

# Antonio Pérez (1599-1649) sobre la identidad intencional: un revisionismo del pensamiento de Pedro Auréolo



Gian Pietro Soliani

Università Ca' Foscari di Venezia, Italia  
ORCID: 0000-0001-5150-5998

*Recibido: 30 de septiembre de 2022, aceptado: 6 de enero de 2023*

## Resumen

Este artículo estudia la revisión que hace Antonio Pérez de la identidad intencional de Pedro Auréolo entre el ser aparente de una cosa como conocida y su ser real extramental. La teoría de la cognición de Pérez es claramente deudora de la teoría de la intencionalidad de Auréolo. Al igual que este, Pérez se apoya en el instrumento lógico de la connotación y en la identidad entre la especie inteligible y el acto de conocimiento. Pérez está de acuerdo con la teoría de Auréolo, afirmando una identidad de indistinción entre el ser aparente de la cosa como conocida y el ser real de la cosa extramental. Sin embargo, Pérez parece no estar plenamente satisfecho con la teoría de la cognición de Auréolo, e introduce algunos cambios relevantes. En primer lugar, emplea la doctrina suareziana de que todo acto intencional, aunque apunta directamente a un objeto, reflexiona virtual o indirectamente sobre sí mismo. Como consecuencia, apoya una identidad entre el lado formal –es decir, el acto de cognición– y el lado objetivo –es decir, la cosa reconocida–. En segundo lugar, ofrece una definición de la identidad de indistinción que difiere de la de Auréolo. Al hacerlo, Pérez equipara el ser aparente con una forma universal, es decir, el acto de cognición como tal, caracterizando todo acto particular de cognición como propio de todo ser inteligente. Esta forma indeterminada, entonces, puede ser determinada por todo objeto posible.

**PALABRAS CLAVE:** ANTONIO PÉREZ; PEDRO AURÉOLO; INTENCIONALIDAD; TEORÍA DEL CONOCIMIENTO; SER APARENTE

\* El presente texto es una traducción del propio autor del original en inglés publicado en este mismo volumen. Agradezco a los evaluadores anónimos sus útiles sugerencias y comentarios. Los errores son, por supuesto, míos y solo míos.

## Antonio Pérez (1599-1649) on Intentional Identity: A Revisionism of Peter Auriol's Thought

### Abstract

This article studies Antonio Pérez's revision of Peter Auriol's intentional identity between the apparent being of a thing-as-cognised and its extramental real being. Pérez's theory of cognition is clearly in debt with Auriol's theory of intentionality. As Auriol did, Pérez grounded his account on the logical tool of connotation and on the identity between the intelligible species and the act of cognition. Pérez agrees with Auriol's theory, affirming an identity of indistinction between the apparent being of the thing-as-cognised and the real being of the extramental thing. However, Pérez does not seem to be fully satisfied with Auriol's account of cognition and introduces two relevant changes. First, he employs the Suarezian doctrine that every intentional act, while directly aims to an object, virtually or indirectly reflects on itself. As a consequence, he supports an identity between the formal side –i.e. the act of cognition– and the objective side –i.e. the thing-as-cognised–. Second, he provides a definition of the identity of indistinction which is different from that of Auriol. By doing so, Pérez equates the apparent being with a universal form, i.e. the act of cognition as such, characterizing every particular act of cognition as proper to every intelligent being. This indeterminate form, then, can be determined by every possible object.

**KEYWORDS:** ANTONIO PÉREZ; PETER AURIOL; INTENTIONALITY; THEORY OF COGNITION; APPARENT BEING

La escolástica moderna puede considerarse una forma de revisionismo, centrada en las doctrinas filosóficas y teológicas medievales, por supuesto, pero radical en algunos aspectos (Schmutz, 2022: 16). Los pensadores escolásticos de los siglos XVI y XVII no fueron, en efecto, meros repetidores de lo que se enseñaba y discutía en las universidades europeas durante la Edad Media. Ellos reinterpretaron la tradición escolástica medieval, proponiendo a menudo nuevas perspectivas y doctrinas innovadoras, que tuvieron un impacto significativo en la filosofía y la teología modernas. Esta tesis historiográfica puede apoyarse, por ejemplo, en la revisión que hizo el teólogo jesuita Antonio Pérez (1599-1649)<sup>1</sup> de la doctrina de Pedro Auréolo († 1322) sobre la identidad intencional entre el ser aparente de una cosa conocida y su ser real fuera del alma. Esta atención a Auréolo por parte de un jesuita español como Antonio Pérez podría parecer sorprendente. En efecto, según la *Ratio Studiorum*, publicada por primera vez en 1599, los jesuitas debían seguir la filosofía y la teología de Tomás de Aquino, así como las enseñanzas de Aristóteles.<sup>2</sup> Sin embargo, como ya han destacado los estudiosos, estas prescripciones en algunos casos fueron violadas y se aplicaron de diferentes maneras,

1 Un exhaustivo perfil biográfico de Antonio Pérez puede encontrarse en Adsuara Varela, 2021: 1-294 y, a continuación, en Soliani, 2018: 14-18. Otros trabajos que abordan algunos aspectos del pensamiento de Pérez son: Agostini, 2017; Schmutz, 2003a y 2003b; Knebel, 2000; Ramelow, 1997. Algunos artículos importantes sobre las doctrinas de Pérez son: Knebel, 1993: 201-208; 1998: 219-223 y 2003: 231-251; Schmutz, 2003b: 495-526 y 2009: 61-99. Varias de las obras teológicas de Pérez se publicaron después de su muerte. Muchos cursos filosóficos y teológicos impartidos por él están contenidos en una serie de manuscritos. Algunos textos de estos manuscritos se citarán más adelante. Los dos primeros volúmenes de las obras publicadas por Pérez son: (1) *In primam partem D. Thomae tractatus V. Opus posthumum* [que incluye: I. *De Deo uno et trino* (disp. 1. *De Deo uno*; disp. 2. *De visione Dei*; disp. 3. *De scientia Dei*; disp. 4. *De praedestinatione*; disp. 5. *De voluntate Dei*; disp. 6. *De Trinitate*); II. *De scientia Dei*; III. *De voluntate Dei*; IV. *De providentia Dei*; V. *De praedestinatione*; VI. *De Trinitate*]; (2) *In secundam et tertiam partem D. Thomae tractatus sex* [que incluye: I. *De vitiis et peccatis*; II. *De divina gratia auxiliante*; III. *De iustificatione impii*; IV. *De virtutibus theologis*; V. *De Incarnatione Verbi divini*; VI. *De perfectionibus Christi*]. En adelante, me referiré a estos volúmenes con *OP I* y *OP II* respectivamente, añadiendo los números de tratado, disputa, párrafo y página(s). Seguiré un estilo de referencia similar para las primeras ediciones modernas de Pedro Hurtado de Mendoza y Francisco Suárez. Para una visión completa de los escritos publicados e inéditos de Pérez, véase Adsuara Varela, 2021.

2 *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*: 51-56; 79-86.

sufriendo una evolución.<sup>3</sup> Por lo general, se disputaba una cuestión filosófica o teológica empleando la opinión del Aquinate, así como la de muchos otros teólogos conocidos como críticos de Tomás.<sup>4</sup> A este respecto, Pérez no hace excepciones.

Como señala Jacob Schmutz (2003a: 371), en España, durante el siglo XVI, Pedro Auréolo fue a menudo detectado y ridiculizado. En la segunda mitad del siglo XVI, en Salamanca, Miguel de Palacio puso en el punto de mira las afirmaciones de Auréolo sobre la identidad entre la *species* y la *actio intelligendi* (Spruit, 1995: II, 275-276).<sup>5</sup> Después de algunas décadas, en Coimbra, Gil Fonseca, alias “*Aegidius a Praesentatione*” (1539-1626), un importante teólogo agustino,<sup>6</sup> desafió la teoría de la cognición de Auréolo, y criticó la misma opinión, definiéndola como *alien[a] a vera Philosophia* (*Disp. de Beat. 8.1.1.6*: 209b). Casi a mediados del siglo XVII, cuando Pérez enseñaba en el *Collegio Romano*, el franciscano Bartolomeo Mastri rechazó el relato de Auréolo sobre la cognición y defendió la enseñanza de Duns Escoto. Sostiene que, según Auréolo, el “entender” (*intelligere*) consiste en una recepción pasiva de las especies inteligibles y el verbo mental es el objeto conocido (*Disp. in De an. 6.3*: 142b; 144a).<sup>7</sup>

Sin embargo, esto es solo una parte de la historia. Al estudiar la crítica de Mastri a la teoría de Auréolo sobre el ser objetivo –es decir, el ser aparente de una cosa como conocida– con referencia a la distinción de la razón, Sven Knebel (2000: 23-24) señala que, a pesar de las críticas dentro y fuera de la orden franciscana, la influencia de Auréolo en el siglo XVII es real, aunque difícil de rastrear. Según Knebel, Mastri interpreta a Auréolo como lo hicieron Guillermo de Ockham y Walter Chatton. Para Mastri, el ser objetivo de Auréolo sería un tercer ámbito –entre el ser real y el ser de razón producido por el intelecto– que no permite terminar el acto cognoscitivo en el ser real de una cosa, sino solo en su ser conocido. Sin embargo, Knebel destaca también la valoración de Auréolo por parte de algunos jesuitas como Antonio Pérez, Diego Ruiz de Montoya (1562-1632), Francisco de Oviedo (1602-1651) y el teatino Zaccaria Pasqualigo († 1664).<sup>8</sup> También llama la atención sobre la consideración de Mastri según la cual Auréolo sería el *Promptuarium noeticorum*, que ejerció una influencia peculiar en la escuela jesuita (*schola Jesuitarum*) (Mastri, *Disp. in Met. 6.1.4*: 234b).<sup>9</sup>

Por el contrario, Pérez apoya la doctrina de Auréolo sobre la identidad de las especies inteligibles con el acto de cognición, reforzándola –sorprendentemente–<sup>10</sup> con la enseñanza de Tomás de Aquino y con una referencia al filósofo paduano

3 Tras la investigación de Inauen, 1916: 201-237 sobre el lugar de Aristóteles y Aquino en la *Ratio Studiorum*, en los últimos años se ha estudiado la génesis y la evolución de esta bajo diferentes perspectivas: pedagógica, filosófica e histórica. Véase Barlett, 1988; Romano, 2000; Casalini-Mattei, 2016; Casalini, 2019; Sander, 2019. Sobre el pensamiento del Aquinate en la primera edición de la *Ratio studiorum*, véase también Theiner, 1970; Julia, 1996: 115-130.

4 Un ejemplo clásico de esta infidelidad al Aquinate es el marco metafísico que caracteriza las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez. Por ejemplo, sobre el problema crucial de la analogía del ser, véase Salas, 2014: 336-362.

5 Miguel de Palacio fue un maestro secular que enseñó en la Universidad de Salamanca a mediados del siglo XVI (García Sánchez, 1999: 413-441).

6 Gil Fonseca sustituyó a Francisco Suárez en la cátedra principal de teología (1604-1606) de Coimbra; fue también maestro del franciscano Luke Wadding (1588-1657), conocido por sus ediciones de las obras de Juan Duns Escoto (20 volúmenes en folio, publicados en 1639).

7 Este podría ser el tema de otro artículo. Solo señalo que Mastri y Belluto discuten la opinión de muchos escolásticos sobre la cognición y el verbo mental en su obra titulada *Disputationes ad mentem Scoti in De anima*. Sobre la vida y obra de Bartolomeo Mastri, véase Forlivesi, 2002.

8 Sobre este tema, véase también Schmutz, 2003b: 513; Ramelow 1997: 67.

9 Esta definición de Mastri del *Scriptum* de Auréolo se cita con frecuencia (Knebel, 2006: 428; Renemann, 2006: 413; Andersen, 2016: 284).

