

## LA LOGICA - METAFISICA DEL P. JOSE ANGULO, S. J.

### UN ESCOLASTICO DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XVIII EN CORDOBA DEL TUCUMAN

En el año de 1730, la Universidad de Córdoba del Tucumán tenía ya más de un siglo de antigüedad. La escolástica por un lado y el pensamiento de los "modernos" por otro, se habían hecho familiares en la entonces pequeña comunidad que había conocido tanto la docencia de Cristóbal Gómez como el neoplatonismo cristiano de Luis de Tejeda en el siglo anterior. A comienzos del siglo XVIII, la entrada de numerosos libros (como lo atestigua el *Index librorum* de la Librería Grande de la Universidad) acentuó el conocimiento de la filosofía europea pero, al mismo tiempo, ahondó la reflexión sobre los grandes temas de la filosofía tradicional. Y así pasó la docencia espiritual del P. Manuel Querini (que fue rector años más tarde), la docencia teológica de Fabián Hidalgo o la recia metafísica teológica del *De Deo optimo et Maximo* de Bruno Morales, todos los cuales ejercieron larga y profunda influencia en lo que sería más tarde el territorio de la Argentina y buena parte del sud de América Hispana. Colega de los nombrados y madrileño trasladado a la ciudad de Cabrera para enseñar la filosofía, el P. José Angulo dictó cursos entre 1730 y 1732 (según el sistema de la época) y de él poco y nada se sabe, salvo que estuvo años en Córdoba y en Buenos Aires. Era de entendimiento agudo y sólido, bien formado, de acentuada orientación metafísica dentro de la lógica que le tocó enseñar. De él se dispone de un tratado manuscrito de Lógica sumamente útil para poner en evidencia no sólo el nada desdeñable contenido doctrinal de su obra, sino también para mostrar cómo y qué se estudiaba entonces en Córdoba del Tucumán. El libro de Angulo, *Rationalis philosophiae viretum*, que hace pocos años fue fortuitamente encontrado en Cochabamba (Bolivia), nos descubre un notable expositor y meditador del pensamiento lógico y metafísico <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum tot fragantibus decoratum floribus, quot ex libris, disceptationibusque in mentem Aristotelis est compositum, a R. P. Iosepho Angulo meritissimo Philosophiae Professore hoc in Cordubensi Musaeo.* Me audiente Ioanne Emanuele de Acauso mínimo Regalis Collegii de Monte Serrato alumno. Anno Domini, 1730, 278 folios (este códice se conserva en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba). Para su lectura y estudio me he valido de la transcripción

## 1. NATURALEZA DE LA LOGICA

a) *La Lógica como ciencia*

Naturalmente, la "filosofía racional", como le llama Angulo, se mueve en el ámbito de la lógica de la segunda escolástica; es decir, de la lógica *tradicional* que se suele considerar vigente hasta la segunda mitad del siglo pasado, con la aparición del álgebra simbólica de Boole. Pero la verdad es que, pese a la opinión de muchos partidarios de una lógica simbólica imbuida de nominalismo, la lógica clásica no solamente sigue vigente sino que sustenta sólidos sistemas metafísicos. Allí está precisamente la cuestión: Se trata, en la lógica clásica, de la aceptación de la ineludible presencia, implícita o explícita, del problema metafísico, y a la cual muchos consideran como un ilegítimo factor extralógico<sup>2</sup>. Sin entrar a discutir tan discutible opinión que se propone desde una posición que también podría denominarse extralógica, no cabe duda que la lógica enseñada en las Universidades hispánicas entrañaba *explícitamente* un trasfondo metafísico, sobre todo si se tiene en cuenta la influencia decisiva de Francisco Suárez cuya obra contiene preciosos y sutiles aspectos lógicos, como se verá enseguida.

Angulo cita con gran respeto las reflexiones lógicas del P. Gerónimo de Ceballos<sup>3</sup> (que desconocemos) y que fuera profesor de filosofía entre 1715 y 1717 (rectorado de Antonio de la Parra) y, más tarde, lo fue de Teología (entre 1721 y 1725); no estoy seguro que el José Angulo que figura en el libro de matrículas sea el mismo Angulo que me preocupa pues no coincide, por las fechas (ingresó en 1710) con la presencia del P. Ceballos<sup>4</sup>. Sea como fuere y consecuentemente con la orientación metafísica de la lógica clásica, para An-

---

paleográfica del texto latino, efectuada por el profesor VICTOR GALLEGOS, a quien quedo muy reconocido por su meritoria labor. La primera noticia de este texto, las curiosas circunstancias de su hallazgo por parte de la Vicecónsul británica en Cochabamba, señora Geraldine Byrne de Caballero, su posterior donación a la Facultad de Filosofía y sus caracteres neográficos y ortográficos, pueden verse en el breve pero sustancioso artículo del doctor AURELIO TANODI, "Rationalis Philosophiae Viretum", *Revista de Humanidades*, nº 1, p. 187-189, Córdoba, 1958. Las escasas noticias sobre José Angulo, en GUILLERMO FURLONG, *Nacimiento y desarrollo de las filosofías en el Río de la Plata*, p. 149-150; HILDA ESTHER GARCÍA, *Índice de autoridades y profesores de la Universidad Nacional de Córdoba*, vol. I, p. 35, Escuela de Archiveros, Fac. de Fil. y Hum., Córdoba, 1968.

