

La teoría del bien transcendental en Pedro Auréolo en el contexto de su filosofía

Jorge Uscatescu
Hirschstr. 14
D-79100 Freiburg

Data de recepción: 7/2/2003

Resumen

El presente estudio explica los rasgos más sobresalientes de la filosofía de Pedro Auréolo (1280-1321). Su teoría del conocimiento es atinadamente calificada de conceptualista por reconocer como única realidad lo singular, mientras que a lo universal le concede una existencia sólo en el entendimiento. En segundo lugar, su teoría de los transcendentales, aunque admite la enumeración tradicional: uno, verdadero y bueno, introduce tales cambios que la transcendentalidad ya no es propiedad del concepto mismo, sino que lo uno, verdadero y bueno lo son de cada ente concreto.

Toda esta teoría ontológica se aplica al concepto de bien transcendental. En sus escritos define de dos maneras lo bueno: ser apetecible para un apetito en general y la conveniencia. Ambas definiciones de lo bueno no se contraponen sino que muestran aspectos diferentes del bien transcendental.

Palabras clave: bien transcendental, Auréolo, escotismo, ontología.

Abstract. *Petrus Aureoli's Theory of Transcendental Goodness in the Context of his Philosophy*

In this paper the most conspicuous traits of Petrus Aureoli's (1280-1321) philosophy are dealt with. His epistemology, which has been rightly described as conceptualism, recognizes the singular as the only reality, whereas universals have reality mainly as concepts. His theory about the transcendentals of being has some peculiarities and departing points from the traditional approach, because these concepts are not properly transcendental, but each concrete being is one, true and good. All these philosophical issues are applied to the theory of transcendental goodness. Goodness is differently defined in his writings. On the one side it is being appetible and on the other side convenience. Both definitions are not really different from one another, but aspects of the same transcendental goodness.

Key words: transcendental goodness, Aureoli, scotism, ontology.

Sumario

- | | |
|-----------------------|----------------------------------|
| §1. Introducción | §3. La teoría del bien |
| §2. El conceptualismo | Bibliografía sobre Pedro Auréolo |

Aunque en el presente ensayo se estudiará la posición de Pedro Auréolo con respecto al bien transcendental, antes de entrar en este tema, y dado lo escasamente conocido de su figura, se ofrecerá aquí una breve introducción a su vida y sus obras para después pasar revista a sus posiciones filosóficas más relevantes. Esta exposición de su doctrina en general se ordena, sin embargo, a esclarecer la teoría del bien transcendental. Cuando se trate este problema en el contexto de su teoría de los transcendentales, se verá claramente cómo todos los filosofemas expuestos consueñan armónicamente con su doctrina del bien transcendental.

§1. Introducción

a) Vida y obras

Pedro Auréolo pertenece a una generación de escolásticos intermedia entre la gran generación anterior, en la que descuellan Tomás de Aquino y Duns Escoto entre otros y que constituye la Edad de Oro de la escolástica medieval, y las generaciones de mediados del siglo XIV, dominado por las corrientes nominalistas, que inauguran ya el ocaso de la escolástica. A su misma generación pertenece el dominicano Durando de San Porciano.

En cuanto al nombre, las grafías recibidas son más que vacilantes. Se le ha llamado: Aureolus, Auriolus, Oriolus, Ariolus, Aureoli, Aurioli, Auriol, Oriol y dichas grafías con la «d'». Aunque a juicio de los expertos las formas de Ariol y de Oriol parecen las originarias, aquí elijo la grafía española de «Auréolo»¹.

Sobre su vida hay algunos datos seguros, que, por desgracia, no atañen ni a la fecha de su nacimiento ni a su origen. Se ha propuesto para la primera la de 1280, pero no es sino una mera conjetura. A este escolástico franciscano de la provincia de Aquitania nos lo encontramos en 1304 en París probablemente de estudiante asistiendo a las lecciones que Duns Escoto profesó en su cátedra parisina hasta 1307, fecha en la que partió para Oxford. En 1312 enseñaba Auréolo teología en el Studium Generale de los franciscanos en Bolonia, pero desde cuándo estuvo en Bolonia no se sabe. En cualquier de ese año mismo data su obra más filosófica, el *Tractatus de principiis*.

De ahí pasará al convento de los hermanos menores de Tolosa, donde lo encontramos ya en 1314, cuando se hizo famoso por su encendida defensa de la inmaculada concepción de María. Así entre 1316 y 1320 fue encargado de comentar en la Universidad de París los libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. A finales de 1320 recibe el nombramiento de provincial franciscano de la provincia de Aquitania. Es exaltado al arzobispado de Aix en 1321, un año antes de su muerte.

De entre las quince obras de atribución cierta quiero resaltar algunas de ellas por su importancia filosófica. Una de ellas ya la hemos mencionado, el *Tractatus de principiis*, escrito en 1312 y aún inédito, pero no por mucho tiempo, ya que actual-

1. Cfr. en general sobre esto y la vida de Auréolo A.M. TEETAERT: «Pierre Auriol», in *Dictionnaire de Théologie Catholique* XII. 2 (1936), coll. 1809-1816.

mente se prepara una edición crítica. Está estructurado en cuatro libros, el primero de los cuales aborda el problema de la materia; en el segundo se examina el problema de la relación entre materia y forma como constitutivos de la realidad en general, mientras que el libro tercero enfoca este problema desde la perspectiva de la cuestión sobre la diferencia entre los cuerpos elementales y los cuerpos mixtos; y finalmente el libro cuarto se centra en los principios constitutivos de los cuerpos animados, en especial del cuerpo humano².

Su obra más importante es el *Commentarium in Quattor libros Sententiarum*. Este comentario fue editado no de una forma impecable en Roma en 1596 (libro I) y en 1605 (libros II, III y IV). Algunos estudiosos sostienen la opinión de que Auréolo redactó dos versiones de su comentario íntegro. La última fue al parecer la que habría servido de base para las ediciones príncipe³, aunque se hace hincapié en que fue sobre todo el libro primero el que sufrió una más profunda elaboración y transformación.

Esta tesis fue atacada duramente por Birkenmaier⁴, quien sostuvo la plena identidad de la edición romana con los manuscritos existentes del comentario y dijo no haber hallado en ellos huella alguna de esta supuesta primera redacción o versión.

Entre estas dos posiciones se abre brecha una tercera posición que reclama una primera y segunda redacciones del libro primero. Pelster⁵ sostiene que existe una primera versión del primer libro conservada en algunos manuscritos. Esta versión sería un *reportatum*, es decir, los apuntes tomados en clase de Auréolo por sus alumnos entre 1316 y 1319. Al parecer en estos manuscritos se presenta la redacción de una forma tan elaborada que hace que pensar que Auréolo mismo habría corregido y reelaborado minuciosamente los apuntes de sus alumnos. Este *reportatum* tiene un texto en gran medida diferente del texto editado en Roma en 1596, esto es, del *editum*. Por su parte, este texto editado correspondería al texto conservado en otros manuscritos que contendrían, pues, la segunda redacción. El texto editado y cuatro manuscritos presentan el texto de la segunda versión. En cuanto al libro segundo, no parece haber una segunda redacción, que sí se postula para el libro tercero. Del libro cuarto no habría más que una redacción.

Anneliese Maier defendió, por el contrario, la opinión de que el *editum* o texto publicado estaría ya escrito antes de 1316, siendo el *reportatum* una versión posterior⁶.

Independientemente de cómo se resuelva esta cuestión y prescindiendo de la no menos encendida polémica sobre las fechas de redacción de ambas o de una

2. Teetaert, 1820-1821.

3. Opinión de N. Valois y de R. Dreiling.

4. *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der Philosophie*. Münster, 1922, p. 220-225.

5. F. PELSTER: «Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli», *Estudios Eclesiásticos* 9 (1930), 462-479; 10 (1931), 449-474.

6. Cfr. «Literarhistorische Notizen über Petrus Aureoli, Durandus und den Cancellarius nach der Handschrift Ripoll 77 bis in Barcelona», *Gregorianum* 29 (1948), 213-251. Después sostuvo la existencia de tres redacciones en otro artículo «Zu einigen Sentenzenkommentaren des 14. Jahrhunderts», *Archivum Franciscanum Historiarum* 51 (1958), 369-409.

única versión, todo parece indicar que la redacción del comentario se sitúa entre 1312 y 1320, período en que Pedro Auréolo fue profesor.

En tercer lugar, tenemos un *Quodlibetum* con dieciséis cuestiones diversas, redactado antes de 1320⁷. Se trata de cuestiones palpitantes para la época: 1-2: temas comunes a Dios y a las criaturas; 3-5: la unidad de Dios y las tres personas trinitarias; 6-7: el alma racional y intelectual; 8-10: la visión beatífica; 11-15: la virtud moral; 16: la forma de los cuerpos mixtos.

Nuestro teólogo, que fue llamado con diversos apelativos: *doctor novus*, *doctor facundus*..., es una figura de difícil clasificación, reacia a dejarse encasillar en molde alguno. Ni la etiqueta de nominalista ni la de empirista hacen justicia a su obra.

b) Breve exposición del estado de la cuestión con respecto a la obra filosófica de Pedro Auréolo

Cabe el honor a Karl Werner el haber sido el primero en haberse ocupado por extenso del pensamiento de Auréolo⁸. Pero es treinta años más tarde cuando Dreiling presenta la primera gran monografía sobre un aspecto del pensamiento de Auréolo. En su tesis doctoral de 1913⁹ se ocupa de una parte de la teoría del conocimiento, de la teoría de los universales en su dimensión metafísica y epistemológica, y nos ofrece una perspectiva equilibrada de la obra de Auréolo en su conjunto, al que se presenta no como a un escolástico empirista más, sino que se le asigna un lugar propio en la historia del pensamiento medieval. En esta línea de interpretación conceptualista se inscriben también los estudios generales de Kontanty Michalski sobre el criticismo y el escepticismo en la filosofía medieval del siglo XIV en la década de 1920, que hacen de él un fenomenalista¹⁰.

