

UN OCKHAMISTA CAMUFLADO EN ESPAÑA: GUILLERMO DE RUBIÓ

Ángel Olmos Lezáun

UNED, La Rioja

El siglo XIV se presenta como un siglo revolucionario, tanto en el panorama político como en el filosófico y en el religioso. La aparición de un sentimiento nacional, muy cuidado en Francia por Felipe el Hermoso, provoca el desvanecimiento de la figura del Emperador y la idea del Imperio, a la vez que se abre una grave crisis en las relaciones Estado-Iglesia, que Luis de Baviera se encargará de llevar al límite. En el aspecto religioso, el cisma de Avignon, el movimiento de los fraticelli, exigiendo a la Iglesia la vuelta a la pobreza evangélica, las beguinas y los bogardos minan la propia autoridad dogmática de los Papas. Y en cuanto al pensamiento filosófico, la llegada del nominalismo a París y el criticismo de Guillermo de Ockham limpian el terreno filosófico de las inútiles «distinciones» y de las polémicas teológicas, verdaderos lastres para la Filosofía, convertida, desde hacía tiempo, en «ancilla Theologiae». «No hay que multiplicar los entes sin necesidad» es una auténtica navaja racional en manos de los ockhamistas.

En este marco intelectual, un tanto anárquico, aparece la figura del franciscano español, catalán, que también se suma a la refriega que ha desatado París. Pero lo hace de una manera muy peculiar, con mucha cautela, como «nadando y

guardando la ropa». Se siente atraído por la filosofía ockhamista y la sigue, pero como quien no quiere que se note demasiado. Es lógico. Ockham ha sido condenado a un cruel ostracismo (ni siquiera se puede citar su nombre) y no están las cosas para ir alardeando de ser seguidor suyo, sobre todo si se es, también, fraile franciscano. Así que Guillermo de Rubió sigue a Guillermo de Ockham, pero disfrazado de fiel escotista. Fuerza los textos de Duns Escoto para que quepan en ellos las ideas ockhamistas. Tarea difícil en verdad, porque si a alguien se puede aplicar con rigor el principio de economía («no hay que multiplicar lo antes sin necesidad») es al propio Doctor Sutil. Ahora bien, la verdadera intención de nuestro filósofo es la de no ser tachado de heterodoxo y aparentar que se mantiene dentro de la doctrina común franciscana. Prueba de ese afán de aparecer como fraile obediente a las disposiciones de las autoridades es que tampoco cita a Guillermo de Ockham. Su nombre no aparece en el «Comentario a las Sentencias» rubionano. Lo curioso es que tampoco aparecen los nombres de sus contemporáneos. Todos entran en el anónimo «cierto doctor dice» o «cierto autor arguye». ¿Será una forma de protesta al estilo de «si a éste no, a los demás tampoco»? Puede ser, pero no lo sabemos con certeza. Lo que sí sé son los dolores de cabeza que esas premeditadas omisiones han producido en este investigador y sus gritos de alegría, cuando lograba identificar algunos de esos textos de «cierto autor» como propios de Juan de Mirecourt o de Pedro de Auriol o de Roberto Grosseteste, etc.. Sin embargo, Guillermo de Rubió sí que rinde homenaje, en cierto sentido, a su homónimo Ockham. Y es que cuando la cita es de éste, aparece minuciosamente detallada: en tal Distinción, Cuestión y Artículo. De los demás apenas reseña algún Comentario, amparándose generalmente en «en cierto lugar» («in aliquo loco»).

Con todo esto podemos intuir que nuestro autor era un hombre original, sensible a la corriente de los «modernos», pero, al mismo tiempo, respetuoso con la tradición franciscana (aunque sólo tiene en cuenta a J. Duns Escoto, y no a S. Buenaventura). De su aspecto personal, biográfico, poco sabemos. Los datos que conocemos con seguridad son los que aporta él mismo en su obra «Comentario a los Libros de las Sentencias del Maestro Pedro Lombardo», publicada en París en los años 1517 y 1518. Ahí se dice que fue fraile franciscano perteneciente al Convento de Villafranca y que fue Ministro General de la Provincia de Aragón (*Fr. Guilielmi de Rubione, ordinis Minoris, ministri provinciae Aragonicae, con-*

ventus Villae Francae, In Primum Librum Sententiarum Prologus).