<sup>2</sup> Sobre la historia de la Lógica, véase: I. M. BOCHIENSKI, *Historia de la lógica formal*, 595 pp., Edición española de Millán Bravo Lozano, Ed. Gredos, Madrid, 1967; allí amplísima bibliografía, p. 475-549; por la acumulación de materiales aun se sigue considerando la obra de KARL PRANTL, *Geschichte der Logik in Abendlande*, 4 vols., S. Hirzel, Leipzig, 1861-1870 (de esta edición disponemos en la Biblioteca Mayor de la Universidad; reproducida en 1955); la breve obra de HEINRICH SCHOLZ, *Abriss der Geschichte der Logik*, 78, pp., Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1959; cfr. el útil artículo de JOSÉ FERRATER MORA, "Lógica" en su *Diccionario de Filosofía*, 5ª ed., II, p. 69-81, Editorial Sudamericana, Bs. As., 1965. Por su estudio comparativo entre lógica matemática y lógica escolástica, cfr. VICENTE MUÑOZ, *Lógica Matemática y lógica filosófica*, Ed. Revista Estudios, Madrid, 1965.

<sup>3</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, nº 2 (los números citados corresponden a la enumeración corrida de los párrafos de toda la obra).

<sup>4</sup> Cfr. ANA M. DAUMAS DE PONCIO, *Índice de estudiantes de la Universidad de Córdoba*, vol. I, p. 14, Escuela de Archiveros, Fac. de Fil. y Hum., Córdoba, 1968.

gulo ha sido Aristóteles quien estableció el verdadero método de la lógica y no sólo de la lógica sino de toda la filosofía: y "lógica" se dice de *logos* que viene a corresponder aproximadamente a la *ratio* latina; a veces se la ha denominado "dialéctica", pero de modo general la lógica es la "ciencia que enseña la forma de discurrir artificiosamente sin error"; es decir, Angulo ya señala que su primera indicación no se refiere a la lógica natural sino a la lógica artificial; dicho de otro modo, se trata de la "scientia discerendi" porque solamente la lógica es la ciencia que enseña a discurrir; la palabra "ciencia" indica el género y es común a todas pero las demás ciencias no enseñan a bien discurrir sino sólo la lógica. Por consiguiente corresponde, al mismo tiempo que se divide la lógica, ir viendo los sucesivos aspectos de su acto propio; por eso la primera división no puede ser otra que la clásica entre lógica *natural* y lógica *artificial*, pues mientras la primera es "la misma fuerza innata —como dice textualmente Angulo— de la razón natural", la segunda es un complejo de reglas residentes en el intelecto y que corresponde a la definición ya propuesta como "scientia discerendi"<sup>5</sup>. A su vez, como el cuerpo en sus partes integrantes, la lógica es demostrativa (*analítica*), probable (*tópica*) y sofística; pero es más importante considerar a la lógica como *actual* y como *habitual*; mientras la lógica actual es ese complejo de todas las reglas de los modos de discurrir artificiosamente (lógica actual adecuada), la lógica habitual es, en cambio, el complejo de todos los hábitos generado por la repetición de las reglas (lógica habitual inadecuada)<sup>6</sup>. Por último, divídese la lógica en lógica *docens* y lógica *utens*. Las reglas que dirigen los modos de saber constituyen la lógica "utens", la cual puede ser "utens" *activa* cuando la misma lógica usa de sus reglas en materia propia; por ejemplo, cuando las usa para dividir la definición; pero la lógica "utens" es *pasiva* cuando tales reglas son usadas por otras facultades, expresa Angulo, es decir, cuando la Teología, por ejemplo, usa de ellas pero en orden a su objeto<sup>7</sup>; quizá el origen de esta división se encuentre en los *Tópicos* de Aristóteles cuando estudia la utilidad de las reglas e instrumentos respecto de los "lugares comunes" en vista de los cuales tales instrumentos son útiles<sup>8</sup>. De esto se sigue lo que Angulo llama "lógica utens habitualis" que no es otra cosa que el hábito generado a partir del acto de la lógica utens en la propia materia lógica. Sólo a partir de aquí se comprende el sentido de la lógica *docens* en cuanto hábito generado por el acto puramente docente (mínimamente utens); de donde se ve que no todo hábito docente es necesariamente utens<sup>9</sup>.

Pero Angulo ha dicho al comienzo que la lógica es *ciencia*; en este caso se toma por la "noticia cierta y evidente adquirida por la demostración"<sup>10</sup>. Este

<sup>5</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 5.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, 6.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, 7.

<sup>8</sup> *Top.* I, 18, 108b; *ibidem*, VIII, 14, 163a-164a.

<sup>9</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 9. Angulo utiliza aquí a JUAN DE ULLOA, Disp. III, *Logicae*, cap. I, n° 2, del curso titulado *Prodromus seu prolegomena ad scholasticas disciplinas*, etc. (cfr. *supra*, Parte II, cap. I, nota 88).

<sup>10</sup> *Op. cit.*, 12.

conocimiento es cierto en cuanto infaliblemente conexo con su verdad y evidente en cuanto excluye el acto de la fe; tal conocimiento es adquirido por el discurso que proporciona precisamente la ciencia y que es la argumentación<sup>11</sup>, sea a priori, a posteriori o por el absurdo. De este modo, la lógica es no sólo ciencia rigurosa, sino, como dice San Agustín, “la ciencia de las ciencias”<sup>12</sup>.