10 Por ejemplo, Mastri y Belluto consideran que el punto de vista de Aquino sobre la cognición se opone directamente al de Auréolo (*Disp. in De an. 6.3*: 142b). Sin embargo, Sofia Vanni Rovighi, en uno de los primeros artículos dedicados a la teoría del *esse apparens* de Auréolo, escribe que su doctrina podría considerarse como un “enriquecimiento fenomenológico de los mismos conceptos en los que se basa la teoría de la cognición del Aquinate” (1960a: 679) (la traducción es mía).

Jacopo Zabarella.<sup>11</sup> Antes de Pérez, jesuitas como Hurtado de Mendoza (1503-1575) y Girolamo Fasolo (1567-1639), interpretaron el relato de Santo Tomás sobre la cognición como una forma de realismo directo.<sup>12</sup> Según Hurtado, el verbo mental producido por el intelecto, a través de su acto, es la cosa misma en cuanto conocida. Como Pérez, Hurtado identifica verbo mental y acto de cognición (Schmutz, 2007: 188-193). La teoría de la cognición de Hurtado y Pérez podría considerarse también como un intento de encontrar una convergencia entre la autoridad de Tomás de Aquino y la gnoseología de Auréolo.

La preocupación de Pérez por los escritos y la forma de pensar de Auréolo ya ha sido destacada por los estudiosos.<sup>13</sup> Pérez siempre definió a Auréolo como el pensador más agudo (*acutissimus*) entre los filósofos y teólogos que había leído.<sup>14</sup> Esta fascinación por Auréolo puede explicarse si nos fijamos en los años de educación de Pérez en Salamanca (1618-1624), donde estudió teología bajo la dirección de maestros jesuitas como Valentín de Herice y Pedro Hurtado de Mendoza, ambos lectores y admiradores del *Comentario a las Sentencias* de Auréolo (Schmutz, 2003a: 371-372), publicado entre 1596 y 1605, gracias al cardenal franciscano Costanzo Torri Boccadifluoco di Sarnano (1531-1595).

Este artículo investiga un aspecto particular de la teoría de la cognición de Auréolo y Pérez, a saber, la identidad intencional entre la apariencia y la realidad de una cosa. Según Auréolo, el ser aparente (*esse apparens*), es decir, el ser propio de una cosa como conocida, y el ser real de la cosa misma fuera del intelecto, son dos tipos diferentes de ser, pero la cosa es una y la misma. De hecho, afirma que el ser aparente es solo un ser “disminuido” (*ens diminutum*) y que solo se le llama “ser” en sentido metafórico. Aunque acepta muchos aspectos de la teoría de la cognición de Auréolo, Pérez la revisa, introduciendo la doctrina suareziana de la reflexión virtual<sup>15</sup> y una nueva definición de “identidad de indistinción” (*identitas indistinctionis*) para apoyar una visión más radical de la identidad intencional entre el ser aparente de la cosa-como-conocida y el ser real de la cosa extramental.

Para describir la revisión que Pérez hace de la identidad intencional de Auréolo, he organizado este artículo en tres partes. En la primera, presentaré algunos aspectos cruciales del relato de Pérez sobre el acto de cognición, aclarando el significado de los términos utilizados por él, así como su método filosófico, ambos con referencias a Hurtado de Mendoza y Auréolo. En la segunda, examinaré la crítica péreziana contra la teoría de la identidad intencional de Auréolo, considerando algunos textos pertenecientes al *Scriptum super primum Sententiarum*.<sup>16</sup> Por último, propondré unas breves conclusiones.

11 Véase también Zabarella, *De Reb. Nat.*: 986b y Pérez, *OP III.2.3.26*: 452b. Véase también Soliani, 2018: 33-36. Sobre la identidad entre especie impresa y acto de cognición en el pensamiento de Zabarella, véase Spruit, 1995: II, 225-236. Palacio, Fonseca y Pérez comparten una interpretación del relato de Auréolo similar a la de algunos estudiosos contemporáneos como Spruit, 1995: I, 286-90 o Friedman, 2015: 157-164 (ambos sobre las especies inteligibles). Véase también Tachau, 1988: 98-100.

12 Para un debate sobre Tomás de Aquino y el realismo directo, véase Pasnau, 1997: 195-219.

13 Véase Knebel, 1992: 194 y 2000: 23-24; Ramelow, 1997: 67; Schmutz, 2003a: 370-397; Soliani, 2018: 11-17; 33-34; 218-219.

14 Pérez, *OP III.1.1*: 115b: “nunquam non acutus Aureolus <acutissimus Aureolus (*De scientia Dei*: 10r)>”; *OP I VI.1.2.48*: 449a; *OP I VI.3.5.83*: 496b; *OP II VI.1.1.6.74*: 429b. Véase Knebel, 1992: 194 y Schmutz, 2003a: 370-371. A pesar de sus críticas, Mastrì también llama “acutissimus” a Auréolo (*Disp. in Met.* 6.1: 278b).

15 Para un análisis en profundidad de las fuentes vinculadas a esta doctrina y declaradas explícitamente por Pérez, véase Soliani, 2018: 46-42.

16 Dado que aún no se dispone de una edición crítica del *Comentario a las Sentencias* de Auréolo, en lo que sigue emplearé algunas abreviaturas referidas a distintas ediciones de los escritos de Auréolo: *SPS-e* = *Scriptum super primum Sententiarum-electronicum Scriptum*; *SPS* = *Scriptum super primum Sententiarum*, editado por E. M. Buytaert entre 1952-1956; *CPS* = *Commentariorum in primum librum Sententiarum*, editado por Costanzo Boccadifluoco da Sarnano en 1596.

### 1.1. La enseñanza de Hurtado y la influencia de Auréolo en Pérez

Antes de introducir la explicación de Pérez sobre la intencionalidad, en general, y el acto de cognición, en particular, es necesario examinar el enfoque lógico de los actos intencionales empleado por Hurtado de Mendoza.<sup>17</sup> En sus *Disputationes de Summulis*,<sup>18</sup> Hurtado introduce la distinción escolástica entre el “concepto formal” (*conceptus formalis*) y el “concepto objetivo” (*conceptus obiectivus*). Esta distinción es bien conocida y fue popularizada a finales del siglo XVI por las *Disputationes metaphysicae* (1597) de Francisco Suárez.<sup>19</sup> Según Hurtado, el concepto formal significa el acto de cognición que representa el objeto, mientras que el concepto objetivo es el objeto en cuanto representado por el acto cognoscitivo. Hurtado distingue también entre “modos formales de conocer” (*modus sciendi formalis*) —es decir, un conjunto de actos cognoscitivos mediante los cuales el intelecto define, distingue o argumenta— y “modos objetivos de conocer” (*modus sciendi obiectivus*), que son los objetos en cuanto conocidos. Además, a cada objeto conocido le corresponde un modo formal de conocer (*DS* I.5: 74b). Hurtado argumenta que, desde una perspectiva lógica, el acto de cognición siempre denomina algo, constituyéndolo como un modo objetivo de conocer. Esta capacidad denominativa se manifiesta mediante términos lingüísticos como “género”, “diferencia específica”, “premisa”, “conclusión”, etc. Al mismo tiempo, todo modo objetivo de conocer denomina su correspondiente modo formal de conocer. En conclusión, para Hurtado, los lógicos no pueden analizar un modo formal de conocer sin una referencia al objetivo, y viceversa. Como consecuencia de esta correlación entre una vertiente formal y una vertiente objetiva del conocer, Hurtado sostiene que el objeto adecuado de la lógica es tanto el acto de conocer como la cosa (*res*) en cuanto conocida, así como los modos formales de conocer y los modos objetivos de conocer. Sin embargo, estos dos aspectos de la cognición desempeñan dos papeles diferentes. El acto de conocer, en efecto, es concebido por Hurtado como una razón formal que constituye y denomina (*ratio formalis constituens et denominans*) la cosa conocida (*obiectivum*). Por el contrario, la cosa cognoscible es como una materia (*materia*) y un sujeto (*subiectum*) que es constituido y determinado por el acto cognoscitivo.<sup>20</sup> Como ya han advertido los estudiosos, esta perspectiva lógica que recurre a términos denominativos para describir el acto intencional puede explicarse por la influencia en el pensamiento de Hurtado del nominalismo y del llamado conceptualismo de Auréolo (Schmutz, 2003a: 301-302).<sup>21</sup>

Los términos denominativos representan un tema recurrente en los tratados escolásticos de lógica de la Edad Moderna. De hecho, al principio de las *Categoriae* de Aristóteles podemos encontrar una definición de términos parónimos (*παρόνομα*), que los escolásticos medievales llamaban *denominativa*. Dos términos parónimos, es decir, un sustantivo y su adjetivo correspondiente, denotan objetos concretos, que (1) derivan su denominación de un término abstracto; (2) difieren entre sí en la desinencia o caso (*πτῶσις*); y (3) tienen en común la misma raíz lingüística.<sup>22</sup> El relato aristotélico sobre los parónimos no es plenamente aceptado por Hurtado. Sostiene que existe una diferencia real, y no solo gramatical, entre un término denominativo como “blanco” (*album*) y su forma denominativa, es decir, “blancura” (*albedo*) (*DS* I.5: 143b). Además, Hurtado aplica la teoría de la denominación a los actos de ver, amar, conocer y otros

<sup>17</sup> Sobre Hurtado de Mendoza y su teoría del acto de cognición desde una perspectiva psicológica, véase Schmutz, 2007: 157-232.

<sup>18</sup> Las *Disputationes de Summulis* de Hurtado están incluidas en las *Disputationes in universam philosophiam a Summulis ad Metaphysicam* (1ra ed. Valladolid, 1615). Las *Disputationes* son el resultado de un curso filosófico de tres años celebrado en Pamplona entre 1606 y 1609. Más en detalle, las *Disputationes de Summulis* se remontan a un curso de lógica celebrado en Pamplona en el año académico 1606-1607. Sobre Hurtado, véase también Schmutz, 2003a: 623-626.

<sup>19</sup> Francisco Suárez, *DM* II.1.1: 64b-65a.

<sup>20</sup> Al considerar estas premisas, Hurtado explica que el objeto formal de la lógica es la esencia de los dos modos de conocer que acabamos de examinar (*DS* I.5: 86b y 77b).

<sup>21</sup> Sobre el nominalismo de Hurtado, véase también Caruso, 1979.

<sup>22</sup> Véase Aristóteles, *Cat.* 1.1a 12-15; Hurtado de Mendoza, *DS* IX.2.5: 143a.

actos intencionales, distinguiendo entre denominaciones extrínsecas e intrínsecas. Los términos denominativos, como “visto” (*visum*), “amado” (*amatum*) o “conocido” (*cognitum*), cuando se asignan a una cosa extramental, son denominaciones extrínsecas, causadas por una forma denominativa externa, es decir, respectivamente, el acto de ver, amar o conocer. Por el contrario, los términos denominativos, tales como “ver”, “amar” o “conocer”, son denominaciones intrínsecas debidas a la misma forma denominativa que se origina en el sujeto humano en cuanto que está viendo, amando o conociendo (*DS* I.6: 144b).