Ahora bien, ¿de qué Villafranca se trata? Hay quien sostiene que nuestro autor es un fraile aragonés, de apellido «Rubio» (ya que es ministro General de la provincia de Aragón) y que pertenece al Convento de Villafranca, localidad cercana a Daroca. Otros mantenemos que el apellido es «Rubió» (con acento agudo), catalán, y que se trata de Villafranca del Penedés, donde existía un Convento franciscano en el siglo XIV.

La preferencia por esta segunda interpretación está basada en la latinización del apellido. Si el apellido hubiera sido «Rubio», su transcripción latina hubiera sido «Rubius» o «Rubeus», como sucede en otros casos. Sin embargo, nos encontramos con un Guilielmus de «Rubione», aumento silábico en compensación con la terminación aguda correspondiente a «Rubió», expresión fonética más catalana. El que hubiera sido ministro de la provincia de Aragón no es objeción alguna, ya que la Provincia de Aragón, como el reino del mismo nombre, abarcaba Cataluña y Levante.

En cuanto a su formación filosófica, está claro que se mantiene dentro de la corriente parisina y la tiene presente en su obra. Pero ¿realmente estuvo en París? En realidad su nombre no aparece en el Chartularium de Denifle y Châtelain ni en el Diplomatario de Rubio y Lluch entre los frailes que van a estudiar a París. Sin embargo, el Dr. D. José María Rubert Candau (en su estudio «El conocimiento de Dios en la Filosofía de Guillermo de Rubió» —Madrid, sin año—) dice que encontró, en el Convento de los Santos Apóstoles de los Conventuales de Roma, un códice con el Comentario a las Sentencias de Francisco de Marchia, en cuyo Libro Segundo se lee:

«Acaba el Segundo Libro de Sentencias del Hermano Francisco de Rubeo «reportado» por el Hermano Guillermo de Rubió en París» (*Explicit secundus Liber Sententiarum Fratris Francisci Rubei repportatus per fratrem Guilielmum de Rubione Parisius*).

Francisco de Marchia (Franciscus Rubeus) enseña en París en el año 1320. Según esto, se puede asegurar que Rubió estuvo en París y que fue discípulo de Francisco de Marchia.

Otra cuestión es si fue discípulo del propio Duns Escoto. En primer lugar, hay que tener en cuenta que el haber sido discípulo del de Marchia no

implica el que no hubiera podido serlo del Doctor Sutil. Eran muchos los frailes que repetían el curso en París, después de unos años. Pero aquí no tenemos certeza alguna de que fuese éste el caso de nuestro filósofo. Es verdad que, al referirse a Escoto, emplea, a veces, la palabra «dixerit», como si lo hubiese oído directamente. Pero también podría haberla empleado al referirse a otro testigo directo del Doctor Sutil.

Y nada más, por ahora, sobre la vida de este sorprendente filósofo.

En cuanto a su obra, la única conocida y que se conserva es el «Comentario a las cuatro Libros de las Sentencias del Maestro Pedro Lombardo», cuya redacción terminó en el año 1333, tal como confirman los censores confirmante de su ortodoxia en el siguiente documento:

«Conozcan todos que Nosotros, los Hermanos Pedro de Aquila, ministro de la provincia de Toscana, Bernardo de Aretio, Simón de Spoleto, Nicolás de Interamne, lector romano, Jacobo de Iora, lector paduano, nombrados comisarios por la autoridad del Revendo Padre hermano Gerardo, ministro General de la Orden de los Hermanos Menores, para examinar la nueva obra editada por el Hermano Guillermo de Rubió, ministro de la provincia de Aragón, sobre los cuatro Libros de las Sentencias, hemos tenido, leído e inspeccionado diligentemente dicha obra en la cual, por la gracia de Dios, no hemos encontrado nada contrario a la fe o a las buenas costumbres, sino conclusiones católicas u opinables entre escolásticos, según los diversos principios de las doctrinas, como testimonio de ello hicimos que se redactara la presente escritura y que se sellase con la impresión de nuestros sellos. Levantado y dado en el santo lugar de Asís el 25 de Mayo del año del Señor 1333.»