En 1935 ofrece Teertaert la primera monografía general de una cierta amplitud sobre el escolástico franciscano en que se resume muy pormenorizadamente toda la literatura anterior y se ofrece una visión completa del pensamiento de Auréolo, que es ya presentado como un pensador independiente, opuesto tanto al tomismo como al escotismo, y nada esclavo de la tradición filosófica de los franciscanos. Pese a sus estudios bajo la dirección de Escoto, Auréolo nunca se mostró de acuerdo con todas sus doctrinas, sino que las criticó frecuentemente, conservando el decoro. Aunque Teertaert lo ampara de la calificación de nominalista, lo llama empirista e intelectualista¹¹. En diversos estudios publicados a partir de 1950

7. Teertaert, 1838-1839.

8. Karl WERNER: *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, t. II: *Die nachscholastische Scholastik*. Viena, 1883, 82 ss., 150 ss.

9. Raymundus DREILING: *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriol) nebst biographisch-bibliographischer Einleitung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 11. 6). Aschendorff. Münster, 1913.

10. «Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du xive siècle», *Bulletin international de l'Académie Polonaise des Sciences et des lettres*. Classe d'histoire et de philosophie 1925, nr. 1-10, p. 41-122, ahora en K. MICHALSKI: *Historie de la philosophie*. Officina editoria Institutii theologicci Congregationis Missionis. Cracoviae, 1999, p. 96-156, en especial p. 135-138.

11. Teertaert, 1847-1849.

Prezioso ha venido presentando minuciosamente la gnoseología de Pedro Auréolo en clave fenomenalista¹².

En 50 años la más importante contribución a los estudios sobre Auréolo y también la primera y la última monografía sobre la metafísica de nuestro autor es la de Robert Lay: *Zur Lehre von den Transzendentalien*, presentada como tesis doctoral en Bonn 1964, donde se ofrece un estudio de los transcendentales en Auréolo y a la vez una presentación de su metafísica relacionista.

Esta línea de investigación metafísica no es continuada, porque el interés empieza a girar hacia su teología. Streuer analiza en 1968 el concepto de teología en Auréolo, que la fundamenta no en la razón sino en el amor, como ocurre en Duns Scotus.

En los últimos años hay que reseñar un resurgir del interés por la filosofía del siglo XIV, que ha hecho que algunos investigadores hayan dirigido la atención al pensamiento teológico de Auréolo. Así, Halverson, con su *Peter Aureol on Predestination. A Challenge to Late Medieval Thought* (1998), ofrece una pormenorizada monografía sobre este problema teológico. Y en esta misma línea de investigación Chris Schabel publica un estudio muy detallado de otra crucial cuestión teológica como lo es la del conocimiento que tiene Dios de los futuros contingentes según el pensamiento de Auréolo: *Theology at Paris 1316-1345. Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents* (2000).

En ese mismo año hay que resaltar la publicación de un número especial, el número 38, de la revista *Vivarium*, con diversos artículos que tratan aspectos relevantes de la filosofía y de la teología de Auréolo.

Como se advierte en este breve repaso de las publicaciones sobre Auréolo, la investigación se centra ahora más en los aspectos teológicos que en los estrictamente filosóficos. Aunque se han investigado ya aspectos importantes de su pensamiento, puede afirmarse que Auréolo es un autor aún por descubrir.

§ 2. El conceptualismo

a) El singularismo gnoseológico

Si bien hay que rechazar taxativamente el calificativo de empirista para Auréolo que le adjudica Teertaert, hay que advertir que su filosofía, como en general toda la de cuño aristotélico, parte de la experiencia sensible. Con una sobrevaloración tal de la experiencia sensible corre pareja, por un lado, una infravaloración de la función de la fantasía y de los fantasmas en el conocimiento intelectual. Por otro, afirma Auréolo la inmediatez del conocimiento sensible y su capacidad de captar lo individual directamente, sin mediación alguna.

Como lo que se percibe sensorialmente no es sino lo individual, el objeto de la experiencia sensible es lo individual nada más. La inteligencia no puede apre-

12. Cfr. los artículos en la bibliografía.

henderlo¹³, porque tiene por objeto lo universal valiéndose de los fantasmas (II 139bD). Esto en vez de un mérito es una muestra de la imperfección del entendimiento, que debe así captar lo universal en un fantasma individual que le proporciona la fantasía (IV 244 bB).

Lo singular tiene la capacidad, en virtud de su simplicísima realidad, de producir impresiones claras y distintas en nuestro entendimiento, que posee, a su vez, la capacidad de recibirlas. Es el llamado entendimiento posible o receptivo. La claridad y distinción de las impresiones repercute en la claridad y distinción de los conceptos que forja el entendimiento¹⁴. Así entiende la teoría de la asimilación del entendimiento a la realidad extramental. De éste no depende ni la fuerza ni la claridad y distinción con que se le imponen las impresiones, sino de la capacidad impresionadora de lo singular.

Para Auréolo sólo lo singular existe. Pero no se contenta con esta afirmación, sino que añade que el objeto individual por el mero hecho de existir es más perfecto que lo universal, que sólo tiene un modo de ser como el ente de razón¹⁵. El conocimiento de lo individual es más claro y perfecto que el de lo universal, más cierto. Auréolo admite un conocimiento directo e inmediato de lo singular sin la mediación de lo universal en el que se muestra la propia singularidad de lo singular. El conocimiento de lo singular muestra lo singular en su concreta localización y en su concreto estar en el tiempo: se trata de un conocimiento situativo y temporalizante (*hic et nunc*)¹⁶, siendo lo decisivo no la situación y el tiempo mismo, sino

13. *Impossibile est singulare in sua singularitate cognosci, nisi designando et demonstrando ipsum pro certo et determinato situ in ordine ad apprehendentem potentiam seu in ordine ad ipsum, qui singulare cognoscit; sed talem cognitionem designantem et demonstrantem rem aliquam sub certo situ, impossibile est esse haberi a potentia intellectiva vel actu potentiae intellectivae ergo notitia singularis signati, in quantum est signatum, impossibile est esse in intellectu.* (I 806 a DF). Se cita mencionado el libro del comentario en números romanos, inmediatamente sigue el número de página de edición de Roma (de 1596 para el libro I, y de 1605 para los libros II, III y IV), la primera letra *a* o *b* indica la columna izquierda y derecha respectivamente, las letras siguientes en mayúscula, cuando se dan, indican las subdivisiones internas de cada columna establecidas por el editor Sarano.
14. *Conclusio est haec, quod diversitas conceptuum generis et differentiae habet ortum ultimam ex diversitate impressionum, quas eadem res simplex omnino nata est facere, quarum una est magis perfecta, reliqua minus... et sic diversitas obiectiva, quae est diversitas conceptuum, est ex diversitate formali impressionum factarum in intellectu hoc modo, quod immediate ex obiecto et potentia oritur diversitas impressionum, ex iis autem oritur diversitas obiectiva in re* (II 66 b B).
15. *Sed manifestum est quod individuum demonstratum est quid nobilius quam quidditas universaliter accepta...* (I 817 a) y *Non quidem quod res sit nobilior re, cum sit eadem res, sed est nobilior quoad modum essendi. Quidditas enim ut sic non habet esse nisi diminutum et rationis; res vero demonstrata habet esse reale et principale* (I 816 a).
16. *Est autem considerandum quod illud quod est situs in permansivis est prius et posterius, sive nunc et tunc in successivis. Unde si dentur duo soni similli, unus heri et alter hodie, non poterunt cognosci quod iste ut nunc, distinguendo ut hic et ibi, si fuerint ab eadem campana. Et propter hoc demonstrativa et designativa cognitio non solum est situativa, ita quod differat secundum diversum situum, immo est etiam hoc modo quantitativa quod postest differre secundum nunc et tunc sive secundum tempus. Et hinc est quod consuevit dici cognitionem individui signati concernere hic et nunc vel alterum illorum.* (I, d.35, pars 4, art. 1, prop. 1: I 807 a: Friedmann 182, n. 13). Cfr. en general Russell I. FRIEDMANN «Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars», *Vivarium*

cómo éstos se dan en la intuición de lo singular. La designación no es algo propio del individuo como tal, sino del acto por el que éste es aprehendido, y, por tanto, una relación accidental a lo singular¹⁷, ya que pone a éste en el *esse intentionale* bajo los respectos del sitio concreto y del tiempo¹⁸. Y en este acto el entendimiento se sirve de los fantasmas, en los cuales está impresa la situación local y temporal de lo singular *extra mentem*. Y esta impresión es un concepto singular, diverso del concepto universal¹⁹.

Con este radical individualismo se hermana también una posición claramente adversa a admitir un principio de individuación en las especies que estuviera por encima del individuo. Si el individuo es lo realmente existente, todo principio de individuación que se presente como superior a éste y que lo explique resulta superfluo, puesto que todo lo individual o singular por el mero hecho de existir tiene una esencia y existencia propias, indivisibles y más allá de toda intelección. Las quiddidades, en cambio, por ser universales sólo pueden darse y ser en el intelecto.

En la cuestión del principio de individuación se inquiera por aquello que hace que un universal se contraiga en un individuo concreto y singular. Duns Escoto cifró el principio de individuación en un principio constitutivo intrínseco a la naturaleza universal llamado *haeccitas*, mientras que Tomás de Aquino había abogado por un principio accidental que se añadiese a la esencia del universal. En II, d. 9, q. 3 Auréolo rechaza ambas propuestas y afirma que el concepto individual no resulta de la conjunción del concepto universal y una nota: el concepto individual no contiene en modo alguno el concepto de lo universal (II p. 109-115). Contra el concepto de la *haeccitas* arguye que ésta es o bien una naturaleza individuada, y entonces ya no puede ser principio de individuación, o bien una naturaleza específica aún no individuada, con lo que no puede ser principio de individuación, al ser un universal, común por definición a varios individuos.