Según Hurtado, un acto intencional, surgido de un sujeto humano, es capaz de generar algunas denominaciones, posteriormente estudiadas por los lógicos. Por el contrario, la “ciencia del alma” (*animastica*) considera los actos intencionales en su propia naturaleza, así como su vitalidad, certeza, verdad y relación con una potencia activa (*potentia vitalis*), como el intelecto y el libre albedrío (*DS* I.5.34: 77b). Estrechando el foco en el acto de cognición, en opinión de Hurtado, la lógica se ocupa del “ser cognoscible” (*esse cognitum*), a saber, “aquello que es objeto intelectual”. Hurtado aclara que un modo objetivo de conocer puede ser analizado bajo tres perspectivas diferentes: (a) según sí mismo (*secundum se*), (b) según sus atributos y predicados, o (c) según una razón extrínseca (*extrinseca ratio*), por la cual algunas entidades lógicas, como “género”, “especie”, “sujeto” y “predicado”, pueden ser llamadas objetos. Esta tercera perspectiva es la propia de la lógica. Para Hurtado, un modo objetivo de conocer toma formalmente su nombre de un acto de cognición. En efecto, “ser objeto del intelecto” (*esse obiectum intellectus*) y “ser cognoscible” (*esse cognitum*) son formalmente la misma propiedad, porque lo cognoscible recibe su ser de un acto cognoscitivo y, por tanto, la propiedad de “ser objeto” (*DS* I.5.26: 74b-75a). El acto de cognición objetiva la cosa extramental, constituyendo el “ser cognoscible” de esta última. Sin embargo, como se ha visto, el modo formal de conocer y el modo objetivo de conocer son dos entidades inseparables y correlativas, constituyendo una especie de sínolon intencional de forma y materia. En 1624, en una nueva edición de las *Disputationes de Summulis*, Hurtado sostiene que las mencionadas denominaciones extrínsecas, estudiadas por los lógicos, son reales y no pueden distinguirse por su correspondiente acto cognoscitivo. Por esta misma razón, el objeto propio de la lógica es el “ser real” (*ens reale*) y no un mero “ser de razón” (*ens rationis*). En efecto, el acto cognoscitivo es real, y no puede separarse de la denominación extrínseca, que se asigna a la cosa extramental. Del mismo modo, el término “conocer”, referido a una denominación intrínseca y atribuido al sujeto inteligente, también es real. Hurtado explica este punto afirmando que el acto intencional, concebido como forma dominante (*forma denominans*), es un ser real que constituye inmediatamente algo en un tipo particular de ser, a saber, el ser cognoscente (*Log.* I.4.4.72, 56a).

Al igual que Hurtado, su discípulo Antonio Pérez describe el acto intencional como una forma denominativa y concibe el acto de cognición y el objeto conocido como dos términos connotativos. Afirma que su propio método no es una novedad, sino el mismo seguido en *De anima* III y *Ethica Nichomachea*, donde Aristóteles explica su punto de vista sobre los actos intencionales (*OP* III.4.7.1.3: 282a). Para aclarar su posición, Pérez recurre a la paronimia, mediante un análisis de la relación entre términos concretos y abstractos. Un término concreto puede significar tres cosas distintas: (1) lo que posee una forma (*habens*); (2) lo que se posee (*habitus*), es decir, la forma misma; y (3) la posesión (*habito*) de una forma, que es un término medio que expresa una unión entre el primer y el segundo ítem (*OP* III.4.7.1.9: 282b). Para ser más precisos, (1) y (2) son términos concretos, mientras que (3) es un término abstracto. Sin embargo, el significado de (3) solo puede dilucidarse mediante una referencia al primer o al segundo elemento. Pérez aplica esta doctrina lógica al acto intencional a partir del acto de ver, porque, según una visión aristotélica común, las cosas que pueden ser

sentidas (*sensibilia*) y el acto de ver son los más conocidos para un ser humano.<sup>23</sup> Afirma que para elaborar una definición instantánea del “acto de ver la blancura” (*visio albedinis*), podemos partir de dos entidades diferentes, que son (1) “el sujeto humano que ve la blancura” (*videns albedinem*) y (2) “la blancura vista” (*albedo visa*). En el primer caso, podemos definir “el acto de ver” (*visio*) como una noción abstracta (*notio*) referida al sujeto que ve. En cambio, en el segundo caso, la definición del acto de ver se refiere a la blancura vista. Pérez sostiene que ambas definiciones significan lo mismo, es decir, el acto de ver la blancura. Sin embargo, hay una distinción de razón entre el acto de ver y el sujeto que ve, dado que el primero es el concepto abstracto que denomina al segundo. El mismo tipo de distinción tiene lugar entre el acto de ver y la blancura vista. Estas dos distinciones de razón se deben a la naturaleza connotativa de las dos entidades concretas, es decir, el sujeto que ve y la blancura vista.<sup>24</sup> Como señala Alain De Libera (1999: 357), esta superposición entre el campo cubierto por la paronimia y el de la connotación es una *geste théorique* realizada por Ockham (*Ord. I.2.9: 14-17*) y sus sucesores. Más en detalle, según Ockham, los términos connotativos son una clase de términos denominativos (Pellettier, 2012: 168). Pedro Auréolo también hizo un amplio uso de la connotación para explicar su punto de vista sobre el acto cognitivo.<sup>25</sup> Sostiene que un término connotativo tiene siempre un doble significado. Significa directamente (*in recto*) algo e indirectamente co-significa (*in obliquo*) otra cosa. Aplicando esta doctrina al ser conocido, es decir, al ser aparente, Auréolo sostiene, seguido por Pérez, que entender (*intelligere*) significa formalmente una connotación determinada (*determinatum connotatum*), a saber, “tener presente algo como algo que aparece”.<sup>26</sup> Al igual que Pérez, emplea explícitamente el mencionado término *habitus* para definir la razón formal de la intelección como una posesión de algo según el modo de lo que aparece bajo el modo de la apariencia espiritual (*SPS-e 35.1.1: 8.402-403*). En otras palabras, el término abstracto “el entender” siempre significa una referencia directa a un objeto concreto en la medida en que es cognoscible, pero también una referencia directa a un sujeto cognoscente (*SPS-e 35.1.1: 7.353-354*). Sin embargo, sujeto y objeto no pueden ser comprendidos sin una referencia indirecta a “el entender”, a saber, a un acto de cognición.

Pérez subraya también el fuerte vínculo entre el concepto abstracto y el concreto, afirmando que todo abstracto necesita la existencia de su correspondiente

23 Pérez, *Tractatus de existentia et attributis divinis* I.1: f. 1v: “nobis sensibilia sunt primo nota”. Sobre este manuscrito, véase Lilao Francia-Castrillo González, 1997: I, 423. Sobre la prioridad gnoseológica de la vista, véase Pérez, *OP III IV.7.1.4: 282a*. Véase, por ejemplo, Aristóteles, *An. Post. I.2.72a 1-3*; *Met. IV.11.1018b 28-34*. El *Tractatus de existentia et attributis divinis* de Pérez contiene el curso celebrado en el año académico 1640-1641 en Salamanca. El curso trata de muchas cuestiones relativas a la existencia y unidad de Dios, con referencia a la posibilidad de introducir una distinción entre la esencia divina y los atributos divinos, así como entre Dios y sus actos libres. Las cuestiones tratadas en este manuscrito son parcialmente similares a la primera disputa, titulada *De Deo uno* y publicada con otras muchas disputas en el *Opus posthumum* (Roma 1656, véase n. 1). Esta disputa está incluida dentro del manuscrito titulado *Tractatus de Deo trino et uno R.P. Antonii Pérez*. En la portada también está escrito “Firmi, Romae 1648-1656”. El texto del manuscrito es diferente de su versión publicada, que a menudo adolece de errores, erratas y, en ocasiones, largas omisiones textuales. Véanse mis observaciones, disponibles aquí: <https://archiviopug.org/2016/01/13/antonio-perez-1599-1649-theologus-mirabilis-di-gian-pietro-soliani/>.

24 Pérez, *OP III IV.7.1.7: 282b*: “Ex his ergo iam patet cum habeamus notionem videntis albedinem et albedinis visae, facillimam esse visionis albedinis definitionem, quae duplex fieri potest. Altera qua visionem ut abstractum videntis albedinem explicemus, altera qua ut abstractum albedinis visae. Utraque eandem rem significat, sed tamen visio distinguitur ratione, ut est abstractum videntis albedinem, et a *seipsa* [sic], ut est abstractum albedinis visae, ob distinctas concretorum connotationes”. Probablemente *seipsa* debería leerse como *reipsa*. Véase también *OP III IV.7.1.7: 282a*: “Quia ergo albedo v.g. a me videtur, albedo denominatur visa, et ego videns albedinem. Quid autem sit albedinem esse visam, et me esse videntem albedinem, sumendum est tanquam principium per se notum, omnes enim homines praeter coecos habent suis mentibus impressam notionem videntis albedinem, postquam eam viderunt, et etiam albedinis ut visae notionem, qua albedinem ut ita denominatam, ex proprio notitia concipiunt, et ab omnibus aliis discernunt”.

25 Fornasieri, 2021a; 2021b recientemente ha enfatizado la importancia de la connotación para comprender mejor el relato de Auréolo sobre la cognición.

26 Petrus Aureolus, *SPS-e 35.1: 7.316-321*: “Quid dicendum secundum veritatem. Et primo quod intelligere formaliter dicit determinatum connotatum, scilicet habere praesens aliquid ut apparens; non dicit autem determinate aliquid in recto, contra opiniones omnes. Restat igitur nunc dicere quod videtur sub quadruplici propositione, ex qua elicietur quinta intentio principaliter. Prima siquidem est quod intelligere formaliter non includit determinate aliquid in recto, sed solum connotat aliquid ut apparens illi quod dicitur intelligere”.

concreto (*OP II VI.2.4.17: 487a*). Sostiene que el acto de ver, por ejemplo, tiene una estructura consistente en un sujeto que ve y un objeto visto, ambos denominados directamente por el acto mismo y predicados *in recto*, mientras que el acto es una forma constitutiva y denominadora, predicada *in obliquo* (*OP II IV.7.1.7: 282a*).<sup>27</sup> Según Pérez, la manera más fácil (y más cercana a la experiencia cotidiana) de concebir el significado de un término concreto, como “blanco”, es definirlo como “una entidad que posee blancura, que denomina y hace blanco a algo”. Aquí, la blancura está significada por el término concreto “blanco” *in obliquo* y *confuse*. Si se desconociera el significado del término “blancura”, entonces la siguiente definición del término “blanco” sería “una entidad que posee aquello por lo que se denomina y constituye blanca”. Del mismo modo, un ser humano que ignorara el término “blancura” podría dar esta definición “la blancura es aquello cuya posesión hace que algo sea blanco”.<sup>28</sup> La relación entre “blancura” y “blanco” es como la relación, descrita anteriormente, entre un concepto abstracto y uno concreto. El primero se obtiene mediante un acto de abstracción del segundo, y los lógicos lo denominan con términos diferentes, como “forma”, “acto” y “cualidad” del concepto concreto. Si las cosas se significan de un modo natural y propio, entonces el concepto concreto se refiere a un sujeto físico que posee (*habens*) una forma, la cual es poseída por el sujeto y nombrada con un término abstracto. Del mismo modo, si las cosas se significan de manera artificial e impropia, entonces lo que posee la forma se considera como un sujeto concreto –aunque no sea un sujeto físico–, y la forma es lo que se posee (*OP II IV.7.1.6: 282a*).

Volviendo al ejemplo del acto de ver, el objeto visto es denominado por Pérez “concreto objetivo” (*concretum obiectivum*), y es el más conocido *quoad nos*, por estar más próximo a los sentidos. En cambio, la entidad concreta compuesta por el sujeto que ve y el acto de ver no puede ser captada por los sentidos. El “sujeto que ve” solo puede ser concebido directamente (*in recto*) por el intelecto, que capta la sustancia de la persona que ve, mientras que el concreto objetivo –es decir, el objeto-como-visto– solo puede ser sentido (*OP II IV.7.1.10: 282b-283a*). En realidad, según Pérez, solo el objeto puede ser sentido directamente, mientras que el acto de ver es sentido indirectamente a través de un acto de reflexión virtual (*reflexio virtualis*) (*OP II IV.7.2.1: 285a*).<sup>29</sup> La reflexión virtual puede entenderse como una especie de capacidad prerreflexiva, que Pérez considera esencial para todo acto intencional. Aclara que todo acto intencional, aunque se dirija directamente a un objeto, puede dirigirse indirecta o virtualmente a sí mismo. El objeto intencional, en efecto, está constituido por el propio acto intencional. Por esta misma razón, el acto intencional puede apuntar a su objeto siempre que se dirija virtualmente a sí mismo. Como se verá más adelante, la reflexión virtual sustenta una idea de identidad intencional, que es, en consecuencia, el núcleo de la crítica de Pérez

<sup>27</sup> Lo que se predica *in recto* se predica directamente o en nominativo porque es el sujeto de una proposición. Por el contrario, lo que se predica *in obliquo* se predica indirectamente o en un caso distinto del nominativo.