La obra fue recogida por Alfonso de Villasanta, que la dedica al Almirante de Castilla y Granada, Federico Henríquez.

A la imprenta no pasará hasta el 1517-1518, y en tal mal estado que los mismos impresores se quejan de haber tenido que trabajar «con sumo cuidado por las pobres condiciones del ejemplar» (...impressarum summa accuratione/ Pro penuria exemplaris...)

De la obra se conserva un ejemplar completo en la Catedral de Barcelona, El Segundo Tomo en la Biblioteca Nacional de Madrid y, recientemente, he encontrado la obra completa en el Catálogo de los fondos de la antigua Biblioteca del Monasterio de Yuso de San Millán de la Cogolla. La obra está repartida en dos Tomos a dos columnas. El primero consta del Primero y Segundo Libro y el segundo del Libro Tercero y Cuarto. La impresión se llevó a cabo en la imprenta de José Bade, con la colaboración de Miguel Conrado, español, y Simón Vicent, francés.

¿Es esta obra la única que escribió Guillermo de Rubió? Si hacemos caso al propio autor, tenemos que decir que no, ya que, a lo largo del Comentario, nos remite, en varias ocasiones (a propósito de la distinción o solución de alguna cuestión) a algún Quodlibeto suyo. ¿Cuántos son esos Quodlibetos? Por la diferencia de los temas en que se citan se podría pensar que son dos: uno dedicado al tema de la «individuación» y otro a la «distinción formal». Sin embargo la falta de datos más concretos no nos permite afirmarlo con seguridad.

Veamos brevemente, y muy por encima, el contenido filosófico de la obra que acabo de presentar.

Desde luego hay que decir que Rubió es un hombre típico del siglo XIV, que convive con la problemática del momento, la refleja y transmite. París del XIV (donde colocamos a nuestro hombre) es un constante hervidero de innovaciones. Y es verdad que todas las novedades son atractivas, pero también son peligrosas, y si no, que se lo pregunten a los seguidores confesos de Guillermo de Ockham. Hay que ser moderno, pero prudente. Esa prudencia aconseja no despreciar ni abandonar a las auctoritates, cuyo seguimiento garantizará el buen camino de la reflexión filosófica. Ahora bien, no siempre el recurso a las «autoridades» es un sincero reconocimiento de esa autoridad, sino más bien una forma de buscar protección ante una posible condena.

Pues bien, como ya he señalado, algo de esto sucede a nuestro autor. Ya en el primer Folio del Prólogo al Libro I se declara fiel seguidor de Duns Escoto. Pero ¿es realmente un buen «escotista»? Desde luego que no. Es verdad que defiende a Escoto de algunas interpretaciones que presentan su «naturaleza común» como una concepción exageradamente realista del universal. Sin embar-

go, esto no quiere decir que esté de acuerdo con la postura escotista. Es verdad, también, que no critica abierta y explícitamente la doctrina de Escoto. Pero, en términos generales, podemos concluir que la teoría escotista es incompatible con la de Rubió.

Sabemos que nuestro autor no cita nominalmente a los autores contemporáneos cuyas opiniones critica o asume. Al Doctor Sutil sí lo cita expresamente cuando lo defiende de alguna falsa interpretación o lo presenta como confirmación de su propia tesis. Por ejemplo, en el caso que aducíamos hace un momento, Rubió sale al paso de quienes piensan que Escoto defiende que la «naturaleza común específica» es realmente distinta de «la diferencia específica». Rubió defiende a Escoto y define correctamente lo que éste entiende por *distinctio formalis ex natura rei*. Sin embargo, más adelante, critica y califica de absurda la opinión de un autor, que no cita, que mantiene que las diferencias individuales se distinguen formalmente de la especie.

Quizá su cargo de ministro de la Provincia de Aragón y el recelo generalizado ante todo aquello que disintiese del pensamiento oficial de la Orden (sobre todo después del escándalo que produjeron las obras de Guillermo de Ockham) aconseja a Guillermo de Rubió a tomar la precaución de no atacar abiertamente a la máxima autoridad de la nueva escuela franciscana.