Contra el principio de individuación entendido como algo que se añade a la naturaleza específica, esto es, contra el principio de individuación entendido en términos de accidente: la materia delimitada por la cantidad (Tomás de Aquino), la conexión de la materia y la forma (Buenaventura) y la conexión de la especie con la causa eficiente que la individúa (Enrique de Gante y Durando), arguye Auréolo diciendo que o bien tales accidentes ya están individuados, y entonces no explican la individuación, y o bien si son universales, dejan sin explicar cómo pueden individuar. Estos accidentes en cuanto individuales presuponen el principio de individuación que pretenden explicar (II 113 bB).

¿Qué propone Auréolo? Antes de exponer su tesis aclara el punto central, lo que es el individuo. Como la unidad individual es aquella unidad a la que repugna el plurificarse o multiplicarse en más individuos y el ser concebido universalmente (II 107a D), el individuo queda definido como lo que no es divisible en más

38 (2000), 177-193. Los textos de este pasaje se citan según el texto establecido por Friedmann en su artículo y que diverge del *editum*.

17. I. d. 35, p. 4, a. 2: 814 a-b (Friedmann, 185, n. 21).

18. I. d. 35, p. 4, a. 1, prop. 1: 807 a-b (Friedmann 187, n. 30).

19. II, d. 9, a. 3: 114bF-115aB (Friedmann 190).

cosas semejantes: *Quaeritur de individuo primo modo, quod est illud per quod repugnat tali rationi dividi in partes subiectivas* (II 113 a C), o en otras palabras: *singulare, cui repugnat dividi in plura, per quid ei repugnat* (II 114 bB). Auréolo habla de un concepto singular y observa que, mientras a las especies se les añade un rasgo, por el que se contraen, al concepto individual no se le añade nada, porque ya está contraído. El concepto individual excluye el concepto específico. Para Auréolo la cuestión misma del principio de individuación, que se plantea en los siguientes términos: ¿qué añade el individuo a la razón de especie o por qué cosa que está fuera del intelecto algo es real y singular?, es absurda. La razón estriba en que la cosa singular es tal por ella misma: *quia omnis res est ipsa singularis et per nihil aliud, sed per illam, illi eo ipso est singularis* (II 114 aF).

b) Los universales como conceptos

Con estas reflexiones se ha adelantado en cierta forma la respuesta a la pregunta acerca del modo de ser de los universales. Mas antes de afrontar la problemática conviene situar bien el problema. Auréolo distingue algo *in rerum natura* por tener una existencia extramental, de la apariencia de algo, que es una forma de presencia de algo en el entendimiento. La cosa vista como apariencia no posee un *esse reale*, sino sólo un *esse apparens*²⁰, el cual, no obstante, tiene una forma real de existir sólo en el entendimiento, y por ello no es una cualidad mera del entendimiento mismo, sino algo distinto de él. Esta apariencia de la cosa no es sino el *conceptus obiectivus* de ésta²¹. El entendimiento, al dirigirse a la cosa, pone a ésta en la apariencia, al hacerla comparecer ante él mismo. Este poner algo en la apariencia, o sea, forjar un concepto objetivo de esto, es una operación metafísica²². De este mismo modo también el sentido, al dirigirse a las cosas sensibles, pone a éstas en la apariencia²³. El ser intencional no es algo que se dé sólo en las percepciones erróneas o ilusiones, sino en toda intuición sensible o intelectual, porque las cosas se presentan al entendimiento y a la sensibilidad.

Resulta instructivo ver cómo Auréolo se distancia explícitamente de una opinión en la que fácilmente cabe adivinar el nominalismo. Según esta teoría, la cosa concebida es denominada sólo por el intelecto, teniendo el *esse intentionale* por algo

20. II 70aB. Sobre la distinción entre ser aparential y ser real *Scriptum I*, d. 3: II 687, 57-59 Buytaert. F.A. PREZIOSO: «La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di P. A.», *Studi francescani* 22 (1950), 15-43; Katherine TACHAU: *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundations of Semantics, 1250-1345*. Brill. Leiden, 1988: en especial p. 85-112.

21. ... *Ad unum autem actum sequitur in intellectu unus conceptus, ita quod si actus sit perfectus et terminatus... conceptus autem obiectivus non est aliud quam res apparens obiective per actum intellectus, qui dicitur conceptus quia intrinsece includit ipsum concipi passivum...* (II, d. 9, q. 2, a. 3: p. 109 a).

22. ... *actus intellectus appellatur conceptio, in quantum aspiciit rem formatam sub habitudine producentis, et sub habitudine eius, qui producitur in esse apparenti. Concipere est enim producere intra se, et ideo mas non concipit, sed femella, qui per actum intellectus res producitur in esse apparenti intra ipsum intelligentem, merito totum hoc appellatur conceptio, et res, sic posita appellatur conceptus* (I 323 aA-B).

23. I d. 3, sect. 14, 55-58: II 696-700, 712-15 Buytaert. Por lo que aquí se refiere II 696 Buytaert.

meramente nominal, como un nombre (I 531 aD). Contra esto dice Auréolo que la cosa conocida le es presente o le aparece al entendimiento, y este modo de estar la cosa en el entendimiento en cuanto tal no es un mero nombre, sino un auténtico *esse intentionale*, un ser distinto del ser mero nombre, ya que los conceptos no están ligados a ninguna lengua o palabras. Este *esse intentionale* se distingue, por otro lado, del *esse reale* o *esse in re extra animam*, y no constituye un medio por el cual o a través del cual el entendimiento transite a lo real fuera del alma, al *esse extra animam*, sino que es el objeto al que se dirige efectivamente (I 319 bB-C). De hecho al *esse intentionale* del objeto del conocimiento no sólo contribuye el entendimiento cognoscente, sino también la propia cosa real que se ofrece al conocimiento, al imprimir una impresión en el entendimiento, de modo que el ser aparente es el resultado de dos con-causas: la especie impresa del objeto y la potencia cognoscitiva. Sólo al entendimiento le es propio el ser intencional debido a su capacidad de comprender y a su capacidad vital. Ahora bien, en el conocimiento mismo, en la sensación y en la intelección, en cuanto que son verdaderas, se da una irrestricta coincidencia entre la apariencia y la realidad misma extramental (I, d. 3: II 698, 68-73 Buytaert). De este modo se evita el fenomenalismo, ya que el *esse intentionale* no es una mera cualidad del entendimiento ni los meros actos de inteligir la realidad, sino algo distinto de éste y de la realidad²⁴. La discordancia del *esse intentionale* con el ser real extramental y la coincidencia con éste testimonia su naturaleza de estar referido a la realidad, y no es un medio entre la realidad y el entendimiento, sino el objeto mismo del entendimiento, ya que éste como la sensación se dirige a la cosa en cuanto conocida en su ser objetivo o intencional (I, d. 2, sect. 10: II 548, 4-10 Buytaert).

Así la *notitia obiectiva* del entendimiento no es sino la presencia intencional de la cosa en un entendimiento. Como Aristóteles, admite una similitud metafísica entre la cosa y el alma que la percibe: el conocimiento lo es por asimilación.

¿Cuál es la forma de ser de los universales? Precisamente el *esse intentionale*, que no es ni nada ni algo en la realidad extramental, porque los universales consisten, en suma, en darse o presentarse a un entendimiento que los capte, sin que tenga que suponerse un substrato real a la intención comprensiva del entendimiento (I, d. 23: 533 bA-B). Los universales no son entes reales²⁵, sino sólo son en el

24. Cfr. en general PREZIOSO, «La teoria dell'essere nella gnoseologia di Pietro Aureolo», *Studi francescani* 22 (1950), 15-43. Prezioso ve en esta teoría una forma de fenomenalismo. Contra esto reacciona correctamente Dominik PERTER: *Theorie der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004, p. 253-317.

25. No es éste el lugar de abordar el problema de las ideas divinas. Sin embargo hay que señalar que esta cuestión se plantea en términos parecidos. Dios es por esencia un ente absolutamente simple; sin embargo, en su entendimiento hay una pluralidad de ideas divinas que corresponden a naturalezas y que en cuanto que sirven de modelo para las criaturas en la creación son ideas ejemplares. Auréolo parte también de la absoluta simplicidad de la esencia divina, pero niega a las ideas divinas de las naturalezas o universales su dimensión de ejemplaridad: las ideas divinas no son ejemplares para los individuos en la creación, sino que son la deidad misma, la esencia de Dios, el ejemplar de la creación (I, d. 35, pars. 3, a. 2: I 796 b). Las ideas divinas están en la mente de Dios sólo con una presencia intencional, y no se distinguen de ningún modo, ni real ni racionalmente de la esencia de Dios (I, d. 35, par. 2, a. 2: I 777 b). No son sino la propia esencia de Dios. Y la similitud

entendimiento, ya que *extra intellectum* sólo hay las cosas individuales. Aunque el ser intencional no es una nada, sí es un ente de razón, un ser diminuto, que sólo está en el alma²⁶, y está en las cosas al menos potencialmente.

Lo universal no mienta una realidad externa, sino que cuando se predica de varios individuos sólo mienta la identidad de los individuos, remitiendo a lo concreto no como el concepto individual, directa y claramente, sino confusamente y por similitud, ya que capta lo individual en una confusa similitud (II 105 bF-106 aA).

Formalmente son los universales relaciones (II 108 bF): *universalia sunt de capitulo ad aliquid*. Más tarde Auréolo define el concepto universal como *conceptus qualitativus et similitudinarius*, pero con ello quiere decir que los universales no son algo real, sino sólo un *quale*. Así su conceptualismo aboca a un relacionismo en la cuestión de los universales, al ser éstos relaciones de semejanza.