<sup>28</sup> Pérez, *OP II IV.7.1.5: 282a*: “Sed praeterea qui concretum hac simplici notione concepit, ut est experimentis notissimum et omnium gentium usu probatum, potest illam per duas notiones resolvere et exponere quibus clarius totum percipiat concretum et id quod in obliquo significabat tanquam habitum, sed confuse tamen et indistincte a subiecto se habente iam seorsim et abstracte propria notione designet nomenque illi proprium aut inveniatur aut inventum attribuat: quid enim facilius homini habenti iam seorsim, et abstracte propria notione designet, nomenque illi proprium aut inveniatur, aut inventum attribuat: quid enim facilius homini habenti notionem simplicem albi, quam dicere, *Album est, quod habet albedinem qua ipsum denominat, et reddit album*: seu si nunquam audivit illam vocem *albedo* [...] licere poterit, *Album est, quod habet id a quo denominatur et constituitur album*: et huic ignoranti vocem *albedo*, recte eam exponeres, dicendo, *albedo est, quam quis habens, est albus per ipsam*”.

<sup>29</sup> La doctrina de la reflexión virtual es una influencia directa de Suárez en el pensamiento de Pérez. A menudo se distingue de la reflexión formal, que consiste en una reflexión directa del acto sobre sí mismo (*OP II IV.7.2.1: 285a*). Pérez se refiere también a sus fuentes escolásticas, como Alberto Magno y Tomás de Aquino –aunque la expresión “*reflexio virtualis*” no parece rastreable en la escolástica medieval. Sobre las raíces agustinianas, medievales y suarezianas de la reflexión virtual de Pérez, véase Soliani, 2018: 46-59. Sobre el concepto de reflexión virtual en la Escolástica del siglo XVII, véase Knebel, 2016: 57-88. Según este autor, Pérez fue una figura clave, que coordinó dos concepciones diferentes de la reflexión virtual. La primera está presente en el teólogo jesuita Francesco Amico (1578-1651), que describe la reflexión virtual como una serie de infinitas cogniciones reflexivas (*De Deo* 12.9: 192b). La segunda concepción se remonta al teólogo agustino Gil Fonseca, que defiende una dimensión prerreflexiva del acto de aprehensión (*Disp. de Beat. VI.9.6.9: 579b*). La originalidad de la reflexión virtual de Pérez consiste en una aplicación más extendida de este concepto a todos los actos intencionales.

a la doctrina de la intencionalidad de Auréolo. El punto de vista de Pérez sobre la correlación entre el acto y la cosa como conocida puede expresarse de la siguiente manera: por una parte, el objeto no puede ser conocido sin una referencia, aunque indirecta, al acto intencional y, por otra, una reflexión sobre el acto intencional siempre implica una referencia al objeto intencional (*OP II IV.7.7.1.11: 283a*).

Pérez considera la reflexión virtual como una enseñanza implícita incluida en *De anima* II.4.415a 14-23. Aquí, Aristóteles argumenta que los actos intencionales pertenecientes a una potencia del alma solo pueden ser conocidos a través de sus objetos propios. De hecho, interpreta esta enseñanza aristotélica a través de la relación abstracto-concreto brevemente presentada más arriba. Considerando el caso del acto de cognición, Pérez afirma que lo concreto objetivo es lo mejor conocido (*notissimum*) por nosotros. Cuando el intelecto capta este concreto, también conoce el acto intencional –es decir, lo abstracto–, que constituye el objeto como objeto conocido (*OP II IV.7.1.12: 283a*).

Según Pérez, la reflexión virtual permite también distinguir los distintos modos de conocer (*modum cognoscendi*) que caracterizan a una ciencia determinada (*OP II IV.3.1.18: 222b*). De hecho, la teoría de la reflexión virtual de Pérez también se cruza con la doctrina aristotélica, que asigna un objeto más formal (*obiectum formalissimum*) a cada potencia intencional, con el fin de especificar y distinguir una potencia de otra (*OP II IV.3.6.1.13: 283a*). El objeto más formal de una potencia intencional es el aspecto más general que es común a todo objeto singular y al que puede apuntar una determinada potencia intencional. Según Pérez, incluso el objeto más formal de una potencia intencional está constituido por el acto de la potencia misma, tomado de un modo general y llamado *ratio formalissima sub qua*. Por ejemplo, el objeto más formal del acto de ver es distinto de cualquier otro objeto formal perteneciente a cualquier otra potencia intencional. Ahora bien, el objeto intencional está constituido por el acto de ver mismo y, al mismo tiempo, especifica su potencia intencional correspondiente y permite distinguir una potencia de otra. El objeto más formal del acto de ver es un concreto constituido por una entidad abstracta, que es el acto mismo y se denomina *ratio formalissima sub qua obiectiva*. En consecuencia, una *ratio obiectiva* que constituye un objeto intencional –*formalissima sub qua* o no– no es un objeto, sino el acto intencional mismo (*OP II IV.3.6.1.13: 283a*). Esta doctrina parece claramente un intento de armonizar a Aristóteles con Auréolo. En efecto, a diferencia de Pérez, Auréolo no acepta la afirmación de Aristóteles de que las potencias del alma pueden distinguirse gracias a los objetos captados por sus actos. Según Auréolo, las potencias difieren en virtud del modo en que captan sus objetos, es decir, gracias al modo en que los objetos aparecen (*modus apparendi*). En efecto, sostiene que lo que puede ser captado por los sentidos también puede serlo por la imaginación y el intelecto. La misma observación vale para los objetos de la imaginación, que también pueden ser captados por el intelecto (*SPS-e 35.1.1: 8.382-385*).<sup>30</sup> Por el contrario, en opinión de Pérez, el modo de aparecer, es decir, el acto intencional, es un componente esencial del objeto conocido y, por tanto, las afirmaciones de Aristóteles y Auréolo no son realmente opuestas.

Según Pérez, además del acto intencional tomado en sentido amplio, también las potencias del alma, las disposiciones (*habitus*) y las especies inteligibles pueden ser llamadas *rationes formalissimae sub quibus*, porque pueden denominar un objeto y, por tanto, participar de la naturaleza formal propia del acto intencional. Más detalladamente, la potencia cognoscitiva, la disposición científica y las especies inteligibles son, como el acto de cognición, *rationes* que pueden igualmente asignar denominaciones pertenecientes al género “cognoscible” (*cognoscibilis*). Cuando un objeto es denominado extrínsecamente por estas *rationes*, puede ser llamado también “lo más formal”

<sup>30</sup> Véase también Petrus Aureolus, *SPS Prooem.2.3: 204.104*. Sobre este tema, véase Lička, 2016: 52.

(*formalissimum*), pero no en sentido absoluto (*non absolute*). En efecto, según Pérez, solo el concreto objetivo compuesto por el objeto más formal y el acto intencional debe ser considerado como el objeto más formal en sentido propio (*OPIIV.7.1.14: 283a-b*).

### 1.2. Las dos caras de la cognición

El acto de cognición tiene la misma estructura connotativa que la de cualquier otro acto intencional. Según Pérez, su *ratio formalissima sub qua obiectiva* –es decir, como se ha visto, el acto cognoscitivo en sí–, puede llamarse, con el vocabulario de Auréolo, “el ser aparente” (*esse apparens*), o también “el ser de lo cognoscible” (*esse cogniti*). En su *Comentario a las Sentencias*, Auréolo escribe que la razón formal de “entender” (*intelligere*), o “conocer” (*cognoscere*), tomada en sentido universal, no es sino “tener algo presente al intelecto de modo aparente (*per modum apparentis*)”.<sup>31</sup> Según Auréolo y Pérez, el ser aparente de lo cognoscible es un ser lógico y completamente inmaterial, que Silvestro Mauro –alumno de Pérez en el *Collegio Romano*– concebirá como resultado del grado más elevado de abstracción (Doyle, 2013: 181). Al igual que Auréolo, Pérez también afirma que el sujeto cognoscente da al objeto cognoscible “el ser intencional” (*esse intentionale*) (*OPII.2.22: 5a*).<sup>32</sup> Sin embargo, debería notarse que “el ser de lo cognoscible”, es decir, “ser aparente”, no es siempre sinónimo del sintagma escolástico más común “el ser cognoscible” (*esse cognitum*). Pérez parece emplear dos significados diferentes de *esse cognitum*, que probablemente se remontan a Suárez. Primero, “ser cognoscible” puede significar “lo que está intencionalmente presente” (*OPII.1.7.87: 223a*) como resultado de una denominación extrínseca recibida por el acto de cognición. En segundo lugar, “ser cognoscible” puede ser tomado como el ser que una cosa tiene, en tanto que es cognoscible.<sup>33</sup> “El ser cognoscible” y “el ser de lo cognoscible” parecen ser sinónimos solo según el segundo significado. En este sentido, según Pérez, son también sinónimos de “ser aparente”. Puesto que, según Auréolo y Pérez, este ser es solo un ser lógico debido a una denominación y connotación extrínsecas, lo que pertenece al ser aparente no representa otro campo del ser, sino el mismo ser de las cosas extramentales, en tanto que son cognoscibles, es decir, aparecen.

En opinión de Pérez, “el ser de lo cognoscible” parece ser como un género que incluye todo objeto cognoscible y está especificado por varias maneras de conocer, con sus objetos formales específicos. Más en detalle, Pérez establece las siguientes distinciones –claramente enraizadas en la tradición aristotélica y medieval– entre diferentes actos de cognición, que son: (1) “aprehensión simple” (*apprehension simplex*), subdividida en (1a) “cognición intuitiva” (*cognitio intuitiva*) y (1b) “cognición quidditativa” (*cognitio quidditativa*); y (2) “juicio” (*cognitio assensiva seu iudicativa*). El objeto formal de la cognición intuitiva es siempre algo físicamente visto, mientras que el objeto formal de la cognición quidditativa es algo claramente conocido en su propia esencia, independientemente de la existencia real del objeto (*OPIIV.7.6.45: 236a*). La cognición intuitiva se hace posible por la presencia física, que depende de la durabilidad (*duratio*) en el tiempo de la cosa extramental. En resumen, un acto de cognición intuitiva hace que la presencia física de la cosa sea similar a su presencia intencional en el intelecto (*OPII, IV.3.11.7: 256a; OPI, IV.4.4.47: 340a*). En este punto, Pérez discrepa de Escoto y Ockham. Argumenta que solo el acto de sensación puede “ver intuitivamente sus objetos [...], mientras que el intelecto creado no puede ver intuitivamente sus objetos individuales e inteligibles”.<sup>34</sup> Por el contrario, la cognición quidditativa

31 Petrus Aureolus, *SPS-e* 35.1.1.1: 7.332-333: “apparet quod non est plus de formali ratione ipsius intelligere, aut cognoscere in universali, nisi habere aliquid praesens per modum apparentis”. Véase también Friedmann, 2015: 146.

32 Un sinónimo de *esse cogniti* es *esse apparenti* (*SPS-e* 35.1.1: 8.379-381; 12.588-589 y 13.654-656). Como veremos más adelante, en los escritos de Pérez podemos encontrar también el sintagma *esse intellecti*.

33 Para esta distinción en Suárez, véase Doyle, 2013: 25. Sobre las diferentes interpretaciones de Suárez del *esse cognitum* en referencia a su marco metafísico, véase Salas, 2022: 66-68.