Otras veces, cuando las opiniones de Escoto y Rubió son claramente contradictorias, y el tema es notoriamente fundamental para el escotismo, nuestro autor opta por reinterpretar al Doctor Sutil, liberándole de las tesis que resultarían incompatibles con las suyas y que no podría disimular escondiéndolas en una opinión anónima. Así sucede con el tema de la *unitas minor numerali*. Con ello trata, también, de evitar la sospecha de aparecer como innovador poco respetuoso con las autoridades oficialmente establecidas.

En fin, la filosofía ruboniana es totalmente distinta y, en muchas ocasiones, opuestas al escotismo oficial. Por eso nos resulta extraño que, a pesar de todas las precauciones que toma Rubió, pasase la censura establecida por la Orden Franciscana, por su Ministro General, Gerardo de Odón y por un censor como Petrus de Aquila, a quien, por su afinidad con Escoto, llamaban Scotello. Podría haber una explicación posible (que señala Rubert Candau), que nuestro fraile asistiese como ministro provincial al Capítulo General de la Orden, cele-

brado en Asís en 1334, bajo el mandato de Gerardo de Odón, y allí presentase personalmente su obra, demostrando, ante un Capítulo no demasiado dispuesto a censuras filosóficas, que estaba dentro de la ortodoxia establecida.

Sea como fuere, el caso es que la filosofía ruboniana desborda el cauce escotista y se adentra en la vía ockhamista con todos los «...ismos» consiguientes:

CRITICISMO

Rubió establece un doble límite a la capacidad de conocer del hombre:

Por un lado hay una limitación respecto a la capacidad de recepción de actos (el conocimiento consiste, para él, en «recepción de actos»). Es que nuestra mente, al ser finita y limitada, una vez saturada, es incapaz de cualquier nueva recepción (¿se trata de una «condición a priori»?).

Por otro lado, nuestra imperfección metafísica (no somos Dios) implica la limitación en nuestro modo de conocer. El conocimiento perfecto sería aquél en el que se diese una perfecta adecuación entre el Acto y el Objeto, de tal manera que hubiese una total identificación de ambos: el mismo Acto sería su Objeto. Esto, como es evidente, es imposible para cualquier criatura, ya que supondría una absoluta actividad del Acto, sólo posible para el Acto Creador. Nuestro entendimiento es intencional, exige un objeto. Así, para que el Acto cognoscente sea conocido por un entendimiento como el nuestro, es necesario que se convierta en Objeto de otro Acto (lo que es posible al poseer el Acto su propia entidad). Esto lleva consigo la posibilidad de una serie infinita de Actos, que son entes y, por tanto, Objetos de conocimiento de otros Actos, convertibles, a su vez, en Objetos. Se trata de una limitación funcional, que no es intensiva (en cuanto a la radicalidad de nuestro conocer) ni extensiva. De tal manera que si, por intervención divina, llegásemos a conocer infinitas cosas o todo lo cognoscible, nuestro conocimiento seguiría siendo imperfecto, al no alcanzar la adecuación absoluta.

Sobre la validez de nuestros conocimientos «adquiridos», Rubió sigue manteniendo una actitud crítica tal que recuerda a la «epojé» escéptica. Veamos:

Al carecer de intuición intelectual (que Rubió niega en contra de la opinión de Ockham), nuestro material cognoscible es adquirido exclusivamente por