Analicemos más detenidamente este aspecto. La condición de posibilidad de los universales no es la esencia común a todos los individuos que se subsuman bajo ese universal, una naturaleza común, como sostienen los realistas²⁷, sino exclusivamente la similitud que se da entre esos individuos que se asignan a un mismo universal. Así, dos individuos de color blanco son semejantes entre sí por ser ambos blancos, siendo la blancura una similitud entre ambos y, a su vez, una relación. La esencia universal se verifica en la relación de semejanza.

La similitud y la desemejanza en cuanto tales son propiedades naturales de la cualidad que se da en cada cosa individual semejante o desemejante, o sea, una relación natural o real (I 714 bBC). Ahora bien, la semejanza y desemejanza en cuanto relaciones²⁸ no son algo real, en las cosas mismas, sino que sólo tienen existencia en el entendimiento que capta las cosas singulares que se dicen semejantes y desemejantes entre sí. Ni la semejanza añade una realidad distinta al individuo, por ejemplo, la blancura a la cosa blanca, ni la desemejanza resta algo real a lo singular (I d. 30: 668 bD). Pues las cosas son algo absoluto, realmente existentes *extra animam*. Es la semejanza lo que permite agrupar a los individuos bajo un universal, por ejemplo, la blancura, siendo la blancura nada más que la semejanza entre sí de

es una relación directa entre la esencia divina y los individuos creados que corresponden a las ideas divinas o universales. Las ideas divinas de san Agustín quedan reducidas a *verae definitiones* de las cosas (I 853). Cfr. en general Alessandri D. CONTI: «Divine Ideas and Exemplar Causality in Auriol», *Vivarium* 38 (2000), 99-116. Conti indica acertadamente la proximidad de la posición de Auréolo a la de Aristóteles, para el cual la simplicidad de la esencia divina hacía superflua cualquier pluralidad de ideas o ejemplares en ella.

26. *Res in esse apparenti nihil est in se, nisi diminute et metaphorice, eo modo, quo entia rationis esse dicuntur...* (I 322 bC). No hay que confundir el objeto intencional en Husserl con el ser intencional en Auréolo.
27. Auréolo critica acerbamente el concepto escotista de *natura communis* que vino a substituir a la idea platónica (II 105-106). Esa *natura communis* no es sino una esencia de por sí indiferente a la individualidad y a la universalidad, que sólo se individualiza cuando recibe la diferencia individuante de la *haecceitas*. Tal naturaleza común ínsita en el individuo es, por tanto, una unidad física, distinta del universal metafísico, que es el concepto que de aquélla se forma el entendimiento. Para Auréolo no hay realmente una naturaleza común en las cosas.
28. Cfr. infra p. 19-20.

individuos de color blanco. El entendimiento pues forja el concepto universal comparando los distintos individuos en que se basa una relación de semejanza.

Son los individuos efectivamente blancos, y se asemejan entre sí por la «blancura», pero la blancura no es nada distinta de ellos, una cosa aparte, sino la relación de semejanza entre cosas blancas. La cosa blanca, su cualidad de blanca, es el fundamento último de la similitud y, por tanto, del universal blancura. Semejanza y lo universal son relaciones que remiten a un término real que es la cosa blanca.

Si el universal «blancura» es una relación, también lo es la semejanza entre cosas blancas, pero ésta no es un mero concepto, sino una relación entendida por Auréolo como *proprietas naturalis* de los individuos de un mismo universal. La semejanza y desemejanza no tienen en tanto que relaciones ningún ser actual en las cosas mismas, no son *extra intellectum sive animam*, sino son inmanentes al entendimiento que las aprehende, estando en las cosas mismas sólo en potencia o incoativamente, en cuanto que tienen un cierto fundamento que no es otro que la cosa individual semejante a otras (II 66 a). Los universales están incoativamente en las cosas en cuanto aptitudes de las cosas individuales mismas para causar en el entendimiento la impresión a que da lugar la relación de semejanza²⁹. Ahora bien, la semejanza y la desemejanza entre las cosas no son cosas en sí, sino grados, ya que la mayor o menor similitud entre las cosas singulares entraña un grado de semejanza o desemejanza, no una diferencia esencial (II 106). Los conceptos universales, por estar basados en la semejanza entre los singulares, son conceptos confusos e imperfectos, que así pueden reunir bajo sí multitud de cosas singulares, mientras que los conceptos individuales, esto es, las impresiones que plasman cada cosa singular en el entendimiento, son perfectas y claras (I 72). Pero, mientras la impresión que deja la cosa singular en el entendimiento es necesaria o natural, la impresión que deja la semejanza entre los singulares, es decir, el fantasma, depende de la voluntad, que mueve al entendimiento a volver al fantasma (II 68).

En resumen, Auréolo sostiene una teoría conceptualista de los universales que debilita enormemente su realidad, al disolver lo universal en la relación de semejanza, aunque, por otro lado, distingue su posición de una concepción nominalista o terminalista de los universales, y se acerca, por otro lado, a una posición voluntarista en gnoseología. Así puede afirmar que los universales en cuanto conceptos son cualidades y a la vez relaciones (II 108 bE), que se basan en la relación de semejanza entre las cosas singulares agrupadas bajo ellos.

§ 3. La teoría del bien

Como veremos a continuación, la teoría de los universales se ve aplicada también en la teoría de los transcendentales, aunque con modificaciones, y, por supuesto

29. *Sed illa unitas est in re extra in potentia inchoative, in quantum nata est causare in intellectu impressionem perfectam consimilem alterius rei, ex qua sequitur unitas actus et ex consequenti unitas unius conceptus obiectivi* (II 109 bB). *Ubi considerandum est quod ille ordo, quia res illa particularis est nata facere in intellectu similes impressiones et eiusdem rationis. Et ideo causant in intellectu species eisdem rationis.* (II, d. 9, q. 2, art. 4: p. 109 a).

también, en la teoría del bien transcendental. Antes de analizar el bien transcendental hay que estudiar aquello de lo que se dice que es una propiedad transcendental: el ser.

El concepto de ser transcendental mienta a los entes, pero de forma confusa. Este concepto se construye superando toda razón concreta de ente, de modo que queda sólo un concepto confuso de todas las especies de entes: *Si igitur tollatur omnis ratio et remaneat conceptus omnium specierum confusus, habetur conceptus entis* (I, d. 2, q. 3, art. 2: I 120 aB). El concepto de ser es una *totalitas confusionis* porque se reúnen por confusión en un solo concepto todos los universales genéricos y específicos de los entes así como la multitud de entes singulares, al confundirse las razones y las propiedades en el concepto de ser, que pierden así sus contornos propios; el concepto de ser se convierte en un concepto indeterminado. Pero esto no quiere decir que tenga todas esas propiedades, ni tampoco una determinada, sino que carece por completo de determinaciones o propiedades, no incluyendo ninguna razón propia de algún ente, porque, de lo contrario, no se explicaría que cualquier hombre por muy inculto que sea pudiese tener tal concepto (I 120 a). Una segunda razón es que, si se incluye una razón concreta, podría añadirse otra también, y no habría criterio alguno para decir cuál habría que incluir y cuál no; por lo tanto, es mejor que no haya ninguna razón especial incluida en el concepto de ser.

No sólo carece de las propiedades de los universales, sino que tampoco contiene una razón específica que se distinga de todas las demás razones y de los demás universales. A diferencia de los universales, que sí tienen una determinada razón y que remiten a una semejanza en las cosas, el concepto de ser carece de esta propiedad básica que lo distingue de los demás. Al carecer de toda determinación, el concepto de ente es una privación en sentido translaticio, ya que no es como tal un ente de razón. Así la razón de ser significa una razón que carece y está privada de toda razón de modo que las incluye a todas, pues todas las razones determinadas coinciden en el concepto de ser. El concepto de ser no es algo actual, sino es todo de una forma confusa e indistinta (I 1011 bB).

¿Por qué es esto así? Auréolo aduce el ya conocido argumento aristotélico de que el ser coincide con todos los entes, se predica de todos ellos, sin que se le tenga que añadir nada a ellos, porque el ser está incluido en todos los universales y en las diferencias³⁰.

Como a los universales, también al ser le es propia la unidad de la confusión. Pues a éste no le corresponde algo en la realidad misma, una *res*, como tampoco a los conceptos universales. No hay una *natura communis* del ser. El entendimiento, que es capaz de construir universales específicos y genéricos, lo es también de hacer conceptos transcendentales meramente confusos sin propiedad alguna concreta (I 119 aEF). Ahí estriba la diferencia con los universales, ya que éstos son conceptos confusos, que, no obstante, reflejan una realidad o propiedad común, pero *communitas autem entis est confusus quidam et mixtus conceptus omnium*

30. I 121 aC-E. Auréolo aduce dos argumentos más en I 123 b-124 bAB.

*rationum, non innixus alicui rationi determinatissimae seu potentiali, sed denu-
datus ab omni distinctione et actuali rationi.* (I 119 bC). Las propiedades y las
razones concretas de los universales las contiene no a cada una de ellas por sepa-
rado, nítidamente concebidas, sino por el modo de la confusión. Éstas son sus
partes por el modo de la confusión, no como piedras sillares integrantes de su con-
cepto (I 1016 bA), esto es, como cualidades o razones añadidas al concepto de ser,
como las especies contraen el género añadiéndole diferencias no expresamente
contenidas en él, ya que el ser no es un género. Esta «confusión» tampoco es un
caos, como apunta Auréolo en relación con Anaxágoras, en que todas las deter-
minaciones reales de universales y también las determinaciones pensables o posi-
bles estuviesen incluidas *confuse*, claro está, haciendo de esta confusión una con-
fusión infinita, ya que, como observa Auréolo, sería imposible incluir absolutamente
todo. El entendimiento humano por su finitud no podría construir un concepto infi-
nito y total (I 1017 a A).