34 Pérez, *Tractatus de Deo trino et uno* II.2.7: ff. 194-195: “Sensus potest videre intuitive singula sua obiecta [...], et tamen non

es la aprehensión más perfecta: no se requiere la presencia física o existencia real del objeto a menos que este objeto sea Dios, cuya esencia coincide con su existencia (*OP II IV.3.9.45: 253a*). Finalmente, el juicio es la forma más perfecta de cognición y su objeto formal es algo conocido de varias maneras: (1) a través de un acto de asentimiento; (2) como causa del asentimiento; (3) gracias a una afluencia inmediata del objeto del asentimiento; o finalmente (4) a través de un discurso, al menos virtual (*OP II IV.3.6.46: 238*). Pérez afirma que el acto de juzgar es una “locución” (*locutio*) y el único acto de cognición en sentido propio. La aprehensión, en efecto, debe entenderse como materia de un juicio.

Se trata de una especie de jerarquía cognitiva que incluye todo tipo de acto cognitivo humano; pero, desde un punto de vista psicológico, ¿qué significa “conocer” o “comprender”? Los escolásticos medievales y de principios de la Edad Moderna solían discutir muchos aspectos de la cognición humana dentro de tratados dedicados a dogmas teológicos, como la naturaleza trinitaria de Dios (*OP I IV.3.36: 312b*) o la visión beatífica en el cielo. A este respecto, Pérez no hace ninguna excepción. Sin embargo, al principio de su carrera, escribió también un curso sobre *De anima*, desgraciadamente perdido hasta ahora. No obstante, los tratados teológicos de Pérez incluyen muchas observaciones y digresiones sobre algunas cuestiones gnoseológicas y, a través de ellas, podemos hacernos una idea de su compleja teoría de la cognición. En su curso *De scientia Dei*, Pérez afirma que el sujeto cognoscente (*intelligens*), mediante la cognición, “hace”, “dice”, “forma” y “produce realmente” un “verbo mental” (*verbum*).<sup>35</sup> Esta definición se refiere en primer lugar a la generación del Verbo divino por Dios Padre y, por analogía, con la cognición humana –aunque, en este segundo caso, Pérez admite una “relación verdadera y real” entre el cognoscente creado y el objeto cognoscible.<sup>36</sup> Por el contrario, una relación real entre el intelecto divino y su objeto es imposible. En efecto, el objeto conocido solo podría ser una criatura o Dios mismo. Pérez argumenta que la opinión teológica común excluye la posibilidad de una relación real entre Dios y sus criaturas, pues de lo contrario el primero dependería de la existencia de las segundas. Además, hay que evitar la segunda posibilidad, también porque Dios no puede tener una relación real consigo mismo.<sup>37</sup>

Pérez precisa también su definición de “entender”:

Intelligere esse habere virtualiter formam qua obiectum reddatur intellectum. Obiectum autem reddi intellectum est produci in esse repraesentato per productionem formae repraesentantis aut saltem per productionem reale praedicati identificati cum ipsa forma repraesentante. (*OP I VI.3.3.45: 488b*)

“Entender” significa poseer virtualmente una forma por la que se hace comprender un objeto. Hacer comprender un objeto significa producirlo realmente en un ser representativo mediante una producción de una forma representativa o, al menos, mediante

potest intellectus creatus videre intuitive singula sua obiecta intelligibilia”. Véase también Pérez, *OP II.2.111: 43a*. A diferencia de Escoto, Pérez niega la posibilidad de una intuición natural de Dios (Duns Scotus, *Rep. Par. Prologus 3.2: 225*). Un análisis en profundidad de esta discusión medieval y de su renacimiento escolástico a principios de la Edad Moderna puede encontrarse en Scribano, 2006: 68-118. Véase también Ockham, *Ord. I.3.6: 492 y 494*.

<sup>35</sup> Pérez, *DSD I.2.9: f. 5v*: “De ratione intelligentis est, ut per cognitionem, qua intelligit, formet verbum. Formatio autem verbi est dictio et productio realis verbi”. También, Pérez, *OP I.2.9: 111b*. Sobre esta definición véase también Pérez, *DSD I.7.106: f. 33r*; *OP I.7.106: 127b y VI.3.3.45: 488b*. A diferencia de la versión publicada del *De scientia Dei* (véase *OP I II*), repleta de errores, la versión manuscrita es digna de confianza.

<sup>36</sup> Pérez, *De scientia Dei I.2.11: f. 6v*: “Tertia difficultas est obiecti intellecti ad intelligentem et intelligentis ad obiectum intellectum esse veram et realem relationem. At fieri non potest Deum referri relatione reali ad obiectum intellectum”. Véase también Pérez, *OP II.2.11: 111b-112a*. La aplicación por Auréolo de conceptos psicológicos a la explicación del dogma trinitario ya ha sido estudiada por Friedman, 1997.

<sup>37</sup> Pérez, *De scientia Dei I.2.11: f. 6v*: “Nam vel illud est creatura et communior veriorque Theologorum sententia docet Deum ad creaturam non referri relatione reali, vel obiectum intellectum est ipse Deus et ratio ipsa naturalis evidentissime docet eiusdem ad se ipsum nullam esse relationem realem”. Véase también Pérez, *OP II.2.11: 111b-112a*.

una producción real de un predicado identificado con la misma forma representativa.  
(*OP I VI.3.3.45: 488b*)

Siguiendo de nuevo el vocabulario de Auréolo, Pérez aclara que constituir el objeto en el “ser del entendido” (*esse intellecti*) significa hacerlo activamente presente, o darle un ser “aparente”, “visible” o “visto”, es decir, un “ser inteligible” (*esse intelligibile*). Al igual que la teoría de la cognición de Auréolo, la doctrina péreziana implica que el acto de cognición consta de dos aspectos diferentes: (1) un lado activo y subjetivo, es decir, el acto en sí mismo coincidente con la naturaleza inteligente del sujeto, y (2) uno pasivo y objetivo (*cognitio obiectiva* y *quasi passiva*), es decir, un verbo mental. Pérez la llama “cognición en el ser producido” (*cognitio in esse producta*), por la que la cosa extramental recibe varias denominaciones, como “cognoscible”, o “conocida” (*ibid.*).<sup>38</sup>

A diferencia del acto de cognición divino, que es absoluto y coincide con Dios mismo, el intelecto humano produce realmente un acto de cognición distinto (*OP I VI.3.3.46: 488b*). El acto de cognición es considerado como una forma o cualidad accidental y representativa, que relaciona activamente al cognoscente y al objeto conocido. Este poder representacional de la cognición manifiesta la vitalidad immanente e intrínseca de la naturaleza inteligente.<sup>39</sup> Sin embargo, en este punto, el pensamiento de Pérez podría parecer incoherente. Sostiene la identidad entre la naturaleza inteligente y su acto, pero otras veces distingue la primera y el segundo. En realidad, deberíamos distinguir dos niveles distintos dentro de la doctrina de Pérez. En primer lugar, durante el proceso cognoscitivo, el cognoscente y su acto cognoscitivo no pueden separarse y son una misma entidad. Sin embargo, el acto de cognición tiene su fuente en el cognoscente humano y, por tanto, es ontológicamente diferente de la naturaleza inteligente —como un accidente es diferente de una sustancia. Pérez llama “cognición formal” (*formalis cognitio* o *formalis intellectio*) al acto de conocer —es decir, a la forma representativa o denominativa—, identificándolo con el predicado “ser producido en el ser representado” asignado al objeto-como-conocido. Por el contrario, el objeto conocido se llama *cognitio obiectiva* (*ibid.*). Esta distinción recuerda claramente en su sentido propio la distinción de Auréolo entre *conceptus obiectalis* (u *obiectivus*) y *conceptus formalis*. El primero no es más que la cosa, en cuanto que aparece objetivamente gracias a un acto cognoscitivo, que es su correspondiente concepto formal (*SPS-e 27.2.2: 20.740-742*; véase también Petrus Aureolus, *In Sent. II.9.2: 109a*).<sup>40</sup> Hay que evitar claramente una interpretación representacionista tanto del sintagma *esse repraesentati* de Pérez como del de Auréolo. En efecto, Pérez emplea el término “representado” como sinónimo de “aparente”, “visto”, “inteligible”, “cognoscible”, etc., al igual que según la teoría de Auréolo. La representación intencional de una cosa extramental no es, en efecto, más que la cosa misma en la medida en que está intencionalmente presente y aparece al intelecto del cognoscente.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Véase también Pérez, *De scientia Dei* I.7.94: f. 29r: “Quaero igitur a te, quo sensu verum sit verbum pertinere ad genus cognitionis atque cognitionem essentialem in eadem linea et genere cognitionis contrahere, nisi dicamus verbum esse ipsam cognitionem obiectivam et quasi passivam seu cognitionem in esse producta a qua obiectum denominatur intellectum et constitutum in esse apparentis et conspicui et praesentis intellectui divino terminantisque obiective habitudinem intelligentis?” Aquí se hace hincapié en el intelecto divino, pero el marco conceptual es el mismo también para un intelecto humano. Véase también, Pérez, *OP I I.7.95: 125b*. Sobre la “concepción pasiva”, por ejemplo, Petrus Aureolus, *SPS 23*: “obiectiva conceptio passive dicta non respicit rem per modum substrati, immo res quae concipitur est aliquid sui et immiscetur indistinguibilter sibi. Unde conceptio rosae idem est quod rosa, et conceptus animalis idem quod animal. Iste nimirum conceptus claudit indistinguibilter realitates omnium particularium animalium et quendam modum essendi, qui est intentionalis, qui non est aliud quam passiva conceptio” (ed. Perler 1994b: 248).

<sup>39</sup> Pérez, *De scientia Dei* I.7.106: f. 33r: “Sicut etiam in intelligente creato forma est ipsa qualitas repraesentativa et tamen includit actionem tanquam habitudinem ratione cuius intelligens illam habet formam non mere passive, sed immanenter et vitaliter, atque ab intrinseco”. Véase también Pérez, *OP I I.7.106: 127b*. Escoto fue probablemente el primer pensador medieval que consideró el acto humano de cognición como una cualidad accidental inherente al intelecto humano (Duns Scotus, *Ord. I.3.3.2: 537.320-321*).

<sup>40</sup> Sobre este tema, véase Forlivesi, 2002: 11-12. El *Comentario* de Auréolo a las *Sentencias* está parcialmente editado de forma provisional por Chris Schabel y Russell Friedam.