*b) La lógica como virtud y como arte*

No sólo es la lógica la ciencia de las ciencias sino que, en cuanto hábito, es virtud intelectual. Angulo sigue aquí a Aristóteles quien distinguió cinco virtudes intelectuales: arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intelecto<sup>13</sup>. La lógica corresponde a la virtud del “intelecto” pero no entendida al modo de la ciencia (pues no se aplica a lo que es eterno e inmóvil) ni al modo de la prudencia, pues mientras ésta es normativa, el intelecto es discriminativo; se trata sólo del “buen entendimiento” como lo que se ejercita para juzgar rectamente<sup>14</sup>. En ese sentido es la lógica una virtud de la mente como hábito residente en el intelecto; pero la lógica es también inteligencia en cuanto conocimiento de los primeros principios evidentes por sí mismos, consecuentemente, el hábito de los primeros principios es propiamente lógico, pero no es la lógica sabiduría estricta porque ésta trata de actos altísimos (conocimiento de Dios por ejemplo) mientras la lógica es sólo ciencia del razonamiento correcto<sup>15</sup>. Pero es también propiamente arte (o técnica) en el sentido de Aristóteles como “una disposición, productiva acompañada de razón verdadera”<sup>16</sup> y que Angulo expresa diciendo que es arte en cuanto “habitus cum vera ratione factibus”<sup>17</sup> que es lo mismo que decir arte liberal. Tal es el sentido del agustiniano “arte de las artes” que Angulo cree ver bien expresado en la definición de Santo Tomás: “Ars quaedam necessaria est quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat”<sup>18</sup>.

*c) La lógica, simultáneamente especulativa y práctica*

Como es natural, una vez afirmado el carácter de la lógica como virtud y como arte, se sigue la cuestión de si es o no especulativa; es sabido que el tomismo sostiene que es sólo especulativa en lo cual viene a sostener lo mismo que Duns Escoto, contra el parecer de San Alberto que sostuvo que era solamente práctica; en cambio, el P. Angulo opta por la simultaneidad especulativo-

<sup>11</sup> *Op. cit.*, 13.

<sup>12</sup> La cita de Angulo corresponde a una obra probablemente apócrifa de SAN AGUSTÍN: *Contra Felicianum arrianum de unitate Trinitatis*, PL., XLII.

<sup>13</sup> *Ethica Nic.*, VI, 3, 1139b 17.

<sup>14</sup> *Ethica Nic.*, VI, 10, 1143a 1-18.

<sup>15</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 26.

<sup>16</sup> *Ethica Nic.*, VI, 4, 1140a 20.

<sup>17</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 27.

<sup>18</sup> *In Anal. Post.*, I, lect. 1.

práctico en el acto lógico mismo, que es la doctrina de Suárez y su escuela. Esta tesis se funda en una interpretación de la división aristotélica de la ciencia en especulativa y práctica, especialmente en el texto que sostiene que “el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra”<sup>19</sup>, pues Angulo dice que la ciencia especulativa “est euius finis est veritas”<sup>20</sup> y, por eso, el conocimiento especulativo descansa en su objeto. En cambio, el conocimiento es práctico cuando su objeto próximo por sí mismo y por su propia naturaleza es factible; por eso la *obra* debe seguirse del mismo acto de conocimiento el cual, al mismo tiempo, enseña el *modo* según el cual debe ser hecho<sup>21</sup>. Con estos supuestos, el mismo acto, respecto de diversos objetos, puede ser práctico y especulativo porque puede enseñar tanto el modo de hacer el objeto como descansar en su contemplación. Pero tal acto, en cuanto significa operación, recibe el nombre de *praxis* y, como enseña Suárez, debe tratarse de un acto de una potencia diversa del entendimiento como ya lo había enseñado Duns Escoto<sup>22</sup>; en la lógica, la obra lógica, por así decir, es formalmente práctica; y análogamente en Dios, la ciencia de simple inteligencia (conocimiento de los seres meramente posibles) es también práctica porque se ordena a la producción de las creaturas<sup>23</sup>. En consecuencia, la lógica no es solamente especulativa (tomistas); no es tampoco absolutamente práctica y relativamente especulativa (Hurtado, Ayersa, Ulloa, Peinado) sino simultáneamente especulativa y práctica. En Suárez, el concepto se precisa más puesto que la lógica es especulativa absolutamente, aunque en parte también práctica; como si dijéramos que es especulativa *simpliciter* y práctica *secundum quid*<sup>24</sup>.

#### d) Necesidad de la lógica

De todo lo dicho se sigue la necesidad de la lógica; pero esta afirmación es todavía imprecisa porque previamente necesitamos saber en qué sentido es necesaria, absolutamente (*simpliciter*) o relativamente (*secundum quid*); una ciencia es absolutamente necesaria cuando no es posible obtener sin ella el fin, así como la respiración para conservar la vida; y es relativamente necesaria cuando se puede, sin ella, alcanzar el fin aunque no sin esfuerzo y gran dificultad. Con este supuesto, Angulo ya puede distinguir (con toda la Escuela) entre ciencia en estado perfecto (el complejo de todas las demostraciones de tal ciencia) y en estado imperfecto (sólo alguna demostración de tal ciencia); entonces, supuesta la necesidad y el estado de la ciencia, todavía es menester preguntarse, respecto de la ciencia, si se trata de la ciencia natural o *artificial*;

<sup>19</sup> *Metaph.*, A, 994a 20.

<sup>20</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 33.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, 34.

<sup>22</sup> *Disp. Met.*, 44, 13, 20 y 21. Suárez interpreta los textos de SANTO TOMÁS: *S. Th.*, Ia IIae, 54, 1 y IIa IIae, 179, 2.

<sup>23</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 36.