Mas en cuanto concepto universalísimo tiene que remitir el concepto de ser a
algo que lo distinga de alguna manera de los demás conceptos. El concepto de ente
es originado por la semejanza impresa al entendimiento, totalmente indetermina-
da en la representación (I 1014 bC), ya que, si fuese determinado por una razón
concreta, perdería su carácter trascendental. Por ello es necesario que el concep-
to de ser no se determine a una concreta multitud de razones, esto es, a un con-
junto de razones concretas, sino a todas las razones de una forma indeterminada. Lo
que ocurre es que la semejanza en las cosas reales en la que descansa el concepto
de ser es radicalmente distinta de la semejanza que subyace a los conceptos uni-
versales. Por eso el concepto de ente descansa en una semejanza que se da entre
todos los entes entre sí.

En vez de afirmar que los entes son semejantes en sí por tener la propiedad de
ser, Auréolo cifra la semejanza en el hecho de que todos los seres son cognoscibles.
Esto es, el concepto de ser se basa en la relación de semejanza que presen-
tan los entes entre sí en cuanto cognoscibles a un entendimiento abierto intelectiva-
mente a ellos (I 1014 aD). En efecto, la razón de ser no es otra que la inteligibilidad
o el ser intencional de todo ente a un entendimiento, en la medida en que todos los
entes individuales y los universales convienen en una cosa: ofrecerse objetivamente
al entendimiento. De tal modo que el concepto de ser surge al ofrecerse al enten-
dimiento todas las razones propias o universales y todos los entes singulares, apre-
hendiéndolas todos ellos no distinta, sino indistinta o confusamente bajo un solo
aspecto: la inteligibilidad. Así se identifica de hecho el ser con la verdad transcen-
dental.

Como Escoto y los escotistas sostiene que el concepto de ser es lógicamente
unívoco por su unidad, al significar algo y no otra cosa, pero ontológicamente aná-
logo, al decirse de lo finito y lo infinito³¹.

31. Cfr. Lay, *Zur Lehre von den Transzendentalien bei Petrus Aureoli O.F.M.* Diss. Bonn 1964: 109-116.

b) *El bien en la doctrina de los transcendentales*³²

Ciertamente como discípulo de Escoto conoce y recoge la teoría de los transcendentales de éste³³, pero retoma también rasgos de la antigua teoría. Para Auréolo los transcendentales son genuinas *passiones entis*. (Quodl. 19 bA), pero, a diferencia de la teoría tradicional, afirma taxativamente que no es el ser, esto es, el concepto de ser, el que tiene estos transcendentales, sino cada uno de los entes: *Quod ens in communi nullam habet propriam passionem... pro tanto autem dicuntur passiones entis, quia considerato aliquo ente particulari aliud est propria entitas alius ab unitate, bonitate, priori et posteriore et similibus. Unde in hoc decipiuntur putantes, quod ens habet passiones. Hoc enim non est verum de ente simpliciter... Sed verum est hoc de quolibet ente particulari*. Es decir, son los entes particulares los que son unos, los que son buenos, verdaderos, etc., pero ni la verdad ni la bondad son propiedades del ser transcendental. Como éste no es sino un ente de razón, una nada en sentido figurado, entonces estas propiedades también lo serían (I 130 aF), y como Auréolo, en última instancia, sigue la tradición escolástica de los transcendentales, no tiene más remedio que sacarlos del ser en común y atribuirselos a los entes particulares. El ser en general, al no tener naturaleza, tampoco puede tener propiedades. Con este giro el problema de la transcendentalidad del ser cobra una nueva dimensión, ya que el ser en cuanto concepto transgenérico se convierte en un mero concepto que remite a una semejanza entre los entes en tanto que entes, que son los sujetos genuinos de las notas transcendentales del ser: uno, verdadero y bueno. Todo y cada uno de los entes es uno, verdadero y bueno. El ser en general en cuanto concepto, en cambio, no es ni lo uno ni lo otro. Auréolo pone así las bases de una noción nominalista de los transcendentales. Su teoría de los transcendentales está íntimamente ligada a su teoría de los universales y de la relación de éstos con los singulares.

Dentro de esta perspectiva conceptualista se introduce con un giro nominalista una distinción en los transcendentales. Así distingue lo que es uno, lo que es verdadero, lo que es bueno, o sea, *unum, verum* y *bonum*, de los abstractos correspondientes: *unitas, veritas* y *bonitas*, que dicen la razón por la cual cada cosa es uno, verdadero o bueno, pero no por ello se dicen del ser. Al igual que en la tradición define la unidad como la indivisibilidad de un ente en sí mismo y distinción de otro; lo verdadero es lo manifiesto al entendimiento y lo bueno es lo que atrae al apetito (*Quod. 5 aDE*).

Siguiendo también la tradición afirma que los transcendentales son en general algo, y no nada, tienen un *quid*. Lo que queda fuera de toda duda es que son algo, pero *qué* son no está tan claro: formalidades, respectos, razones absolutas o razones connotantes (I 123 aAB).

32. Cfr. en general Lay, *Transzendentalien*, 196 ss.

33. En efecto, como él, no sólo considera transcendentales los pasiones convertibles con el ente (uno, verdadero y bueno), sino también los transcendentales disyuntivos. Cfr. Lay, *Transzendentalien*, 199. Y con Escoto ve en la transgeneridad la nota característica de los transcendentales: *circumeunt omne genus* (I 130 aF)

¿Cómo se comportan los transcendentales con el ser? ¿Añaden algo real al ser o son meros entes de razón? Para Auréolo los transcendentales coinciden plenamente con la entidad del ente *re et ratione* y no le añaden ni un modo real ni una cosa ni ninguna propiedad real o una razón real. Así cuando el entendimiento y el apetito se dirigen al ser lo hacen al ser mismo en cuanto tal. Antes bien, los transcendentales sólo connotan una determinación del mismo ser mentando directamente al ser³⁴ y teniendo su mismo ámbito o extensión conceptual (I 215 aF).

Los transcendentales no se distinguen entre sí ni por distinción real, ni formal ni de razón, ya que se dicen de todos y cada uno de los entes sin distinción. Quedando estas distinciones descartadas, la única es la de *in extrinsecis* (I 187 bD), conforme a la cual los transcendentales no añaden nada real al ser en general (I 187 bF-188 aA), sino sólo connotan en él una determinación, una dimensión de éste. Es el sujeto cognoscente y el volente el que lleva al ser una connotación o denominación. Pero los tres coinciden en la misma cosa *in recto*, y sólo le añaden una connotación. La bondad añade al ser la connotación de *terminativa appetitus*, es decir, el ser término del apetito (*Quodl.* I, p. 5 a F-bB).

Mientras que la unidad es formalmente un transcendental, la bondad y la verdad lo son materialmente, en cuanto fundadas en los entes por ser relaciones (I 130).

Esta teoría de los transcendentales y en particular de lo bueno se halla, a su vez, en un contexto determinado de carácter netamente teológico como es el de la pregunta por la Trinidad. En la sección 13 de la tercera distinción del comentario al primer libro de las *Sentencias* se trata de demostrar la Trinidad a partir de las criaturas y aclarar su constitución ontológica, señalando que hay vestigios o imágenes de la Trinidad en las criaturas. Agustín de Hipona había fijado tres notas esenciales que se dan en la criaturas: *unitas, species et ordo*³⁵. Así todo ente es uno; en todo ente se da también una cierta belleza *species* en el sentido de que todas las figuras y las cualidades son formas de los cuerpos; y en tercer lugar, se advierte que las criaturas conservan y tienden a un orden. Pero no se conforma con esta identificación, sino que llega a proponer, por un lado, la ecuación de esta tríada con la Trinidad, y así identifica la unidad con el Padre, la *species* o verdad con el Hijo y finalmente el orden con el Espíritu Santo; y por otro, propone la identidad de esta terna (*unitas, species y ordo*) con la terna de los transcendentales (unidad, verdad y bondad). Aunque la *species* puede significar también lo bello (*pulchritudo*), basándose en *De vera religione* (n. 113: PL 39, 172), identifica la belleza con la verdad³⁶.

Para Auréolo estas perfecciones o transcendentales en las cosas conducen a la Trinidad no como imágenes, ya que no hay semejanza entre estas perfecciones creaturales y las trinitarias, sino como vestigios o efectos de la estructura trinitaria de Dios en las perfecciones, en que están en un grado eminentísimo (I d. 3, s. 13, 33: II 674 Buytaert).

34. Auréolo distingue entre la *appellatio* y la *connotatio*.

35. *De Trinitate*, 6.10, n. 12: PL 42, 932.

36. I d. 3, sect. 13: I 676-677 Buytaert. Asimismo la otra terna que presenta Agustín (*De natura boni* c. 3: PL 42, 553): *modus, species y pondus*, se identifica con la terna de los transcendentales.

c) *El bien como relación o respecto: la apetecibilidad*

Para presentar la teoría aureoliana del bien transcendental tomamos también como base la sección 13 de la tercera distinción del comentario al primer libro de las *Sentencias* de acuerdo con la edición crítica de Buytaert de 1956, donde se ofrece una teoría bien elaborada sobre lo bueno en el ya examinado contexto de una teoría de los transcendentales.

En primer lugar, Auréolo retoma la tradicional definición³⁷ de bien como lo apetecible. Apetecibilidad es lo que supone la connotación que lo bueno añade al ser, con lo cual coincide, sin ser sinónimo. En lo que sigue se verá cómo va perfilando Auréolo esta definición de lo bueno o *ratio boni*. Por otra parte, aplica la distinción de lo concreto y lo abstracto elaborada en su teoría de los conceptos universales y transcendentales de la siguiente manera, al distinguir lo bueno concreto de la bondad abstracta. Mientras que lo bueno concreto no está en algún «género», sino que se extiende a cada uno de los entes, ya que hay cualidades buenas, substancias buenas etc., lo bueno en abstracto, la bondad, sí puede estarlo.

