de Bury y antes de su propio retorno a Northampton. Esto explicaría la tradición que quiere que la *Postilla super librum Sapientiae*, su más famoso comentario bíblico, haya sido compuesto en Cambridge. En esa universidad probablemente influyó en dos dominicos “clasicizantes”: Tomás Hoperman y Tomás Ringstead, que también sintieron la influencia en su técnica de la predicación de otros autores como Trevet, Waleys, Boraston o Bromyard.

Un ockhamista ecléctico

Doctrinalmente, la posición del Holcot, el *Doctor firmus et indefatigabilis*, entre los teólogos de su generación es muy singular. En general, Holcot sostiene un ockhamismo ecléctico, siguiendo a menudo, pero también separándose de las doc-

³² Jn 20:4.

³³ Robert A. Pratt, “Some Latin Sources of the Nonnes Preest on Dreams”, *Speculum* 52 (1977), pp. 538-570, esp. p. 538.

trinas ockhamistas. Además de recibir la influencia de Ockham, Wodeham y Chatton, apreció la autoridad de los tradicionales maestros Tomás de Aquino y Duns Escoto, y de recientes maestros de Oxford, como Campsall, Lawton, Rodington o Fitzralph, que recibió la inepción como maestro regente en teología el mismo año en que Holcot comenzó sus lecturas en el convento dominico. En sus comentarios a las *Sentencias* (1331-1333), los *Sex articuli* y los *Quolibeta* (1333-1335), Holcot se sitúa en el contexto de los debates de Ockham y Chatton, quien había retornado a Oxford como regente franciscano dos años antes de que Holcot hubiera alcanzado su grado de bachiller sentenciario.

Sumariamente, podemos decir que las principales influencias que Holcot recibe de Ockham son: la reducción de las categorías aristotélicas a la substancia y la cualidad; su consideración de las otras ocho categorías, así como de muchos conceptos de la metafísica, como términos connotativos, que deben ser expuestos como términos más absolutos que denoten substancias o cualidades; su rechazo de las causas aristotélicas formal, material y final, conservando sólo la causa eficiente; su concepción del lenguaje mental como una estructura de pensamiento lógico que existe independientemente del lenguaje hablado; su reformulación de las concepciones anteriores acerca de la teoría de la suposición, librándolas de sus adherencias metafísicas; su rechazo de las especies para el conocimiento científico, sustituyéndolas por el conocimiento intuitivo o conocimiento inmediato intelectual de los objetos; su visión de los preceptos éticos de los Diez mandamientos como no absolutos, sino sometidos a la voluntad divina, de tal modo que Dios, sin contradicción, hubiera podido crear un orden alternativo en que se exigiera para el mérito moral el cumplimiento de preceptos contrarios a los ordenados actualmente. Así, Holcot asume un gran número de supuestos ockhamistas en el desarrollo de su propia teología, aunque esas influencias permanecen como presupuestos no debatidos en sus propios escritos.

Al mismo tiempo, encontramos en Holcot notables diferencias con ciertas doctrinas nucleares sostenidas por Ockham. Al igual que Ockham, Holcot adopta las nociones de conocimiento intuitivo y abstractivo para designar las formas básicas del conocimiento humano, pero se separa de él respecto de la concepción de la posibilidad del conocimiento intuitivo de objetos no existentes. La más clara exposición de su concepción del conocimiento intuitivo se encuentra en las *Questiones cuodlibetales*. Holcot recuerda que la noción de un “conocimiento intuitivo” no se encuentra ni en los Padres ni en las autoridades filosóficas, sino que “parece haber sido inventada por Escoto”, de modo que es un término instituido arbitrariamente, lo que permite que cada cual use o no use tal término a conveniencia. No puede haber un conocimiento intuitivo de una cosa no existente, pues es un término con-

notativo que supone por una cualidad, que es una noticia, y que connota justamente que el objeto intuido existe y está presente él mismo en la noticia, una presencia por la que precisamente se llama a esta clase de conocimiento una “intuición”. No obstante, apelando a la lógica sobrenatural se podría forjar la hipótesis de que este objeto externo fuera destruido, permaneciendo, sin embargo, su noticia por acción milagrosa de Dios, pero en ese caso no sería ese conocimiento ya “intuitivo”. Así que la diferencia entre un conocimiento intuitivo y abstractivo remite únicamente a que lo que es connotado en él es diferente. Así, mientras que, para Ockham, el conocimiento intuitivo era el conocimiento intelectual de la presencia y existencia de un objeto, para Holcot, en clave nominalista, el “conocimiento intuitivo” es un término connotativo, que connota la cualidad que es el conocimiento del objeto conocido tal como existe y está presente en sí mismo, de modo que el término implica la co-presencia de la cognición y de su objeto. Así que, frente a Ockham, quien argumentaba que Dios, en uso de su poder absoluto, que le permite sustituir la acción de las causas segundas, podría conservar el conocimiento intuitivo de un objeto incluso después de haberlo destruido, Holcot se acoge a la definición nominal del “conocimiento intuitivo” para alegar que, en el caso aducido por Ockham, éste ya no sería intuitivo por definición, sino un conocimiento abstractivo, que justamente es aquel en que el objeto no está presente.

En relación a la demostración de la existencia de Dios, según Ockham la razón no puede demostrar la existencia de Dios, pero sí puede demostrar que Dios conserva el universo, y tampoco puede demostrar la unicidad del ser divino. Holcot acepta estos límites en relación con la posibilidad de que la razón humana pueda demostrar la existencia de cualquier ser incorpóreo, sea un ángel o Dios, por lo que las referencias de los filósofos antiguos a esos tipos de seres debe haber provenido de referencias más antiguas, resultantes, en última instancia, del conocimiento directo que tuvieron de Dios nuestros primeros padres Adán y Eva. Incluso algunos paganos que desconocieron la ley mosaica pudieron recibir la fe y la gracia si intentaron vivir de acuerdo con la ley natural, y probablemente filósofos antiguos como Hermes Trismegisto o Aristóteles pudieron haber recibido la revelación de Dios para resolver problemas teológicos.