<sup>24</sup> *Disp. Met.*, 44, 13, 54. Dice explícitamente: “est enim simpliciter scientia speculativa, quamvis ex parte etiam sit practica”.

esta última requiere, para su constitución misma, reunir la certeza objetiva, la certeza formal y la certeza subjetiva (tres certezas para Angulo) y dos evidencias: una *ex parte materiae* cuando la materia de la demostración es tan suficientemente clara que el intelecto puede asentir sin temor; otra es la evidencia *ex parte formae* que es la buena ilación<sup>25</sup>. Esta triple certeza y doble evidencia procura la ciencia *perfecta* considerada por Aristóteles como el conocimiento de la causa por la cual la cosa es, que esta causa es la de la cosa y que, de otro modo, no es posible que la cosa sea diversa de lo que es<sup>26</sup>. Tenemos así los elementos de la solución pues parece evidente que, para Angulo, sólo se trata de la lógica artificiosa; en cuyo caso, esta lógica es necesaria absolutamente (*simpliciter*) sólo para adquirir la ciencia en su perfección intrínseca, es decir, en estado perfecto; dicho de otro modo, sin la lógica artificial no se puede lograr la ciencia<sup>27</sup>. De este modo Angulo asume la tesis de algunos filósofos como el P. Rubio, Domingo de Soto entre otros, pero rechaza la tesis tomista de que la lógica es absolutamente necesaria para adquirir la ciencia tanto en estado perfecto como en estado imperfecto; como es natural, le resulta inaceptable la posición de Fonseca para quien la lógica no es necesaria absolutamente para adquirir la ciencia ni en estado perfecto ni imperfecto<sup>28</sup>. A todo lo cual es menester agregar que no es suficiente, como ya se vio, la sola materia para tener un conocimiento perfecto del artificio lógico; para adquirir la ciencia en estado perfecto se requiere el conocimiento reflejo de la bondad o rectitud de la ilación<sup>29</sup>. De todos modos, siempre queda en pie que sin la lógica puede adquirirse la ciencia incompleta (o en estado imperfecto) puesto que todo hombre posee, por el solo hecho de ser racional, los primeros principios de todas las ciencias. Con lo cual Angulo sigue a Santo Tomás expresamente puesto que, para el Aquinate, “todo hombre posee un principio de ciencia, que es la luz del entendimiento agente, por el cual se conocen, ya desde el comienzo naturalmente, ciertos principios universales comunes a todas las ciencias”; cada uno, así, los aplica a los casos particulares<sup>30</sup>. Y así se abre el camino para el tema del objeto de la lógica.

## 2. OBJETO DE LA LOGICA

### a) La noción misma de objeto

Ante todo es bueno determinar qué se entiende por objeto; de modo general es el “término de la potencia vital”; más precisamente, “es el término (*ad quem*) al que tiende intencionalmente el acto de la ciencia”<sup>31</sup>. Es “término”

<sup>25</sup>*Rationalis Philosophiae Viretum*, 63, 64, 66.

<sup>26</sup>*Anal. Post.*, I, 2, 71b 10.

<sup>27</sup>*Rationalis Philosophiae Viretum*, 74.

<sup>28</sup>*Op. cit.*, 67.

<sup>29</sup>*Op. cit.*, 73.

<sup>30</sup>*S. Th.*, I, 117, 1. JOSÉ ANGULO, *op. cit.*, 76.

<sup>31</sup>*Rationalis Philosophiae Viretum*, 112.

porque el acto permanece en el objeto, al que el acto se mueve “intencionalmente”, para excluir de la razón misma de objeto los términos de las potencias puramente físicas. Angulo se muestra minucioso y sutil distinguiendo entre *objeto* y *sujeto*. En el plano lógico-gnoseológico en el que se mueve ahora Angulo, objeto es el predicado de la proposición objetiva (Pedro es animal racional) y, en ese sentido, todo sujeto es objeto aunque no todo objeto es sujeto. A su vez, el objeto, estrictamente tomado se divide en *formal* y *material*; el primero es aquel que es alcanzado por una ciencia o potencia por sí (*propter se*) y en razón de sí mismo, mientras que el objeto material se logra en razón de otro (*propter aliud*)<sup>32</sup>. El objeto formal es *formal quod* que es aquel que es alcanzado expresamente en razón de sí mismo; y *formal quo* es el que no es alcanzado expresamente por el acto, sino la razón o condición habida de parte del objeto sin la cual no es alcanzado el objeto; por ejemplo, la blancura se dice que es el objeto formal de la visión<sup>33</sup>. El objeto material puede ser *próximo* o *remoto*; próximo en cuanto es inmediatamente alcanzado a causa del objeto formal, como el alimento querido a causa de la salud; es remoto cuando es mediatamente logrado a causa del objeto formal; el mismo objeto material puede ser también *per se* (esencial) o *per accidens* y este último puede ser necesario o no-necesario. El objeto, formal o material, puede dividirse también en *total* (o adecuado) y en *particular* (o inadecuado) puesto que el primero es “la colección de todos los objetos” y el segundo es solamente una cierta parte de aquella colección<sup>34</sup>; como si dijéramos que todo lo verdadero es el objeto total del intelecto y algo verdadero es objeto particular, parcial o inadecuado del intelecto. Y ya sea que se lo vea (al objeto total) desde el punto de vista del acto o del objeto “subdividitur. dice Angulo, in totali totalitate actus, et totali totalitate obiecti”; el primero se supone a todo y es alcanzado en todo y el segundo es el agregado de todos los objetos de la ciencia. A su vez, el objeto particular puede ser *obiectum attributionis* (más principal) y en *obiectum attributum* (menos principal). También el objeto, si es inmediato será *directo* y si es mediato, sostiene Angulo, será *indirecto*; en otras palabras, el primero es aprehendido en sí (“in recto”) y el segundo se lo aprehende por otro (“in obliquo”) <sup>35</sup>.