la experiencia sensible, «intuición sensible». Esta intuición sensible es, pues, la que proporciona exclusivamente el material sobre el que actúa la abstracción (el conocimiento racional como tal). Esta es la línea del pensamiento de Duns Escoto. Ahora bien, hay una diferencia importante a la hora de señalar las funciones y el valor de la intuición sensible. Para el Doctor Sutil el conocimiento intuitivo connota, es decir, garantiza la presencia y existencia del objeto y, en consecuencia, exige la existencia y presencia del mismo. Rubió, sin embargo, sigue alistándose en la fila de los innovadores: la intuición nos hace conocer un objeto presente y existente, pero ese conocimiento no garantiza ni la presencia ni la existencia real del objeto. ¿Razón? En primer lugar, Dios, que, por su omnipotencia, puede suplir la causalidad del objeto presente, produciendo el efecto de que conozcamos un objeto como presente y existente sin que se dé realmente tal presencia y existencia. La experiencia, como tal, sería la misma: conoceríamos al objeto como presente y existente. Pero, y esto es más grave, como no podemos salir de nuestra propia experiencia subjetiva, nunca lograríamos saber cuándo actúa Dios y cuándo, por decirlo de alguna manera, el proceso de conocimiento es el natural. El tema es altamente peligroso, pues la actuación de Dios puede provocar un estado de escepticismo gnoseológico. Parece que Rubió se da cuenta de ello y, a la hora de probar fácticamente su aserto, nos remite al caso bíblico de aquellos jóvenes que fueron condenados injustamente a ser encerrados en un horno y no sintieron los efectos del fuego. Parece decirnos con ello que Dios usaría su omnipotencia, en el sentido de confundir al conocimiento humano, en muy señaladas ocasiones, como es el caso de estas víctimas inocentes, y que su normal actuación sería respetar las leyes de la naturaleza (que, precisamente, conocemos, también, por la experiencia) y no suspenderlas por capricho. Pretende así, nuestro filósofo, salvar el posible escepticismo, provocado por la actuación divina, afirmando que normalmente, ordinariamente, quien causa el conocimiento intuitivo es el objeto realmente presente.

A pesar de sus buenas intenciones, la posibilidad imprevisible de la intervención divina no aleja el peligro de que nuestros conocimientos más seguros no correspondan con la realidad y, en consecuencia, sean falsos nuestros juicios. Esto sería especialmente grave en el campo de las ciencias experimentales, que, ahora, comienzan a fundamentarse. En buena lógica la posible intervención divina debería aconsejar la suspensión del juicio ante un error presumible e inevi-

table. Esta posición entraría de lleno en el escepticismo crítico, difícil de ocultar en un filósofo del siglo XIV formado en París (Hasta podríamos ver aquí un adelanto del problema sobre la validez de las proposiciones de las ciencias empíricas que más tarde planteará Hume).

Pero si la confianza en que la veracidad divina se impusiera al capricho de confundir al hombre (sólo explicable en casos extraordinarios), podría paliar ese pronto escéptico, nuestro filósofo, al recurrir a las famosas experiencias de Pedro de Auriol (por ejemplo: la visión de un bastón doblado cuando se mete en el agua), parece querer confirmar que el conocimiento sensible, el originario, no es absolutamente fiable.

Ahora bien, en una situación normal, es decir, sin intervención divina, aunque pueda darse una intuición presente, como pretende Auriol (del que recoge las experiencias, pero no la existencia de un *ens apparens*), esa caída en el escepticismo está bastante mitigada. Y es que existen otros medios empíricos para comprobar si realmente el objeto está presente o no. Se puede vencer la ilusión que provocan ciertos efectos sensibles, bien recurriendo a otros sentidos, bien esperando cierto tiempo antes de afirmar la presencia del objeto, ya que la persistencia de la imagen sin objeto presente no dura demasiado.

EMPIRISMO

Rubió recurre a la experiencia como principio contundente para comprobar los hechos y como criterio verificador de las teorías. Así, por ejemplo, rechaza la existencia de la intuición intelectual porque solamente tenemos experiencia de la intuición sensible. A esta experiencia sensible, como criterio de verdad, añade el principio de economía ockhamista: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*, que usa de manera continua, aun en contra del propio Ockham, que sí admite la intuición intelectual. Aquello de lo que no tengo experiencia y, además, no es necesario no existe. Por lo tanto, «intuición intelectual», «especies» (en el sentido psicológico-realista dado por la Escolástica) «entendimiento agente» (distinto del «paciente») «ens fictum» o «ens pure obiectivum» (como explicación del universal), al no entrar en el campo de la experiencia personal ni ser necesarios, son puras invenciones, inadmisibles en una teoría gnoseológica.