Con la definición de bueno como apetecible, y, sobre todo, con su distinción entre bondad y lo bueno concreto arguye contra Duns Escoto, que había defendido una formalidad de lo bueno distinta *ex natura rei* de la formalidad de ser, diciendo que, si la bondad supusiese una *formalitas* distinta de la entidad, podría ocurrir que se amase la entidad sin la bondad. Independientemente de la deformación manifiesta del pensamiento escotista³⁸, hay que señalar que los transcendentales y lo bueno en particular no son cosas o formalidades distintas del ser, sino algo diverso de todo esto.

Tras definir con mayor precisión lo bueno como *quod allicit aliquem appetitum, et bonitas, qua quid allicit ipsum* afirma que la bondad o bien transcendental incluye siempre el concepto de ser, de modo que lo bueno es siempre algo que *es* bueno. Ahora bien, la identidad de lo bueno con el ser no es absoluta, porque, si así fuese lo bueno, así como lo verdadero y lo uno, no serían sino sinónimos del ser. Como los transcendentales no pueden ser por definición sinónimos del ser por designar otra cosa distinta de la entidad, el problema radica en dilucidar qué es lo que significan. Que no mientan una realidad aparte del ser o una *formalitas* distinta del ser, ya se vio en la crítica que Auréolo dirigió a Duns Escoto. Antes bien mientan una dimensión de la entidad que es connotada (I d. 3, sect. 13, 61: II 684 Buytaert) por el transcendental. Cada transcendental denota el ser, pero connota en él una dimensión —Auréolo no utiliza el término—, porque los transcendentales, y entre ellos lo bueno también, no añaden nada real al ser. Lo bueno connota la apetecibilidad del ser.

Pero a esta solución de Auréolo, que recoge la definición tradicional de lo apetecible, se enfrentan otras definiciones también tradicionales de bien. Primero

37. I d. 3, sect. 13, 48: II 679 Buytaert.

38. Véase mi estudio «Zu Duns Scotus Bestimmung des transzendentalen Guten als Hinsicht», en Martin PICKAVÉ (ed.): *Die Logik des Transzendentalen*. Festschrift für Jan A. Aertsen zu, 65. Geburtstag (Miscellanea Mediaevalia 30), Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 2003, 269-284.

Auréolo recopila las definiciones tradicionales de bien que andan en curso en la Edad Media³⁹: la finalidad (Aristóteles), lo perfecto (Avicena⁴⁰), lo que conviene o *congruit*⁴¹, lo uno (Proclo), lo que se difunde y se comunica a sí mismo (Dionisio Areopagita⁴²).

A primera vista todas estas definiciones no mencionan el apetito ni la apetecibilidad del ser, como se recoge en la definición tradicional de bien que Auréolo asume como propia. Por eso reduce todas estas definiciones a una sola haciendo ver que todas ellas coinciden en una y la misma cosa, la apetecibilidad. Veamos cómo se produce el proceso de reducción.

El fin es en cuanto término de un apetito sea natural o aprehensivo algo apetecible, aunque se distinga un fin último y un medio para un fin: el *bonum utile*. La razón de fin se reduce a la razón de apetecibilidad. De esta manera Auréolo identifica lo que en realidad no puede ser idéntico, pues la finalidad es la razón de posibilidad de la apetecibilidad.

Lo perfecto no es algo completo o cerrado en sí en cuanto que es lo que de nada carece según su naturaleza, como dice la definición tradicional, sino que es aquello que se alcanza en tanto que corresponde a la naturaleza propia y a aquello a lo que inclina el apetito natural: *ratio vero perfecti ideo dicitur quia perfectum est unumquodque, dum adispiscitur quod ei debetur secundum suam naturam, et ad quod inclinatur per appetitum naturalem*. De esta forma la razón de la perfección es sólo una modulación de la razón de la apetecibilidad, y esto se afirma contra la distinción tradicional que separa la tendencia a la perfección de la perfección misma.

También lo conveniente lo es porque conviene al apetito, y es, por tanto, todo lo que se apetece, esto es, lo bueno. Lo bueno es pues lo conveniente para un apetito en general o un apetente. Con ello se reduce la conveniencia al apetito, cuando la conveniencia no tiene por qué serlo del apetito nada más.

La ecuación de lo uno y el bien parece ser más recalcitrante a esta reducción, pero Auréolo la explica diciendo que todos los entes tienden a la unión y adquisición de aquello que les es propio. Y en este sentido lo uno es bueno por ser objeto de un apetito de unión con lo Uno mismo y su adquisición: la bondad de lo Uno es un respecto hacia un apetito unitivo en general. Aquí de nuevo se verifica una identificación precipitada.

También la razón de bien difusivo y comunicativo se reduce a lo apetecible, porque conviene al apetito. Así lo bueno se define como aquello que apetece la comunicación y difusión de su ser mismo, con lo que aquí también lo bueno entendido como bien difusivo connota un apetito.

En suma, lo bueno y sus modulaciones o propiedades (perfecto, fin, conveniente, unidad autodifusión) es lo apetecible, el término de un apetito, que puede diri-

39. I d. 3, sect. 13, 58: II 683 Buytaert. Cfr. *Quodl.* 1, 5 aF.

40. *Met.* VI, c. 2, fol. 92 ra (ed. de 1508). En otro pasaje habla de la *ratio completi*: II d. 35, q.u. (II 295 a EF).

41. San Agustín, *Quaestiones*, lib. 26, q. 83 (PL 40, 18).

42. *De divinis nominibus* IV 1, 12-13 (PG 3, 693).

girse hacia el ser en cuanto apetecible bajo una de esas modulaciones o dimensiones: el fin, lo perfecto, lo conveniente, lo uno, y lo difusivo propio.

Este apetito lo entiende Auréolo en el sentido más amplio, ya que incluye el apetito divino, el humano sea apetitivo o intelectual y el apetito natural de cada cosa o incluso el apetito de lo natural universal⁴³. Con esta universalización del apetito se realiza también la universalización de lo bueno de tal manera que todo ente es susceptible de caer bajo un apetito en general. Por consiguiente, se prueba así la convertibilidad del ente con el bien: *omnis entitas sub propria ratione appeti et intelligi potest* (I d. 3, sect. 13, 64: II 685 Buytaert).

Como en los transcendentales, en el bien distingue el bien concreto, lo que es bueno, cada cosa buena (*bonum*) de aquello en que consiste lo bueno: la *bonitas*. Así, lo bueno concreto significa la razón de apetecibilidad y además un substrato⁴⁴, siendo la *bonitas* o la bondad en abstracto la concordancia de un ente con un apetito en general y como tal pertenece a una categoría, a la de la relación⁴⁵, pues ya no es una substancia o substrato como lo bueno en concreto (II 296 aD).

Lo bueno concreto está subjetivamente en toda categoría, ya que la cualidad, la cantidad... todo puede ser bueno, toda cosa singular es buena. De esta manera defiende Auréolo aquella tesis de Aristóteles de que lo bueno y lo malo están en las cosas. En efecto contra Gerardo de Cremona, quien afirmaba que la bondad y la verdad, los transcendentales, sólo se distinguían en el entendimiento mismo en la medida en que el ente entra o se pone en relación con el entendimiento y la voluntad, sostiene que la verdad y la bondad son anteriores a la intervención del entendimiento y la voluntad y que no son entes de razón (I 187 a BC).

Lo bueno es concebido como un respecto o semejanza de una relación, como la verdad: *bonum autem et verum vel dicunt respectus ad intellectum et voluntatem, vel saltem connotant eos, ut alias apparebit*⁴⁶. Su relacionismo también se traslada al tratamiento de los transcendentales, al hacer de lo bueno una relación que connota un movimiento de un apetito en general hacia el ente (*Quod 5 aF-bB*), pero también lo bueno concreto es una relación por ser lo apetecible concreto o singular.

Ahora bien, ¿qué tipo de relación es, real o ideal o de razón? Ha llegado el momento de exponer los aspectos esenciales de la teoría de la relación⁴⁷ de Auréolo presentada en I, d. 30, sin la cual no es comprensible su teoría de los dos transcendentales, la verdad y la bondad, pues ambos son definidos en términos de relación o respecto.

43. I d. 3, sect. 13, 63: II 685 Buytaert. Aquí se explica la reducción y la universalización del apetito.

44. Hay que señalar que en este texto, como abajo afirmamos, trae una razón de bien distinta, la conveniencia en vez de la apetecibilidad. Pero la distinción que introduce en II, d. 35, se puede aplicar a lo dicho en I, d. 3: II 296 aD.

45. *Et dico quod bonum formaliter in abstracto est relatio, quia bonitas in abstracto idem est, quod convenientia...* (II 296 aD).

46. *Apud Lay, Transzendentalien* 241, Anm. 3.

47. Cfr. Ben. Lindner: *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg* (Beiträge 26. 4-5). Münster, 1930, p. 111-128. Mark G. Heninger: *Relations: Medieval Theories 1250-1325*. Clarendon Press, Oxford, 1989, en especial 150-173.