En la Segunda Escolástica fue también bastante común (y Angulo sigue ese camino) subdividir la noción de objeto (como ya ocurrió en el tema de la ciencia divina) en objeto *físicamente motivo*, o *puramente terminativo*, o también *determinativo*; el primero es aquel que influye en el acto inmediatamente, por sí; o mediatamente, por una especie producida por él, como, por ejemplo, el color respecto de la visión que influye en ella ya sea por sí o por una especie; el segundo es aquel que no influye en el acto ni por sí ni por otro,

<sup>32</sup> *Op. cit.*, 113.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, 120.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, 116.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, 117, 118.

como las creaturas respecto de la ciencia de simple inteligencia; y el tercero es aquel que no mueve ni termina sino determina su ciencia, como pasa en teología con el consenso condicionado respecto de la ciencia media. Este último se subdivide en *ultimatus* y en *non-ultimatus* ya sea que se alcance puramente en razón de sí mismo, ya sea que se lo alcance no solamente en razón de sí sino también en razón de otro<sup>36</sup>. Pero esta doctrina, aunque estrictamente lógica, interesa primordialmente a la Teología. Puede ser útil el siguiente cuadro sinóptico:

objeto	formal	{	formal quod	{	intrínseco
			extrínseco		
		}	formal quo		
	material	{	próximo		
			remoto		
			per se (esencial)		
		}	per accidens	{	necesario
				}	no-necesario
			total (adecuado)		
		particular (inadecuado)	{	objectum attributionis	
		}	objectum attributum		
	directo (inmediato)				
	indirecto (mediato)				
	físicamente motivo				
	puramente terminativo				
	determinativo	{	ultimatum		
non-ultimatum					

*b) Los modos de saber como objeto formal de la lógica*

Determinada la noción de objeto, corresponde considerar el objeto formal de la lógica. Podría pensarse que el inmediato objeto de la lógica está constituido por los conceptos objetivos, ya sean los puramente objetivos (las mismas cosas que se dan independientemente del acto del intelecto), ya los no puramente objetivos (actos del intelecto reflejamente conocidos por otro acto o por sí mismos). Angulo atribuye a los tomsitas esta opinión que hace de los conceptos objetivos el objeto formal de la lógica, pero parece sostener que no ha sido esa la opinión de Santo Tomás: Por lo pronto, los conceptos objetivos no manifiestan lo desconocido; y, por otra parte, Santo Tomás ha sostenido que la

<sup>36</sup> *Op. cit.*, 121.



lógica “versatur circa actus rationis tamquam circa propriam materiam”<sup>37</sup>; y la materia propia de la lógica, acota Angulo, son, precisamente, *actos* del intelecto y *no* los conceptos objetivos<sup>38</sup>. Sin duda que Angulo se vería quizá en apuros ante otros textos del Aquinate en los cuales sostiene que el objeto propio de la lógica es el ser de razón (*relatio rationis*) en cuanto consiste en la ordenación de los conceptos objetivos<sup>39</sup>; sin embargo, Angulo cree, acercándose a Suárez, que el supuesto insoslayable no es otro que las tres operaciones de la mente (aprehención, juicio, raciocinio); estas tres operaciones de la mente constituyen el objeto material próximo de la lógica<sup>40</sup>; en tal caso hay que admitir que la lógica proporciona reglas para definir, argumentar, dividir; pero entonces definición, división, argumentación, universal, etc., en cuanto tales, son *actos del intelecto*; luego, constituyen el objeto próximo de la lógica<sup>41</sup>, habida cuenta que los actos artificiosos de la mente no son realmente distintos de los mismos actos del intelecto; tales actos son, en realidad, modos de saber, y constituyen una *estructura* artificiosa y formal. Más aún: ese es el *objeto formal* de la lógica; es decir, la estructura y disposición de la operación racional como modo de saber<sup>42</sup>. Así como el objeto formal del arte pictórica es la *recta disposición* de los colores y no la conformidad con un prototipo, del mismo modo, el objeto formal de la lógica no consiste en la ordenación de conceptos objetivos, sino en la recta disposición de los actos, es decir, en la estructura de las operaciones como *modos de saber*.

### c) Sobre el ente de razón y el objeto de la atribución

Determinado así el objeto de la lógica, Angulo rechaza necesariamente la tesis tomista de que el objeto formal de la lógica es el ente de razón: ¿pero qué debe entenderse por ente de razón? Ante todo, cualquier operación producida por el intelecto, en un sentido lato; en segundo lugar, se trata del mismo *acto* de la razón recibido en el intelecto (ser de razón *subjetivo*); y, en tercer lugar, es *lo que es conocido* por el intelecto y no tiene otro ser que ése, es decir, el ser conocido por el intelecto o ser objeto suyo (ser de razón *objetivo*). Lo que está en discusión es el ser de razón objetivo, sea con fundamento en la realidad o sin fundamento en la realidad; esta es la base de la explicación de la intencionalidad de los actos; en efecto, las intenciones pueden ser primeras, como se sabe, o segundas; pero, en ambos casos se subdividen simétricamente: Las *primeras* intenciones *objetivas*, son las mismas cosas físicas según el ser que tienen en la realidad (Pedro); las primeras intenciones *formales* son el

<sup>37</sup> *In Post. Anal.*, L. 2.