Sin embargo nuestro autor sigue manteniendo la terminología escolástica, lo que le obliga a interpretar y definir de nuevo los términos tradicionales. Veamos uno de los términos que he citado en el párrafo anterior. Rubió usa el término «especie» y hasta admite una especie sensible y otra inteligible. Se trata, en cuanto «vicaria», de una representación en la que se conserva el objeto y que puede ser evocada y sometida a cualquier proceso de abstracción. Pero ¿qué entidad tiene? En sí misma, ninguna. La especie es, para Rubió, un acto del alma y, como tal acto, su entidad es la de un accidente que existe en el sujeto que la sustenta. Es la misma concepción que aparece en Pedro de Auriol, quien no admite una distinción entre «especie» y acto de entender, aunque mantenga una distinción de funciones.

Como consecuencia de la aplicación de estos principios (experiencia y economía), el mundo del conocimiento se reduce a un mundo de actos. Los actos de entender son actos reales, como accidentes realmente existentes en el alma, que es la que entiende. Tienen su propio «ser subjetivo» y son capaces de ejercer todas las funciones necesarias para explicar todo el proceso del conocimiento intelectual. Entramos, así, de la mano de Rubió en otro «...ismo» derivado de la corriente ockhamista: *el conceptualismo psicológico*. Según esta teoría, es el acto el que aprehende el objeto y quien se carga de ser intencional. Y es que nuestro filósofo, guiado por sus principios, no puede admitir entidad alguna a medias, algo, por ejemplo, que sólo tenga existencia en el alma. Porque algo que sólo tuviera existencia «objetiva» (puramente intencional) ni sería substancia ni accidente, por lo tanto no serviría para nada, porque sería eso, nada. El objeto conocido debe tener un ser real, que será el «ser subjetivo» propio de un acto que, conteniendo el objeto, es recibido por el alma, el sujeto. Y por esta recepción, por esta toma de conciencia (parecida a la función del Yo trascendental kantiano) se dice que el sujeto conoce. Esa unión entre el acto de entender y el objeto, recibida en el alma es el concepto propiamente dicho. En términos más precisos, ese acto, «preñado de objeto» es el signo de la cosa, el concepto. Esto quiere decir que el concepto es un signo que existe en la mente, que representa, que significa a la cosa que está fuera de ella.

Con esto podemos adivinar cómo va a resultar la concepción del «universal». No será «aquello que se puede decir de muchos», sino más bien «aque-

llo que significa muchos». Será un concepto que tiene su propio «ser subjetivo» y es signo que representa y, por tanto, se puede decir de sus representados o significados. Como tal concepto puede formar parte de una proposición. Ahora bien, como las cosas, los entes reales, singulares, no pueden entrar a formar una proposición universal, el «universal» en cuanto predicable, se dirá de los conceptos, que son *signos* de las cosas, Es decir, es signo de las cosas singulares y predicable de los conceptos singulares de las cosas. Así, en cuanto predicable, es un elemento intrínseco de la definición del singular. Y, en cuanto signo, representa confusamente a los singulares (¿«imagen general» al estilo empirista del XVIII?).

Y este es el mundo de Guillermo de Rubió. Así de sencillo: signos y significados, entes reales en la mente y entes reales fuera de ella. No hay más complicaciones.

Al explicar la relación entre signo y significado, Rubió entra en el tema de la «suposición», que Ockham ha dejado ya «trillado», sin pretender innovación alguna. Lo mismo puede decirse de la relación de los distintos signos, conceptos y nombres, donde sigue, poco más o menos, las líneas trazadas por Escoto y Ockham.

Sin embargo, la distinción entre signos y significado plantea el problema de cómo se conoce intelectualmente a los significados del signo. Aquí Rubió tiene que buscar su propia solución al problema del «conocimiento intelectual del singular». Porque, al negar la intuición intelectual, único medio por el que el entendimiento puede acceder directamente a ese conocimiento, el singular no se puede convertir en objeto directo del entendimiento. Dirá que el conocimiento «propio» del singular se consigue después de una operación mental de la que resulta una definición o descripción que produce ese conocimiento. Es decir, que el objeto propio del entendimiento es el concepto universal. En él se conoce de manera confusa las cosas singulares de las que es signo. En cambio, el conocimiento directo del singular es exclusivo de la experiencia sensible. En esta ocasión cita orgullosamente a Duns Escoto, a quien atribuye las conclusiones que expone sobre este tema.