Auréolo define en los términos tradicionales la relación como ser hacia otro: *esse ad aliud*, cuyo efecto formal dice que es el hecho de que una cosa se refiera a otra⁴⁸. Como el ser referido de una cosa a otra no es algo real, sino algo que sólo se da en el entendimiento, la relación en general es una categoría, que sólo está en el entendimiento⁴⁹, y no en las cosas⁵⁰. No sólo circunscribe el *esse ad aliud*, sino que lo define con mayor precisión, al decir que es un intervalo entre cosas, como un término medio (*aliquod medians inter illa medium*: I d. 30: 664 a AC) entre ellas. Que sea un término medio viene exigido por el hecho de que la relación no pueda tener fundamento en uno de los dos términos, ya que entonces quedaría sin explicar la necesidad de un segundo término. Por esta razón la relación no puede estar ni en uno ni en otro. Podría pensarse que la relación en cuanto cosa que media entre otras dos sería algo real y distinto de ellas, pero para Auréolo ese término que media está sólo en el entendimiento. La razón de esto es que la naturaleza no da saltos, no deja intervalos vacíos, sino que es como un continuo; por lo tanto, el intervalo en sí no puede estar *in rerum natura*⁵¹. Pero con todo y con eso, la relación no es un mero nombre sin fundamento real, sino algo basado en la realidad (I 690 aCD) en cuanto que está en ella incoativa o potencialmente.

Pese a esta noción sorprendente de relación que no parece acabar con las clasificaciones tradicionales, Auréolo considera válida la división de la relación en relaciones reales y relaciones de razón. Mientras las relaciones reales tienen, al menos, un fundamento en la realidad, el cual es la capacidad en las cosas de crear una impresión tal en el entendimiento que dé lugar a que éste conciba una relación, y en este caso están la relación de semejanza y desemejanza básicas para comprender los universales, las relaciones de razón como la de izquierda/derecha no son exigidas por la realidad misma⁵².

Si los extremos de la relación son reales, la relación entre ellos también lo será; si, por contra, la conveniencia lo es para uno mismo, entonces habrá una relación de razón (II 296 bC). Auréolo dice que es real si se considera lo bueno concreto que efectivamente exige un ente y un apetito reales.

48. *Praeterea formalis effectus relationis non est aliud nisi rem unam ad alteram ferri* (I 662 aD).

49. *Sed manifestum est quod natura non fert rem unam ad alteram, sed tantummodo intellectus. Ergo nec relatio habet esse in natura sed tantummodo in intellectu* (I 662 aD).

50. *summendo relationes... pro habitudine,... quae non est aliud, quam esse ad aliud, et respectus, ipsa quidem, ut sic non habet esse in rebus circumscripta omni apprehensione intellectiva et sensitiva, sed habet esse in anima obiective, ita quod in rebus non sunt, nisi fundamenta et termini; habitudo vero et connexio inter illa est ab anima cognitiva* (I 667 bE)... *relationi repugnat in communi ex sua ratione quod sit res in natura existens* (I 673 b AC).

51. I d. 30: 662 a DE. Éste es en realidad el argumento esencial, que evidentemente supone que la relación como algo real fuese contra ese axioma. Henninger recoge más argumentos, pero, a mi juicio, éste es el fundamental.

52. *Prima quidem quod relatio non dicitur realis ex hoc quod sit actu in re, sed quia est in re secundum propinquam potentiam, ita quod cogitur intellectus illam reducere in actum non ex aliquo extrinseco, sed ex intimis ipsius fundamenti... Ideo namque dextrum in columna est relatio rationis quia dextrum non est in potentia in columna nec aliquid quod sit in columna cogit intellectum ad concipiendam relationem dexteritatis circa eam* (I 698a CD).

d) *La relación de conveniencia como definición del bien*

En el *Reportatum* (II 35, q.u.)⁵³ cambia, a juicio de Lay, su opinión sobre la reducción de las definiciones de bien a la relación de apetecibilidad. Como el *Reportatum* es posterior al *editum* o *Scriptum*, siguiendo el parecer de Maier, esto es, al texto que luego sería editado en 1596, dice que la evolución de Auréolo sería de aproximación desde el aristotelismo, que identificaba la razón de bien con la razón de apetecible, al agustinismo, ya que san Agustín (*Quaestiones*, q. 83) concebía el bien como lo conveniente. Sin negar una cierta evolución en aspectos de la teoría, creo que hay que sostener que no hay tal cambio. Sin entrar en la cuestión de la cronología de las opiniones aquí consideradas ni tampoco en la espinosa cuestión de las influencias recibidas por Auréolo, como, por ejemplo, la posible influencia de Durando, quien efectivamente sostuvo que la conveniencia era la razón de lo bueno, voy a limitarme a un análisis filosófico de la cuestión.

El artículo de marras se inaugura con una distinción relativa al pecado y su origen. Como el tratamiento del pecado exige la explicación del bien, el problema debe comenzar con la elucidación de la *ratio boni*. Primeramente presenta la tesis de que la idea de lo bueno es la conveniencia remitiendo a san Agustín, quien define lo bueno como lo que *congruit*. En segundo lugar, pasa revista a las cinco opiniones sobre la esencia de lo bueno: fin, perfección, ser objeto de apetito, unidad, auto-difusión, y va reduciéndolas a la idea de la conveniencia, como antes las había reducido a la apetecibilidad.

Así, perfección y finalidad dicen conveniencia, ya que perfección es tomada en el sentido de lo que perfecciona a algo, y finalidad en el sentido de ser fin para algo. También la razón de uno no es otra que la indivisión de lo conveniente.

A continuación expresa su negativa a la hora de definir la bondad por la razón de apetecibilidad, ya que lo bueno es un motivo de la voluntad, mientras que lo apetecible es sólo una relación, y una relación en sí no puede mover o atraer a un apetito. Por esta razón, la apetecibilidad es secundaria con respecto a la razón de bien. Auréolo rebate así su posición primera expuesta en I, d. 3. ¿Pero cuál es la razón de esta tesis? Decir que la relación no puede mover al apetito es algo que no se muestra ni se demuestra. La razón de que la relación no pueda mover al apetito estriba quizás en su nimiedad ontológica, que hace de ella un ente diminuto. Sin embargo, es algo que podría mover al apetito. Mas Auréolo no recurre a este carácter deficiente de la relación, sino a un ejemplo paralelo de la visión. Así, la visibilidad es el ser visible de una cosa, que es tácitamente concebido como una relación, no es la *ratio obiectiva*, no es el objeto de la potencia visiva. Éste es la *coloreitas*, que es por sí visible, ya que lo visible no lo es por sí mismo, sino por estar coloreado, siendo estar coloreado la razón objetiva o el objeto primero de la visión. En efecto, lo que dice Auréolo es más interesante: la conveniencia es lo que mueve al apetito, y la apetecibilidad no es sino una propiedad consecutiva de la conveniencia.

53. Mas también el *reportatum* I, d. 2, p. 2, q. 1: p. 239 Brown (texto en *Traditio*; ver la bibliografía): *si enim bonum dicat convenientiam*.

La razón de difusivo de sí mismo es sólo propia de lo perfecto y no del bien, ya que es siempre comunicación de perfección (II 295 bA). En efecto, la difusividad es una razón derivada de la perfección, por lo que tal razón no es la de lo bueno.

Su tesis básica es que lo bueno se define por la razón de fin, de conveniencia o «decencia» (*decens*), o sea, de ser apropiado (II 295 bB). Por tanto *ratio boni consistit formaliter in ratione convenientis* (II 295 bD). Presenta varios argumentos. En primer lugar, afirma la identidad de lo bueno con lo conveniente, ya que lo uno no se da sin lo otro. Añade ejemplos, como el veneno que es bueno porque conviene a la serpiente y malo para el hombre, porque no le conviene a éste.

Esta identidad se demuestra, en segundo lugar, en las tres especies de bien. Así el bien honesto lo es por ser conveniente a la razón y lo bueno deleitable lo es por convenir a los sentidos (II 295b-296a). Ahora bien, Auréolo da cuenta de una dificultad. Si lo bueno es lo conveniente, y lo conveniente es relación, entonces no puede ser un trascendente. A esta objeción responde distinguiendo el trascendental formalmente dado y el trascendental subjetivamente dado. Sólo el ser es el trascendental formalmente dado. Lo bueno se puede tomar de dos modos. O bien como la cosa que conviene, cada cosa en cuanto conveniente (lo bueno dado subjetivamente, esto es, en cada sujeto o cosa singular), o bien como la conveniencia misma (lo bueno formalmente). En el primer sentido, en su darse en toda cosa individual es trascendente porque cada cosa es conveniente en general, se dice de todos los entes. En el segundo sentido, en cuanto conveniencia es una relación y, por tanto, no puede ser trascendental.

Pues bien, con este giro no resuelve el problema, ya que al menos *in obliquo* bueno significa *convenientia*, esto es, una relación y en recto es algo relativo.

Así como en I d.3 había reducido todas las razones de bien a la apetecibilidad, que se aúpa al estatuto de esencia de lo bueno, así también funda todas las anteriores definiciones de lo bueno en la noción de conveniencia, es manifiesto que, independientemente de esta diversidad de soluciones, Auréolo abraza una concepción relacionista del bien, y en ello sigue a Escoto, para quien la bondad o bien no era sino un *respectus* en referencia a un querer del ser en general (voluntad, apetito sensitivo...). Sin embargo, a diferencia de Escoto, concibe este *respectus* o *relatio* de dos maneras. Lo bueno es concebido como lo apetecible (I. d. 3) o como lo conveniente para un apetito (II, d. 33). Apetecibilidad y conveniencia para un apetito son dos circunscripciones de la esencia de lo bueno o *ratio boni* y a la vez dos tipos de relaciones. Aunque en su argumentación de I d. 35 niega que la conveniencia sea una relación a diferencia de la apetecibilidad, en otros lugares le reconoce, sin embargo, el estatuto de relación⁵⁴. En este sentido sostengo que la posición de Auréolo no ha cambiado, sino que se ha perfilado mejor, ya que, conciba la bondad ora como apetecibilidad ora como conveniencia, sigue teniendo la

54. II, 65 bF: *Convenientia enim et differentia sunt relationes quaedam*. Esto lo confirma en el *reportatum* I, d. 2, p. 2, q. 1: p. 239 Brown, donde dice que la conveniencia es una relación.

bondad y lo bueno por una relación o un relativo. Ese cambio en la concepción de la relación puede explicarse por una profundización en la naturaleza de la bondad y del apetito.