<sup>38</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 138.

<sup>39</sup> *In Met.*, IV, lect. 4, nº 574; *In Anal. Post.*, I, lect. 20, nº 5.

<sup>40</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 150.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, 152.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, 179.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, 199.

conocimiento directo que se tiene del objeto según su ser físico (Pedro); en cambio, las intenciones *segundas* son también *objetivas*: es decir, es la denominación que surge del conocimiento directo del objeto; y las segundas intenciones *formales* están constituidas por el conocimiento reflejo que considera a la denominación surgida del conocimiento directo<sup>44</sup>. Para la escuela suarista todas estas denominaciones son reales y verdaderas, sean intrínsecas (que se refieren a la unión física de la forma con el sujeto denominado), sean extrínsecas (que no requieren esa unión de la forma con el sujeto). Lo que importa es que, mientras para los tomistas el ente de razón es la segunda intentio objetiva, para Angulo el objeto de la lógica es la rectitud del modo de saber; porque, precisamente, la definición explica la esencia de la cosa por el género y la diferencia y esto no es la segunda intención objetiva. Aquí parece fundar Angulo la atribución lógica (afirmación o negación de algo respecto del sujeto) identificada con la “predicación”; el objeto de la atribución es lo que se considera como el fin o propósito de la ciencia<sup>45</sup>; mientras algunos piensan que el objeto de la atribución es la demostración (Vázquez, Hurtado, Arriaga, Peinado), otros piensan que es el silogismo (Duns Escoto, Oviedo), otros que es la definición; Angulo sostiene que tal objeto está constituido por los modos de saber como tales en cuanto comprehenden la aprehensión, el juicio y el racionio, de acuerdo con algunos escotistas y, particularmente, con Fonseca, Toledo, Rubio, los Conimbricenses y el P. Luis de Losada a los cuales, dice Angulo: “libenter adheremus”<sup>46</sup>. Se trata, en conclusión, del mismo fin de la lógica, puesto que el objeto de la atribución lógica es el fin objetivo intrínseco de la misma. Esto impone, ahora, una inmediata clarificación acerca del universal.

### 3. EL UNIVERSAL

#### a) *Identidad y distinción*

No cabe duda que se trata de una segunda intentio objetiva, reflejamente conocida por nuestro intelecto; pero esto implica que “lo uno común a muchos” conlleva cierta identidad y cierta distinción, ya respecto de las cosas, ya respecto de sí mismo. Esta parece ser la causa por la cual Angulo hace preceder el tratamiento del universal en sí mismo por una meticulosa consideración de las nociones mismas de identidad y distinción. En efecto, Angulo se inspira en San Agustín respecto del concepto de identidad; en el Salmo 121, encuentra San Agustín el modo de explicar el término *idipsum* como “lo que siempre es de igual modo, lo que no es ahora una cosa y después otra”; es decir, es lo que es<sup>47</sup>. Si bien refiérese aquí a lo eterno, en definitiva a Dios, por analogía aplíquese a lo que es idéntico consigo; es la identidad real. La identi-

<sup>44</sup> *Op. cit.*, 207.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, 220.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, 222.

<sup>47</sup> *Enn. in Ps.*, 121, 5.

dad real, cuando excluye la pluralidad es *absoluta*; cuando designa la capacidad por la cual se verifican de la misma identidad predicados contradictorios, es *virtual*; esta identidad real (por oposición a la formal que enseguida veremos) es también *entitativa* cuando se refiere a la forma por la cual nada se incluye en un extremo que no se incluya en el otro; es *predicativa* la forma por la cual se puede, tanto de uno como de otro, afirmar una predicación absoluta, verdadera, recta, directa, inmediata y propia<sup>48</sup>. Con ahincada sutileza Angulo agrega la identidad real *adecuada*, es decir, cuando el todo se identifica con todas sus partes simultáneamente tomadas; o *inadecuada*, cuando cualquier parte del todo se identifica con el todo. Y aun habría que agregar, en Teología, el único caso en el cual los extremos realmente distintos se identifican con un tercero indivisible, como acontece en la Santísima Trinidad. Bastante más adelante (en la quaestio IV) Angulo considera la identidad *formal*, ya en sentido metafísico, que consiste en que A, a parte rei, es constituida por B ( $A = B$ ); por ejemplo, ser blanco (hombre) consiste formalmente en aquello que tiene lo blanco porque lo blanco es la forma por la cual, prescindiendo de toda otra, hace inmediatamente blanco al hombre. Ya en sentido lógico, como una mera relación, la identidad es *positiva*:  $A = B$  cuando el conocimiento así representa A y B; es decir, identificando lo definido con la definición; o *negativa*:  $A \neq B$ <sup>49</sup>. Como se comprende fácilmente, a los modos de identidad real o formal, corresponden los modos de distinción, como ya lo apunta Suárez<sup>50</sup> a quien, sin embargo, no sigue Angulo en sus propias distinciones.