CONCEPTUALISMO LÓGICO

La Lógica no es, para nuestro filósofo, una ciencia de relaciones, estructuras mentales. Es una ciencia de signos, una «semiótica». La predicación no es una relación de razón que implica una identidad real. Es, más bien, el desarrollo, la expresión, de los contenidos del signos, es decir, la explicitación de los significados, de los signados, que están presentes en el signo. Por ejemplo, si «Pedro es hombre» es una proposición donde «hombre» se predica de «Pedro», no es porque «Pedro» y «hombre» sean una única realidad, que mi mente separa y une para conocer, sino que porque «hombre» es un signo que contiene a «Pedro» como a uno de sus signados. En consecuencia, las «segundas intenciones», que se siguen considerando como objetos de la Lógica, no son «entes de razón», si se entiende por tales entes aquellos que sólo tienen «ser objetivo en la mente». Son entes mentales en cuanto que son conceptos, actos que tienen su propio «ser subjetivo» como accidentes del alma. Su «secundariedad», en cuanto son llamadas «segundas intenciones», está en que son signos que se dicen de signos. Es decir, son signos de signos de cosas. Así los «predicables» constituyen un auténtico «metalenguaje».

La Lógica, pues, es la ciencia exclusiva de los *signos mentales*, como la Gramática lo es de los *signos vocales*. Las ciencias que tienen por objeto los *significados* son las que se podrían llamar «ciencias reales». Pero, cuidado, los dos tipos de ciencias tienen como objeto entes reales, unas en la mente, las otras fuera de ella. Son dos bloques de la realidad de los que se ocupan estos dos tipos de ciencia.

Podemos pensar que hay un enfrentamiento entre Guillermo de Rubió y Guillermo de Ockham. Éste pone como objeto de la ciencia a la proposición con suposición personal. Nuestro autor, para quien la proposición es un signo, objeto exclusivo de la Lógica o de la Gramática, la ciencia real tendrá como objeto a las cosas reales. Esto quiere decir que la ciencia no es un sistema de coherencia formal entre proposiciones, sino un sistema de conclusiones demostradas que producen un asentimiento, no a su coherencia estructural, sino a los significado por ellas.

Sin embargo, la influencia de Guillermo de Ockham es constante, aun

en los mismos ataques que hace de la teoría ockhamista. El uso del principio de economía y el afán por simplificar los procesos cognoscitivos son más constantes en Rubió que en el propio Ockham, ya que en éste hay elementos que se mantienen por respeto a la Tradición (como sucede con el «entendimiento agente»). En Rubió no aparece tal respeto. A veces da la impresión de estar ante un filósofo tosco, que no entiende de «distingos» o de lindezas lógicas.

En cuanto a la valoración de la experiencia, se nota la influencia que recibe de Pedro de Auriol. Pero hay otros. Michalski, en la colección de estudios presentada bajo el Título *La philosophie au XIV siècle* (Frankfurt, 1969), habla de un seguimiento fiel a Walter Chatton en algunos temas. En general los autores que más aparecen en el texto son Escoto, Ockham, Auriol y Mirecourt. Pero su identificación ha sido complicada porque, a veces, no hay cita textual, sino una interpretación propia de una teoría ajena. Otras veces, no he encontrado la obra del autor que, presumiblemente estaba usando nuestro filósofo y he tenido que recurrir a las citas de ciertos manuscritos que ofrece C. Michalski (a propósito de Water Chatton, por ejemplo). En el caso de Juan de Mirecourt he identificado más fácilmente sus tesis por el texto de su condena que por su propio Comentario (señal de que era aquél el que esta usando Guillermo de Rubió).

Y, puestos a declarar problemas, no es el menor el haber tenido que superar, con una lectura muy detenida, las erratas del texto de la edición, que, como dice el impresor, está basada en un manuscrito bastante deteriorado.