<sup>41</sup> La interpretación representacionista de la teoría de la cognición y la percepción de Auréolo ha sido criticada reciente-

## 2. Pérez y Auréolo sobre la identidad intencional

Al abordar la cuestión de la generación del Verbo Divino en su tratado *De Sacrosancta Trinitate*, Pérez afirma que, para Auréolo, existiría una distinción “del lado de la cosa” (*a parte rei*), situada en el intelecto humano, entre la cognición formal y la objetiva (*OP I VI.3.3.47: 489a*). Pérez se refiere genéricamente a algunos fragmentos (*passim*) pertenecientes al Libro 1 del *Comentario a las Sentencias*. Sin embargo, apoya su interpretación señalando que Auréolo llama “ser de razón” (*ens rationis*) a la cognición pasiva –es decir, al ser cognoscible o a la cognición objetiva–, y la considera del lado del objeto. De hecho, Auréolo considera el ser aparente de una cosa como un ser “disminuido y metafórico” (*diminute et metaphorice*), mientras que asigna el ser real (*esse simpliciter*) a la cosa extramental.<sup>42</sup> Pérez señala también que el ser aparente de Auréolo aparece siempre junto con el objeto conocido, aunque gracias a un tipo imperfecto de “identidad intencional”, también llamada “identidad de indistinción” (*OP I VI.3.3.47: 489a*).<sup>43</sup> La identidad intencional es una consecuencia de la identidad entre el ser de razón y la cognición pasiva como tal, a saber, lo que Auréolo llama también el “ser producido en el ser aparente”. Este ser de razón (o cognición pasiva) necesita siempre ser determinado por un objeto específico, sin el cual no puede aparecer, y viceversa (*ibid.*). Esta interpretación merece una comparación con los textos de Auréolo. En su *Comentario a las Sentencias*, Auréolo escribió:

Conceptus rosae, licet non sit purum concipi, immo cum hoc est rosa, resolvi tamen non potest in realitatem rosae et ipsum concipi tamquam in duo, immo conceptus rosae obicitur tamquam quid simplicissimum, et impossibile separari in duo. Et eodem modo Verbum in divinis, quod includit concipi seu generari passive et cum hoc divinam essentiam, resolvi non potest per aliquem intellectum in generari et essentiam, immo est quid simplicissimum propter unitatem indistinctionis omnimodae, quae tanta est realiter in conceptu divino, quanta est intentionaliter in conceptu rosae ab intellectu nostro formato. (*SPS-e 9.1: 11.481-488*)

El concepto de la rosa, aunque no es meramente concebido –o, mejor dicho, es la rosa con este [“ser concebido”]– en efecto, no puede dividirse en la realidad de la rosa y el ser concebido, como si fueran dos [ítems diferentes]. Al contrario, el concepto de la rosa se ofrece como algo extremadamente simple e imposible de ser separado en dos [elementos]. Del mismo modo, el Verbo Divino –que incluye el ser concebido o el ser pasivamente generado y, con este, la esencia divina–, no puede ser subdividido por medio del intelecto en la esencia divina y el ser generado. Por el contrario, [el Verbo] es algo extremadamente simple, debido a la unidad de indistinción en todos los aspectos, tanto realmente en el concepto divino como intencionalmente en la rosa como concepto formado por nuestro intelecto. (*SPS-e 9.1: 11.481-488*)

mente por Lička, 2016: 58. La misma opinión sobre el acto de cognición de Auréolo puede encontrarse en Vanni Rovighi, 2007 (1ra ed. 1963): 95-96; 1960a: 673-680; 1960b: 47-65 y 2006 (1ra ed. 1978): 145-146; Grassi, 2005 y Adriaenssen, 2014: 67-97. Por el contrario, Faustino Prezioso, como es bien sabido, interpreta la teoría del *esse apparens* de Auréolo como precursora del fenomenalismo moderno y del *phaenomenon* kantiano. Véase, por ejemplo, Prezioso, 1950: 15-43. Véase también 1972: 265-329 y 1976: 318-321. Según Prezioso, el aspecto más problemático en relación con el pensamiento de Auréolo es la posibilidad de una cognición intuitiva de un inexistente, que allana el camino al fenomenalismo moderno de Descartes, Berkeley y Hume (Prezioso, 1976: 321). Sofía Vanni Rovighi criticó esta interpretación. Por un lado, considera a Auréolo como precursor de la fenomenología husserliana. Por otro lado, considera que la teoría de la percepción de Auréolo está afectada por algunos problemas causados principalmente por la falta de un conocimiento científico actualizado. Hay que señalar que este interés por los orígenes medievales del fenomenalismo moderno temprano floreció en Italia gracias a algunos filósofos importantes, que operan en la Università Cattolica di Milano, como, entre otros, Amato Masnovo (1880-1955), Francesco Olgiati (1886-1962), Giuseppe Zamboni (1875-1950), Carlo Giacon (1900-1984), Gustavo Bontadini (1903-1990), y también Vanni Rovighi (1908-1990). El punto de partida de este debate sobre el significado del fenomenalismo se encuentra en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 32.4 (1940).

42 En Perler, 1994a: 84-87 puede encontrarse un debate instructivo sobre este punto.

43 Pérez se refiere probablemente a Petrus Aureolus, *SPS-e 9.1: 11.513-517*. Auréolo se refiere a Averroes, *Met. Com. et Ep. IX.7: f. 231vb*: “Entia quae non sunt extra animam, non dicuntur esse simpliciter, sed dicuntur esse in anima cogitativa”; Aristóteles, *Met. VII.4.1030a25*.

Según Auréolo, la cosa concebida y la cosa extramental no son dos cosas separables. El concepto de cosa es “simple”. En otras palabras, la cosa en cuanto concebida y la cosa extramental son la misma cosa, gracias a un tipo particular de unidad intencional, llamada por Auréolo “unidad de indistinción en todos los aspectos”. Pérez acepta explícitamente esta teoría y, como se ha visto más arriba, muchos otros aspectos del relato de Auréolo sobre la intencionalidad. También admite la presencia de un elemento objetivo en la cognición humana y recuerda que, según Auréolo, el “ser concebido” es solo el objeto propio de la lógica. En efecto, se trata de un ser de razón producido por el intelecto humano. Sin embargo, también podemos observar que, mientras Pérez utiliza el término *identitas indistinctionis*, Auréolo se refiere a *unitas indistinctionis*. Esta diferencia podría servir para identificar el punto de partida de la revisión que Pérez hace de la doctrina de Auréolo. El término “unidad” *prima facie* no significa “identidad”. Aunque Auréolo subraye la unidad intencional e inmediata entre el ser aparente de una cosa y la cosa extramental, al hacerlo se ve obligado a introducir una distinción conceptual entre el ser aparente y el ser real de la cosa extramental. Intenta preservar la realidad de la cosa extramental y su independencia del acto de cognición, pero al mismo tiempo afirma que nuestros actos de cognición están dirigidos a cosas reales, no a algo diferente producido por nuestro intelecto (*SPS* 3.14.1: 713). Según Pérez, este punto de vista debe ser revisado y mejorado. Su primera afirmación radical es que el elemento objetivo de la cognición no es otra cosa que el acto mismo de la cognición. Esta conclusión es coherente con la doctrina de Pérez que combina la connotación y la reflexión virtual. Deberíamos recordar estas dos afirmaciones hechas por Pérez: (1) el objeto cognoscible está siempre constituido por el acto de cognición, y (2) todo acto de cognición reflexiona virtualmente sobre sí mismo. Esto significa que el lado formal de la cognición no puede distinguirse ni según una distinción real ni según una distinción de la razón del lado objetivo (*OPIVI*.3.3.45: 489a). Desde esta perspectiva, el primero y el segundo parecen ser más que dos elementos conceptualmente separables de una unidad intencional que tiene lugar dentro del intelecto del sujeto cognoscente. Por el contrario, Pérez evita toda posible distinción inmediata entre el lado formal y el objetivo de la cognición, para afirmar una identidad intencional más genuina entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

Según la interpretación de Pérez, en la teoría de la cognición de Auréolo el ser aparente de una cosa –es decir, el ser de la razón– y el objeto conocido siempre aparecen juntos y, por tanto, son intencionalmente idénticos, pero no perfecta o supremamente idénticos (*non quidem identitatem summa et perfecta, sed intentionaliter*). Por supuesto, Auréolo afirma a menudo que la cosa extramental y la cosa en tanto que aparece son la misma cosa, pero tienen dos tipos diferentes de ser (*duplex esse*), real e intencional respectivamente (*SPS-e* 9.1.1: 8.339-341; *SPS-e* 27.2.2: 18.638-649). Según Pérez, esta duplicidad corre el riesgo de una duplicación, o repetición entre el ser aparente de una cosa y el ser real de la cosa extramental. Sostiene que la afirmación de Auréolo sobre la unidad intencional entre el ser aparente de la cosa cognoscible y el ser real de la cosa extramental está muy cerca de un caso de identidad de indistinción (*OPIVI*.3.3.47: 489a). Además de “unidad de indistinción”, Auréolo utiliza a menudo el adverbio “indistinguiblemente” (*indistinguibiliter*) para describir el fuerte vínculo, implicado por la cognición, entre el ser aparente y el ser real de una cosa (*SPS-e* 27.2.2: 16.585-590). Esta podría ser una de las razones por las que Pérez interpreta la “unidad de indistinción” como sinónimo de “identidad de indistinción”. Sin embargo, existe también una razón más convincente. En efecto, como se verá más adelante, el propio Auréolo describe la unidad entre el ser aparente y el ser real de una cosa como un caso de identidad de indistinción.

Pérez desea subrayar de manera más radical la identidad entre el ser aparente y el ser real del ser extramental. Su crítica se basa también en la distinción establecida por Auréolo entre “identidad de indistinción” e “identidad de repetición” (*identitas repetitionis*). Pérez encuentra la descripción de estos dos tipos de identidad en los

*Commentaria in primum librum Sententiarum* 1.6 de Auréolo. Aquí, Auréolo se centra en la posibilidad de que los bienaventurados puedan ver la esencia divina conceptualmente (*conceptibiliter*), prescindiendo de las personas trinitarias. La *quaestio* implica la posibilidad de que un intelecto humano capte la esencia de Dios, sin ver las personas divinas, que son esenciales y realmente idénticas a Dios. Además, lo que está en juego aquí se refiere a la posibilidad de introducir algún tipo de distinción en Dios, que es absolutamente simple. Para aclarar algunas dudas, relativas a su defensa de la simplicidad de Dios, Auréolo ilustra las dos identidades mencionadas. Pérez considerará esta distinción independientemente del contexto teológico en el que se sitúe. Según Auréolo, la identidad de repetición se verifica cuando la misma cosa se repite según los casos siguientes (1) mediante el mismo término –por ejemplo, “Sócrates, Sócrates”–; (2) mediante el mismo concepto, pero utilizando un término diferente –por ejemplo, “Marco Tulio”–; y, finalmente, (3) mediante un término y un concepto diferentes –por ejemplo, “Sócrates, ser humano, animal”– (SPS 1.4.6: 99.365). Según Auréolo, la repetición siempre es posible gracias a un ser de razón producido por el intelecto humano. Por ejemplo, el concepto de “ser humano”, en el tercer caso, repite a “Sócrates” significándolo como cognoscible (SPS 1.4.6: 99.364-365), pero expresándolo con un término diferente. Como se ha visto antes, según Auréolo el acto de cognición está compuesto por un ser real –es decir, la cosa extramental– y un ser de razón –es decir, el ser aparente de la cosa-como-conocida–. Por esta misma razón, según Pérez el relato de Auréolo sobre el acto de cognición parece concordar con un caso de identidad de repetición y no de identidad de indistinción. Sin embargo, el propio Auréolo sostiene que la unidad entre el ser aparente de una cosa y su ser extramental es un caso de identidad de indistinción. La intención de Pérez es hacer más consistente la enseñanza de Auréolo, sosteniendo la identidad de indistinción entre el ser aparente y el ser real de la cosa, pero redefiniendo este tipo de identidad.

Según Auréolo, la identidad de indistinción requiere dos naturalezas reales que siempre son indistinguibles, aunque no sean la misma cosa. Por ejemplo, la conformación de una superficie (*lenitas*) es distinta de la superficie misma (*superficies*), aunque el intelecto humano no pueda captarlas distintamente (SPS 1.4.6: 99.364). Este tipo de identidad es una propiedad esencial de ambas naturalezas reales y ninguna de ellas es un ser de razón producido por el intelecto humano (SPS 1.4.6: 99.365).