Así pues, corresponde tener presente la noción correlativa de distinción. A la identidad real parece corresponder la distinción *real* por la que Angulo entiende aquella forma que siendo una, independientemente del intelecto, no es otra; en menos palabras, cuando lo uno no es otro<sup>51</sup>; cuando esta distinción se da entre cosa y cosa, se denomina *absoluta* (Pedro y Pablo); cuando se da entre cosa y modo se llama *modal* (entre lo hecho y la acción por la cual se produce); cuando se da entre extremos entre los cuales no se incluye ningún otro, es *adecuada* (entre el sol y la luna); cuando se produce entre extremos entre los que se incluye algún otro, se llama real *inadecuada* (entre hombre y alma). También la distinción real es *entitativa* cuando se trata de la forma en cuya virtud nada incluido en uno se incluye en otro; real *predicativa* es la forma por la cual antes de toda operación del intelecto uno puede ser negado de otro con verdadera, absoluta, propia e inmediata negación; ésta puede ser doble: una *adecuada*, cuando no puede afirmarse entre los extremos ninguna predicación verdadera, absoluta, etc. (así se distingue Pedro de Pablo); otra *inaedacuada* cuando respecto de los extremos se pueden afirmar algunas razones verdaderas, aunque no todas (así entre el intelecto y la voluntad divinas).

<sup>48</sup> *Rationalis Philosophiae Virtum*, 250.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, 316 y 317.

<sup>50</sup> *Disp. Met.*, 7, 3, 4.

<sup>51</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 252 y 253.



puesto, al considerar la esencia en sí misma, se la debe pensar compuesta de *grados* o estratos metafísicos que, a partir de la noción suprema de *ser*, constituyen *tal ser*; es decir, se *identifican* por ejemplo, en Pedro: Así, sustancia, viviente, animal, sensible, racional, “petreidad” y otros, se hacen uno en Pedro; por estos grados ascendemos “hasta el supremo predicado”, dice Angulo, que es el ente<sup>55</sup>. Esta doctrina plantea la necesidad de determinar qué tipo de diferencia existe entre los grados metafísicos, por ejemplo, entre la sustancia y la racionalidad del mismo singular Pedro. Fiel en esto a la escuela suarista, el P. Angulo piensa que la diversidad de operaciones (sensación, visión, etc.) no implica que deba concluirse en el hombre una diversidad real de los principios de los cuales provienen<sup>56</sup>, tesis que intenta apoyar en Santo Tomás<sup>57</sup>; del mismo modo y por el mismo motivo, sostiene (en el mismo lugar) que “estos grados metafísicos no se distinguen realmente entre sí, en el hombre”; luego, solamente se distinguen con distinción de razón.

### c) *La distinción entre los predicados creados*

Todo lo cual significa que el predicado “ente”, en Pedro no se distingue realmente del predicado “creatura”, pues el ser de Pedro no es *a se* sino *ab alio* y ser por otro es el concepto formal de la creatura. Sólo los predicados de Pedro mismo realmente se distinguen de los predicados de todo otro que no es Pedro<sup>58</sup>. A través de larga discusión, la opinión de Angulo surge más adelante (L. 11, Disp. I, quaestio IV, cap. 2) buscando apoyo en Santo Tomás quien, al referirse al problema de los nombres que atribuimos a Dios, dice que las perfecciones que en Dios preexisten en estado de *unidad* y simplicidad, en las creaturas se reciben en estado de *multiplicidad* y división: “luego, así como a las diversas perfecciones de las creaturas corresponde un principio único y simple, que las creaturas representan en forma múltiple y varia, así también a los varios y múltiples conceptos de nuestro entendimiento corresponde un objeto del todo simple, aunque conocido por medio de los conceptos de un modo imperfecto”<sup>59</sup>. Análogamente aplica Angulo esta doctrina metafísica y concluye que la *multiplicidad* y diversidad no está en el objeto (al que referimos los predicados) sino que se la tiene de parte de los conceptos puesto que, de parte del objeto, responde lo absolutamente *uno*<sup>60</sup>. Se trata, pues de una precisión no objetiva sino *formal*. No cabe aquí, entonces, ni la distinción virtual<sup>61</sup> ni, menos, la distinción formal “a parte rei” (Escoto) que Angulo

<sup>55</sup> *Op. cit.*, 257 (L. I, Disp. I, quaestio II, cap. unicum).

<sup>56</sup> *Op. cit.*, 258.

<sup>57</sup> *S. Th.*, I, 13, 4.

<sup>58</sup> *Rationalis Philosophiae Virtum*, 259.

<sup>59</sup> *S. Th.*, I, 13, 4. Angulo cita quizá de memoria pues en su texto la referencia (como ocurre con alguna frecuencia) está equivocada y el expositor debe buscarla por su cuenta. También transcribe textos sin total literalidad.

<sup>60</sup> *Rationalis Philosophiae Virtum*, 351.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, 286.

reduce a la distinción real absoluta<sup>62</sup>. Y, como se adivina fácilmente, en el fondo subyace el problema de la individuación que, para los seres materiales, consiste, ante todo, en la última división de la realidad (lo ya inmultiplicable); mejor aun, se trata de la unidad entre la unidad individual y la formal o específica, pero no como dos entidades sino realmente identificadas. Si se distinguen (siempre de acuerdo a la escuela suareciana) se distinguen con distinción de razón; pero *tal* ser es un individuo simplemente porque en sí mismo implica la negación de toda otra división (individuación); luego, todo ente es individuo por su misma entidad.