Resumiendo: la teoría de Escoto y la de Auréolo, no obstante diferencias palmarias, se enfrentan al grave escollo de que el bien transcendental no puede pertenecer a una categoría; la relación. A diferencia de Escoto, Auréolo cree eludir la objeción, al distinguir la *cadaunidad* de lo bueno de la bondad misma (apetecibilidad o conveniencia) y al hacer de lo bueno transcendental algo que está en cada cosa singular, y en este sentido lo bueno transcendental no sería una relación, pero sí algo relativo en las cosas. A pesar de esta elusión, la razón de bueno no escapa de la categoría de la relación. Naturalmente para evitar este problema habría que ahondar más en la naturaleza de la relación y de la *habitud*. Ni la apetecibilidad o conveniencia ni la inteligibilidad, etc., tienen necesariamente que ser interpretadas como relaciones. Pero esta dimensión se le escapó a Auréolo.

Por otra parte, hay otro punto difícil en su teoría. Atendiendo a su teoría de lo universal y de todos los transcendentales, lo bueno en general no es algo en las cosas, sino un concepto confuso bajo el que se agrupan las cosas individuales buenas. Lo bueno es en cada una de las cosas, pero como concepto confuso y abstracto se reduce a la semejanza mínima en que se asemejan cada una de las cosas buenas. Aquí se esconde un problema grave, puesto que lo bueno como el ser se disuelven en meras semejanzas de las cosas entre sí, en relaciones de semejanza. La relación de semejanza en que consiste lo bueno transcendental es concebida o como apetecibilidad o como conveniencia, siendo cada cosa buena respectivamente apetecible o conveniente. En esta teoría conceptualista del bien transcendental sólo hay cosas buenas, pero no existe lo bueno en general: la bondad es una relación de semejanza entre las cosas que se llaman buenas o por ser apetecibles o por ser convenientes. La objeción insalvable a que se enfrenta una teoría de este calibre es que la bondad no es la semejanza entre las cosas buenas, porque para que las cosas se asemejen tienen que ser antes buenas y poseer la esencia de lo bueno. Su semejanza es algo consecutivo a su esencia, no lo constitutivo de ésta.

Bibliografía sobre Pedro Auréolo

Fuentes

- Petri Aureoli Verberii Ordinis Minorum Archiepiscopi... Commentarium in Primum Librum Sententiarum pars prima et secunda.* Ed. Constantius Cardinalis Sardanus. Ex typographia Aloysii Zannetti. Ex typographia Vaticana. Roma, 1596.
- Petri Aureoli Verberii Ordinis Minorum Archiepiscopi... Commentarium in Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum et Quodlibeti tomus secundus.* Roma, 1605.
- Scriptum super primum liberum Sententiarum.* Edited by Eligius M. Buytaert. The Franciscan Institute St. Bonaventure/E. Nauwelaerts/Schöningh. (2 tomos). Nueva York/Lovaina/Paderborn, 1952-1956.
- De unitate conceptus entis: Reportatio Pariensensis in I Sententiarum, dist. 2, p. 1, qq. 1-3 et p. 2, qq. 1-2.* Editado por Stephan Brown, en *Traditio* 50 (1995), 199-248.

Estudios

- BEUMER, J. (1954). «Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli». *Franziskanische Studien* 36: 137-171.
- BIRKENMAIER, A. (1922). *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der Philosophie*. Münster.
- BOEHNER, Philotheus (1948). «*Notitia intuitiva* of Non-Existents according to Peter Aureoli». *Franciscan Studies* 8: 388-416.
- BOYLARD, Charles (2000). «Knowing *naturaliter*: Auriol's Propositional Foundations». *Vivarium* 38: 162-176.
- BROWN, St. (1964). *The Unity of the Concept of Being in Peter Aureoli's Scriptum and Commentarium*. Tesis doctoral de la Uni. de Lovaina (inédita).
- (1965). «Avicenna and the Unity of the Concept of Being. The Interpretations of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerardus of Bologna and Petrus Aureolus». *Franciscan Studies* 25: 117-150.
- (1998). «Walter Burley, Peter Aureoli and Gregory of Rimini». En MAREBORN, John (ed.). *Routledge History of Philosophy III: Medieval Philosophy*. Londres: Routledge: 368-385.
- CONTI, Alessandro D. (2000). «Divine Ideas and Exemplar Causality in Auriol». *Vivarium* 38: 99-116.
- DENERY, Dallas (1998). «The Appearance of Reality». *Franciscan Studies* 55: 27-52.
- DREILING, Raymundus (1913). *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriele) nebst biographisch-bibliographischer Einleitung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 11. 6). Aschendorff. Münster.
- FRIEDMANN, R. (1997). «Conceiving and Modifying Reality: Some Modist Roots of Peter Auriol's Theory of Concept Foundation». En MARMO, Constatino (ed.). *Vestigia, Imagenes, Verba. Semiotics and Logic in Mediaeval Theological Texts (xii-xiv Century)*. Semiotics and Cognitiv Studies 4. Brepols. Turnhout: 305-321.
- (2000). «Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars». *Vivarium* 38: 177-193.
- (1999). «Peter Auriol on Intentions and Essential Predication». En EBBESEN, Sten; FRIEDMANN, Russell L. (eds.). *Medieval Analysis in Language and Cognition*. Copenhagen, p. 415-430.
- GRASSI, Onorato (1996). «Probabilismo teologico e certezza filosofica: Pietro Aureoli e il dibattito sulla conoscenza nel '300». En D'ONOFRIO, Giulio (ed.). *Storia della teologia nel Medioevo III: La teologia delle scuole*. Casale Monferrato, p. 1-26.
- HALVERSON, James (1998). *Peter Aureol on Predestination. A Challenge to Late Medieval Thought*. Leiden: Brill.
- HENINGER, Mark G. (1989). *Relations: Medieval Theories 1250-1325*. Clarendon Press. Oxford, en especial 150-173.
- HEYNCK, Valens (1969). «Die Kommentare des Petrus Aureoli zum dritten Sentenzenbuch». *Franziskanische Studien* 51: 1-77.
- LANDRY, B. (1928). «Pierre Auriol. Sa doctrine et son rôle». *Revue d'histoire de la philosophie* 2, 27-48, 133-141.
- LAY, Robert (1964). *Zur Lehre von den Transzendentalien bei Petrus Aureoli O.F.M.* Diss. Bonn.
- LINDNER, Ben (1930). *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg* (Beiträge 26. 4-5). Münster, p. 111-128.
- MAIER, Anneliese (1948). «Literarhistorische Notizen über Petrus Aureoli, Durandus und den Cancellarius nach der Handschrift Ripoll 77 bis in Barcelona». *Gregorianum* 29: 213-251.

- (1958). «Zu einigen Sentenzenkommentaren des 14. Jahrhunderts». *Archivum Franciscanum Historiarum* 51: 369-409.
- NIELSEN, Lange O. (2002). «Peter Auriol's Way with Words. The Genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the *Sentences*». En EVANS, G.R. *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*. Vol. 1. Leiden: Brill: 149-219.
- (2002). «The Debate between Peter Auriol and Thomas Wylton on Theology and Virtue». *Vivarium* 38: 35-98.
- PELSTER, F. (1930-1931). «Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli». *Estudios Eclesiásticos* 9 (1930): 462-479; 10 (1931): 449-474.
- PERLER, Dominik (1994). «What I am thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects». *Vivarium* 32: 72-89.
- (2004). *Theorie der Intentionalität im Mittelalter*, 2, durchgesehene Aufl. Klostermann, Frankfurt: 253-317 (sobre la teoría de la intencionalidad en Auréolo).
- PREZIOSO, F.A. (1950). «La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di P. A.». *Studi francescani* 22: 15-43.
- (1965). «Essenza ed esistenza in Pietro Aureolo». *Rassegna di scienze filosofiche* 1: 104-125.
- (1968). «L'intuizione del non-esistente in Pietro Aureolo e in Ockham e i prodromi del fenomenismo moderno». *Rassegna di scienze filosofiche* 2: 116-136.
- (1972). «Il nominalismo ambiguo di Pietro Aureolo». *Sapienza* 25: 269-299.
- SCHABEL, Cris (2000). «Place, Space, and the Physics of Grace in Auriol's *Sentences* Commentary». *Vivarium* 38: 117-161.
- (2000). *Theology at Paris 1316-1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*. Ashgate, Aldershot.
- SCHMÜCKER, Rainulf (1971). *Propositio per se nota. Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach P. Aureoli* (Franziskanische Forschungen 8). Weil.
- STREUER, Severin Rudolf (1968). *Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli auf Grund seines Scriptum super Primum Sententiarum und ihre theologiegeschichtliche Einordnung* (Franziskanische Forschungen 20). Dietrich-Coelde-Verlag. Werl.
- SUÁREZ-NANI, Tiziano (1986). «Apparentia und Egressus. Ein Versuch über den Geist als Bild des trinitarischen Gottes nach Petrus Aureoli». *Philosophisches Jahrbuch* 93: 39-60.
- TACHAU, Katherine (1988). *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundations of Semantics, 1250-1345*. Leiden: Brill, en especial p. 85-112.
- TEETAERT, Am. (1936). «Pierre Auriol». En *Dictionnaire de Théologie Catholique* XII. 2, coll. 1809-1882.
- VANNI-ROVIGHI, Sofia (1960). «L'intenzionalità della conoscenza secondo Pietro Aureolo» En *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge*. Lovaina-París, 673-680.
- WANDZINSKI, Mary Felicity (1976). *Essence and existence and the distinction problem in the philosophy of Petrus Aureoli*. Diss. Washington. Ann Arbor.
- WERNER, Karl (1883). *Die Scholastik des späteren Mittelalters: II: Die nachscholastische Scholastik*. Viena.