Auréolo relaciona la identidad de repetición y la identidad de indistinción respectivamente con los dos primeros tipos de predicación *per se* (*modi dicendi per se*). Más en general, señala que toda predicación *per se* implica un cierto tipo de identidad entre el sujeto y el predicado (SPS 2.3.4.11: 90.597). Según el primer tipo de predicación *per se*, un predicado A se asigna a un sujeto B, porque A expresa una propiedad perteneciente a la esencia de B. Por ejemplo, el predicado “ser humano” repite “Sócrates”, porque expresa una propiedad intrínsecamente perteneciente a Sócrates. Además, al menos uno de los dos elementos que componen la identidad de repetición y, por tanto, el primer tipo de predicación *per se*, está unido al otro por un acto intelectual. Sin embargo, según el primer tipo de predicación *per se*, cuando el sujeto de una predicación es una sustancia primaria, lo que se predica es intrínseco a la sustancia. Esta, en cuanto es un ser individual, no es producida por el intelecto humano y, por tanto, está fuera de él. En efecto, como afirmó Auréolo, en el intelecto solo existen sustancias secundarias, es decir, géneros y especies (SPS 2.3.4.11: 90.597).

En cambio, el segundo tipo de predicación *per se* requiere tanto una identidad real como una intelectual por parte de uno de los dos elementos que componen la identidad –por ejemplo, una propiedad perteneciente a un sujeto. Podemos aclarar este tipo de predicación con el siguiente ejemplo. El concepto que expresa la igualdad entre tres ángulos de un triángulo y dos ángulos rectos –en adelante, C1– no puede existir y ser

conocido sin el concepto de “triángulo” –en adelante, C<sub>2</sub>. Por consiguiente, del lado de la propiedad expresada por C<sub>1</sub>, existe una identidad real e intelectual de indistinción entre C<sub>1</sub> y C<sub>2</sub>. Por el contrario, existe una distinción real e intelectual entre C<sub>2</sub> y C<sub>1</sub> por el lado del sujeto “triángulo”, porque podemos captar C<sub>2</sub> sin concebir C<sub>1</sub>. En resumen, podemos conocer C<sub>2</sub> sin C<sub>1</sub>, pero no viceversa (SPS 2.3.4.11: 90.597-598). Esto no significa que la propiedad expresada por C<sub>1</sub> no sea una propiedad esencial del triángulo, sino solo que puede obtenerse mediante una demostración, o al menos no es inmediatamente evidente. Si consideramos una propiedad esencial de un sujeto, la identidad de indistinción es necesaria e inmediata, mientras que si nos fijamos en el sujeto, la identidad de indistinción es necesaria, pero de manera mediata. En otras palabras, no podemos pensar inmediatamente en un triángulo y al mismo tiempo pensar que la suma de sus ángulos internos debe ser igual a la suma de dos ángulos rectos. Por el contrario, pensar en la suma de tres ángulos internos pertenecientes a un triángulo requiere pensar inmediata y necesariamente en un triángulo.

Para apoyar su afirmación, Auréolo cita también el Libro III del *De anima* y recuerda la teoría de Aristóteles sobre la aprehensión de los indivisibles (ἀδιαίρετων νόησις) o *apprehensio simplex* (CPS 33.3: 739b).<sup>44</sup> Sostiene que la identidad entre los dos conceptos que constituyen esta aprehensión no puede ser “de repetición”, introduciendo también la tercera diferencia principal entre los dos tipos de identidad. Los dos elementos que componen la identidad de repetición son siempre significados directamente (*in recto*) por el intelecto, aunque denotados por términos diferentes (*voces*). Una comparación entre estos dos elementos –por ejemplo, A y B– solo podría ser posible mediante un acto de negación, diciendo que A no es B y viceversa (CPS 33.3: 739b-740a). Por el contrario, la realidad de una cosa cognoscible y la realidad de su ser cognoscible son idénticas para la indistinción porque significan respectivamente directa (o *in recto*) e indirectamente (o *in obliquo*) (CPS 33.3: 740 a). Auréolo enfatiza que la identidad de indistinción se caracteriza por dos lados real y conceptualmente correlativos, no separables, de una misma entidad. Solo un acto reflexivo del intelecto puede separar y captar lo que es inmediatamente indistinto, a saber, la cosa extramental y la cosa-como-conocida (CPS 33.3: 740b).

Esta descripción de la identidad de indistinción es evitada por Pérez. En efecto, según él, la identidad de indistinción es posible entre dos realidades realmente existentes que son mutuamente idénticas, una de las cuales tiene siempre un ser indeterminado (*esse interminatum*) y carece de unidad propia. Como la materia primaria, que no puede ser conocida sin la relación con una forma sustancial, o también como un accidente que solo puede ser conocido refiriéndose a una sustancia, la realidad indeterminada solo puede ser captada por un acto de conocimiento si está unida a la otra realidad (OPIVI.2. 2: 49: 449b). Centrándonos en la identidad de indistinción que caracteriza al acto de cognición, podemos observar que el ser aparente desempeña el papel de una realidad indeterminada. Como se ha visto anteriormente, esta realidad indeterminada también fue llamada *ratio formalissima sub qua obiectiva*. Constituye todo acto de cognición, pero solo es captable por el intelecto humano cuando se relaciona con un ente determinado. Según la doctrina de Pérez, el ser aparente puede aplicarse a cualquier contenido inteligible y puede ser participado por cualquier naturaleza inteligente –Dios, ángeles y seres humanos– aunque, por su propia naturaleza, es indeterminado y universal. Podemos considerar el ser aparente como una propiedad trascendental del ser *qua* ser. Representa al ser en tanto que puede aparecer a cualquier naturaleza inteligente. No podemos profundizar más en este aspecto del pensamiento de Pérez, pero en su tratado *De visione Dei*, Pérez utiliza el término “forma de intelección” (*forma intellectionis*) como sinónimo de ser aparente,

<sup>44</sup> Véase Aristóteles, *De anima* III.6.430a 26-28.

describiendo este punto en profundidad y extendiendo significativamente la doctrina de Auréolo a un ámbito metafísico.<sup>45</sup>

### 3. Conclusión

La teoría de la cognición de Pérez es claramente deudora de la enseñanza de Auréolo sobre el ser aparente. Como Auréolo, Pérez identifica el acto de cognición con la especie inteligible, emplea la herramienta lógica de la connotación para describir el acto cognoscitivo, y sostiene la identidad intencional entre el ser aparente de una cosa-como-conocida y el ser real de la misma cosa fuera del alma. Pérez utiliza a menudo las mismas expresiones lingüísticas que Auréolo. Tanto Pérez como Auréolo fundamentan su teoría de la identidad intencional en el *De anima* de Aristóteles. Sin embargo, Pérez subraya una incoherencia que afecta a la enseñanza de Auréolo sobre la identidad intencional. Revisa la teoría de Auréolo, añadiendo la doctrina suareziana del reflejo virtual, y redefine la identidad de indistinción, para presentar el ser aparente como una realidad indeterminada que coincide con el acto de cognición como tal. Esta revisión péreziana de la teoría de Auréolo, por un lado, puede considerarse como un caso relevante de un revisionismo más amplio, aplicado por los escolásticos de la temprana modernidad a los pensadores medievales. Por otro, este revisionismo encuentra una aplicación más amplia más allá del campo de la intencionalidad, en la metafísica y la antropología filosófica de Pérez (Soliani, 2018: 81-95; 194-226). En los escritos de Pérez, la llamada “forma de intelección”, es decir, el “ser aparente”, es como una forma platónica que informaba todo intelecto posible –humano, angélico o divino– y confirma la tendencia de Pérez a renovar la filosofía y la teología a través de un paradigma neoplatónico y agustiniano.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Pérez, *De visione Dei* 2.1: c. 229: “forma intellectionis est applicabilis omni obiecto et accomodata ad percipiendam distinctionem rerum, non solum materialiter, sed etiam formaliter ut distinctionem. Haec autem forma est per se cognoscibilis a quolibet habente ipsam abstrahendo ab hoc et illo obiecto, seu comprehendendo omnia” (mismo texto en *OPI*, 149, 50a). Sobre este tema, véase Soliani, 2018: 90-95.

<sup>46</sup> Jacob Schmutz definió el pensamiento de Pérez como el punto de partida de una *révolution néo-augustinienne* dentro de la tradición escolástica moderna temprana. Véase Schmutz, 2003a: 347.

## Bibliografía

### Fuentes

#### *Manuscritos*

- » Antonio Pérez. *Ad quaestionem 14 primae partis S. Thomae disputationum de scientia Dei*. Roma: Archive of the Pontifical Gregorian University. Ms. F.C. 1601rec.
- » Antonio Pérez. *De scientia Dei*. Madrid: Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Ms. 9/3395.
- » Antonio Pérez. *Tractatus de Deo trino et uno R.P. Antonii Pérez*. Firmi, Roma: Archive of the Pontifical Gregorian University. Ms. F.C. 542rec.
- » Antonio Pérez. *Tractatus de existentia et attributis divinis*. Salamanca: Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Ms. 781.

#### *Ediciones*

- » Aegidius a Presentatione (1616). *Disputationes de beatitudine animae et corporis*. Conímbriga: Didacum Gomez de Loureyro.
- » Antonio Pérez (1656). *In primam partem D. Thomae tractatus V. Opus posthumum*. Roma: Barnabo dal Verme.
- » Antonio Pérez (1669). *In secundam et tertiam partem D. Thomae tractatus sex*. Lyon: Laurent Arnaud & Pierre Borde.
- » Aristoteles (1949). *De arte poetica*. Ed. Bywater, I. Oxford: Clarendon Press.
- » Aristoteles (1953). *Metaphysica*. Ed. Ross, W. D. Oxford: Clarendon Press.
- » Aristoteles (1961). *De anima*. Ed. Ross, W. D. Oxford: Clarendon Press.
- » Aristoteles (1966). *Categoriae et Liber de interpretatione*. Ed. Minio-Paluello, L. Oxford: Clarendon Press.
- » Aristoteles (1981). *Analytica Priora et Posteriora*. Ed. Ross, W. D. y Minio-Paluello, L. Oxford: Clarendon Press.
- » Averroes Latinus (1562). *Aristotelis Metaphysicorum libri XIV cum Averrois commentariis et epitome*. Venecia: Apud Iunctas.
- » Bartolomeo Mastri-Bonaventura Belluto (1727). *Disputationes ad mentem Scoti in duodecim Aristotelis Stagiritae Libros Metaphysicorum (pars prior)*. Venecia: Nichola Pezzana.
- » Bartolomeo Mastri-Bonaventura Belluto (1727). *Disputationes ad mentem Scoti in De anima*. Venecia: Nichola Pezzana.
- » Francesco Amico (1650). *Cursus theologicus*. T. I: *De Deo uno et trino*. Amberes: Guilielmum Leestenum.
- » Francisco Suárez (1861), *Disputationes Metaphysicae. Opera omnia vols. XXV-XXVI*. París: Vivés.
- » Guillelmus de Ockham (1970). *Ordinatio (Opera theologica 1-2)*. Ed. Brown, S. y Gàl, G., Nueva York: Ex officina typograpica Collegii S. Bonaventurae.

- » Ioannes Duns Scotus (1954). *Ordinatio (Opera omnia 1-14)*. Ed. Balić, C. et al. Ciudad Vaticana: Typis polyglottis Vaticanis.
- » Ioannes Duns Scotus (2005). *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus: Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*. Innsbruck: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck.
- » Jacobus Zabarella (1617). *De specibus intelligibilibus*. En: Idem. *De rebus naturalibus libri XXX*. Fráncfort del Meno: Haeredum Lazari Zetzneri.
- » Pedro Hurtado de Mendoza (1619). *Disputationes in universam philosophiam a Summulis ad Metaphysicam*. Maguncia: Typis et sumptibus Ioannis Albini.
- » Pedro Hurtado de Mendoza (1624). *Logica*. En: Idem. *Universa Philosophia (Nova editio)*. Lyon: Sumptibus Ludovici Prost Haeredis Roville.
- » Petrus Aureolus (1596). *Commentaria in primum librum Sententiarum. Pars prima <-secunda>*. Roma: Constanzo Boccadifuoco da Sarnano.
- » Petrus Aureolus (1605). *Commentariorum in secundum, tertium, quartum libros Sententiarum Pars Secunda*. Roma: Ex Typographia Aloysij Zannetti.
- » Petrus Aureolus (1952). *Scriptum super primum Sententiarum*. Ed. Buytaert, E. Nueva York: The Franciscan Institute.
- » Societas Jesu (1600). *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*. Dilinga: Apud Iohannem Mayer.

### Bibliografía complementaria

- » Acquaviva, I. (2019). "Implicazioni ontologiche nella dottrina suareziana del concetto tra *verbum mentis* e *proles mentis*". En: Faraco, C. y Langella, S. *Francisco Suárez 1617-2017. Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte*. Capua: Artetetra edizioni, 17-44.
- » Adriaenssen, H. T. (2014). "Peter John Olivi and Peter Auriol on Conceptual Thought", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2, 67-97.
- » Adsuares Varela, B. (2021). *Antonio Pérez S.I. Su tratado sobre la justicia y el derecho y su proceso*. Tesis de doctorado : Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Derecho. Disponible en : <https://eprints.ucm.es/id/eprint/66252/1/T42684.pdf>.
- » Agostini, I. (2017). *La démonstration de l'existence de Dieu: Les conclusions des cinq voies de Thomas d'Aquin et la preuve a priori*. Turnhout: Brepols. (Descartes et son temps 1).
- » Andersen, C. A. (2016). *Metaphysik im Barockscotismus: Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius. Mit Dokumentation der Metaphysik in der scotistischen Tradition ca. 1620-1750*. Ámsterdam: John Benjamins Publishing Company. (Bochumer Studien zur Philosophie 57).
- » Bartlett, D. A. (1988). *The Evolution of the Philosophical and Theological Elements of the Jesuit Ratio studiorum: An Historical Study, 1540-1599*. Tesis de doctorado: Universidad de San Francisco.
- » Caruso, E. (1979). *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento*. Florencia: La Nuova Italia.
- » Casalini, C. (2019). *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*. Leiden - Boston: Brill.
- » Casalini, C. y Mattei, F. (2016). "Padre Claudio Acquaviva. *Ratio Studiorum* e *libertas opinandi*", *Educazione. Giornale di pedagogia critica* 5.1, 7-26. DOI:10.14668/EDUCAZ\_5102.

- » Casalini, C. y Mattei, F. (2018). "Padre Claudio Acquaviva. La libertà di insegnamento in e oltre la *Ratio Studiorum*". En: *Padre Claudio d'Acquaviva S.J. Preposito Generale della Compagnia di Gesù e il suo tempo. L'Aquila: Deputazione di Storia Patria in Abruzzi*, 165-181.
- » De Libera, A. (1999). "Dénomination et intentions: sur quelques doctrines médiévales (XIIIe-XIVe siècle) de la paronymie et de la connotation", *Historisk-filosofiske meddelelser. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab* 77, 355-376.
- » Doyle, J. P. (2013). *On the Borders on Being and Knowing: Some Late Scholastic Thought on Supertranscendental Being*. Lovaina: Leuven University Press. (Ancient and Medieval Philosophy - Series 1.44).
- » Forlivesi, M. (2002). *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*. Padua: Centro Studi Antoniani.
- » Fornasieri, G. (2021). "Conception, Connotation, and Essential Predication: Peter Auriol's Conceptualism to the Test in *II Sententiarum*, d. 9, q. 2, art. 1", *Analiza Egzystencja* 54, 81-126. DOI: 10.18276/aie.2021.54-03.
- » Fornasieri, G. (2021). "Intelligere formaliter solum connotat aliquid ut apparet. Peter Auriol on the Nature of the Cognitive Act", *Rivista di Storia della Filosofia* 1, 24-49. DOI: 10.3280/SF2021-001002.
- » Friedman, R. (1997). *In principio erat Verbum: The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology, 1250-1325*. Tesis de doctorado: Universidad de Iowa.
- » Friedman, R. (2015). "Act, Species, and Appearance: Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness". En: Klima, G. (ed.). *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*. Nueva York: Fordham University Press, 141-165. DOI: 10.5422/fordham/9780823262748.003.0007.
- » García Sánchez, J. (1999). "Aproximación a la biografía académica de Miguel de Palacio Salazar, catedrático de teología nominal en Salamanca (1550-1555) y canónigo civitatense (1557-1593)". En: Bonilla, J. A. y Barrientos, J. (eds.). *Estudios Históricos Salmantinos. Homenaje al P. Benigno Hernández Montes*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 413-441.
- » Grassi, O. (2005). *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparet nel XIV secolo*. Turín: Marietti.
- » Inauen, A. (1916). "Stellung der Gesellschaft Jesu zur Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas vor 1583", *Zeitschrift für katholische Theologie* 40, 201-37.
- » Julia, D. (1996). "Généalogie de la *Ratio studiorum*". En: Giard, L. y De Vaucelles, L. (eds.). *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*. Grenoble: Jérôme Millon, 115-130.
- » Knebel, S. (1992). "Necessitas moralis ad optimum (III). Naturgesetz und Induktionsproblem in der Jesuitenscholastik während des zweiten Drittels des 17. Jahrhunderts", *Studia Leibnitiana* 24.2, 182-215.
- » Knebel, S. (1993). "Necessitas moralis ad optimum (IV). Repertorium zur Optimismus-diskussion im 17. Jahrhundert", *Studia Leibnitiana* 25.2, 201-208. DOI: 10.2307/40694242.
- » Knebel, S. (1998), "Antonio Pérez (1599-1649) in seinen Beziehungen zur polnischen Jesuitenscholastik", *Forum Philosophicum* 3, 219-223. (Paradeigmata 21). DOI: 10.35765/forphil.1998.0301.12.
- » Knebel, S. (2000). *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*. Hamburg: Felix Meiner.

- » Knebel, S. (2003). "The Renaissance of Statistical Modalities in Early Modern Scholasticism". En: Friedman, R. y Nielsen, L. (eds.). *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*. Dordrecht - Boston - Londres: Kluwer Academic Publishers, 231-251. DOI: 10.1007/978-94-017-0179-2\_11.
- » Knebel, S. (2006). "What about Aureol? Mastri's Contribution to the Theory of the Distinction of Reason". En: Forlivesi, M. *Rem in seipsa cernere. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1703)*. Padua: Il Poligrafo, 415-438.
- » Knebel, S. (2016). "Das Cogito und die Krise des Schulbegriffs der Reflexion", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 63.1, 57-88. DOI: 10.5169/seals-760704.
- » Lička, L. (2016). "Perception and Objective Being: Peter Aureol on Perceptual Acts and their Objects", *American Catholic Philosophical Quarterly* 90.1, 49-76. DOI: 10.5840/acpq20161571.
- » Lilao Francia, Ó. y Castrillo González, C. (eds.) (1997-1999). *Catálogo de Manuscritos de La Biblioteca Universitaria de Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- » Müller, H. J. (1968). *Die Lehre vom verbum mentis in der spanischen Scholastik: Untersuchungen zur historischen Entwicklung und zum Verständnis dieser Lehre bei Toletus, den Conimbricensern und Suarez*. Tesis de doctorado: Universidad de Münster.
- » Pasnau, R. (1997). *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Pellettier, J. E. (2012). *William Ockham on Metaphysics: The Science of Being and God*. Leiden - Boston: Brill.
- » Perler, D. (1994a). "What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects", *Vivarium* 32.1, 72-89.
- » Perler, D. (1994b). "Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality: A Text Edition with Introductory Remarks", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 61, 227-262.
- » Prezioso, F. (1950). "La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di P. Aureolo", *Studi Francescani* 46, 15-43.
- » Prezioso, F. (1972). "Il nominalismo ambiguo di Pietro Aureolo". *Sapienza* 25, 265-329.
- » Prezioso, F. (1976). *Ricerche sulla gnoseologia medievale*. Nápoles: Astrea.
- » Ramelow, T. (1997). *Gott, Freiheit, Weltenwahl: der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Pérez S. J. (1599-1649) und G.W. Leibniz (1646-1716)*. Leiden: Brill.
- » Renemann, M. (2006). "Mastri on *Praecisio obiectiva*". En: Forlivesi, M. *Rem in seipsa cernere. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1703)*. Padua: Il Poligrafo, 399-414.
- » Romano, A. (2000). "Pratiques d'enseignement et orthodoxie intellectuelle en milieu jésuite (deuxième moitié du XVIe siècle)". En: Elm, S., Rebillard, É. y Romano, A. (eds.). *Orthodoxie, christianisme, histoire*. Roma: École française de Rome, 241-260.
- » Salas, V. M. (2014). "Between Thomism and Scotism: Francisco Suárez on the Analogy of Being". En: Salas, V. M. y Fastiggi, R. L. (eds.). *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden - Boston: Brill, 336-362.
- » Salas, V. M. (2022). *Immanent Transcendence: Francisco Suárez's Doctrine of Being*. Lovaina: Leuven University Press.

- » Sander, C. (2019). "Uniformitas et soliditas doctrinae: History, Topics, and Impact of Jesuit Censorship in Philosophy (1550-99)". En: Casalini, C. *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*. Leiden - Boston: Brill, 34-71.
- » Schmutz, J. (2003a). *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767*. Tesis de doctorado: Section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études - Université Libre de Bruxelles.
- » Schmutz, J. (2003b). "Dieu est l'idée: la métaphysique d'Antonio Pérez (1599-1649) entre néo-augustinisme et crypto-spinozisme", *Revue thomiste* 103.3, 495-526.
- » Schmutz, J. (2007). "Hurtado et son double. La querelle des images mentales dans la scolastique moderne". En: Couloubaritsis, L. y Mazzù, A. (eds.). *Questions sur l'intentionnalité*. Bruselas: Ousia, 157-232.
- » Schmutz, J. (2009). "Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne: les *status rerum* selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo", *Quaestio* 9, 61-99. DOI: 10.1484/J.QUAESTIO.1.100698.
- » Scribano, E. (2006). *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*. Roma - Bari: Laterza.
- » Soliani, G. P. (2018). *L'apparire del bene. Metafisica e persona in Antonio Pérez (1599-1649)*. Bari: Edizioni di Pagina.
- » Spruit, L. (1995). *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Leiden: Brill.
- » Tachau, K. (1988). *Vision and Certitude in the Age of Ockham*. Leiden: Brill.
- » Theiner, J. (1970). *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*. Ratisbona: Pustet.
- » Vanni Rovighi, S. (1960a). "L'intenzionalità della conoscenza secondo Pietro Aureolo". En: *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du Premier Congrès International de Philosophie médiévale*. Lovaina - Paris: Nauwelaerts, 673-680.
- » Vanni Rovighi, S. (1960b). "Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità". En: Paci, E. *Omaggio a Husserl*, 47-65.
- » Vanni Rovighi, S. (1978). "L'intenzionalità della conoscenza secondo Pietro Aureolo". En: Idem. *Studi di filosofia medievale*. Milán: Vita e Pensiero: II, 224-257.
- » Vanni Rovighi, S. (2006). *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*. Milán: Vita e Pensiero.
- » Vanni Rovighi, S. (2007). *Filosofia della conoscenza*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

## Webliografía

- » Schmutz, J. (2022). "Radical Revisionism of Medieval Doctrines and Modes of Thought". En: Brinzei, M. et al. *Book of The 15th International Congress of Medieval Philosophy Paris (Aubervilliers, 22-26 August 2022): Radical Thinking in the Middle Ages* ([https://siepm2022paris.com/wp-content/uploads/2022/08/FV-1608-Program-Summeris\\_XVth\\_SIEPM\\_Congres\\_Paris\\_2022-1.pdf](https://siepm2022paris.com/wp-content/uploads/2022/08/FV-1608-Program-Summeris_XVth_SIEPM_Congres_Paris_2022-1.pdf)).
- » Friedman R. L., Schabel, Ch. et al., *The Electronic Scriptum*. <https://www.peterauriol.net/editions/electronicscriptum/contents/>.