#### 4. LA NATURALEZA DEL UNIVERSAL

##### a) *El universal en sí mismo*

Pasando así al plano secundo-intencional, es menester saber por qué son denominadas “universales” las naturalezas o segundas intenciones como género, especie, diferencia, propio. Ya sabemos que universal es “lo uno común a muchos” y Angulo adopta la antigua división en universal *in causando* (en cuanto es causa que produce muchos efectos como animal, como Dios); *in significando* (cuando el nombre significa a muchos realmente distintos); *in essendo* o metafísico (único capaz de definición); *in praedicando* (que es susceptible de ser predicado de muchos) y que no es otro que el universal lógico. Por supuesto que a Angulo no escapa (y lo dice expresamente) que no se trata de dos universales o doble universal realmente, sino sólo por la razón, es decir, por la diversa consideración ya metafísica, ya lógica<sup>63</sup>. El universal metafísico, con Aristóteles, es aquel que por naturaleza es apto para *ser* en muchos<sup>64</sup> y el universal lógico, siempre con Aristóteles según interpreta Angulo, es aquel que por naturaleza es apto para ser *predicado* de muchos<sup>65</sup>; el primero es “unum aptum esse in multis” y, el segundo, “unum aptum predicari de multis”<sup>66</sup>. Por consiguiente, la *unidad universal* es unidad extrínseca respecto de la naturaleza singular y tiene como fundamento y objeto la unidad de *semejanza*; esta última es la ilación formal por la cual muchas cosas de algún modo convienen en algo; por ejemplo, “hombre”. El predicado objetivo “hombre” (que se halla en cada individuo) es unidad indivisible relativamente (*secundum quid*) pero es la unidad *formal* y extrínseca (a la naturaleza individual) que se llama “universal”<sup>67</sup>. Este conocimiento abstractivo se llama universal por-

<sup>62</sup> *Op. cit.*, 263. Aquí Angulo debe exponer la tesis escotista según Maistro que es, seguramente, el franciscano italiano BARTOLOMÉ MAISTRO (+ 1673) que publicó, en colaboración con B. BELLUTI, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, 5 vols., Roma, 1637/40.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, 377.

<sup>64</sup> *Metaph.*, VII, 13, 1038b 11.

<sup>65</sup> *De Interp.*, 7, 17b 39.

<sup>66</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 379.

<sup>67</sup> *Op. cit.*, 380.

que de ese modo propone el intelecto aquella multiplicidad: Se trata de la razón (p. e., hombre) en la cual convienen todos los hombres y tiene por fundamento cierta unidad de semejanza. De ese modo, no repugnan unidad formal y pluralidad real<sup>68</sup>.

Por otra parte, el universal no se identifica con los inferiores sino que realmente se distingue de ellos por lo mismo que es abstracto; luego, es uno pero no con unidad sustancial sino accidental; y, de todos modos, el universal no exige que existan físicamente todos los individuos sino que es suficiente que sean *posibles*<sup>69</sup>. Aquí Angulo muestra su entronque metafísico con la ontología suarista que rezuma su pensamiento lógico, pues el universal no solamente es lo uno apto para ser en muchos, sino que implica (por así decir) los muchos aptos para ser en uno. En otros términos, es propio del universal la *aptitud* (tanto metafísica como lógica) para ser en otros; es decir, “la aptitud, dice Angulo, no es otra cosa que la capacidad o potencia respecto de otro”<sup>70</sup>. En otras palabras, Angulo no hace referencia al ser como participio, es decir, como “el acto de existir como ejercido” según la expresión de Suárez, sino al ser como *nombre* en cuanto indica la cosa que tiene o puede tener la existencia; en este caso “significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal”<sup>71</sup>; en cuanto esencia *aptitudinal*, el ser es apto para ser en acto (aptitud objetiva para existir) y, por lo mismo, prescinde de la existencia actual y de ella abstrae precisamente. Es evidente que Angulo asume este fondo metafísico al afirmar que lo propio del universal es, precisamente, la aptitud para ser en otros, sea por identidad, sea por unión; por ese camino, esta aptitud puede ser física o lógica: La aptitud lógica es la capacidad para identificarse realmente con un término (p. e., la aptitud del “hombre” para ser “animal racional”); aquí se funda la argumentación como tránsito de la potencia al acto; la aptitud metafísica es, en cambio, la capacidad que tiene respecto de un término realmente distinto; por ejemplo, la que tiene mi materia respecto del alma racional. En tal sentido, esta aptitud puede ser positiva (como la del ejemplo) o negativa<sup>72</sup>.

La naturaleza universal, no “in statu reali” sino “in statu intentionaliter” (como dice Angulo) o precisamente tomada por el conocimiento abstractivo, ni postula ni excluye identidad formal con muchos. La naturaleza universal intencionalmente tomada, ni es ni deja de ser apta para existir en muchos, porque, en este estado prescinde formalmente tanto de la *identidad* con muchos como de la *multiplicidad* en muchos; es decir, no sólo expresa un todo *potencial*, sino también un todo *contracto* a sus inferiores<sup>73</sup>. Además, consecuente-

<sup>68</sup> *Op. cit.*, 381.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, 383.

<sup>70</sup> *Op. cit.*, 384.

<sup>71</sup> *Disp. Met.*, 2, 4, 3 y 9.

<sup>72</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 384 in fine.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, 388.

mente con la metafísica supuesta, el universal en ningún estado se distingue realmente de sus inferiores.

Por fin, si retornamos al universal lógico, siendo éste uno apto para ser predicado de muchos, es preciso saber que esta aptitud es doble respecto de la predicación: remota y próxima: La aptitud universal *remota* es la capacidad que tiene la naturaleza universal para ser predicada de sus inferiores; por ejemplo, "hombre", para ser predicado de Pedro, etc.; en cambio, la aptitud universal *próxima* es la capacidad que tiene no sólo la naturaleza universal para ser predicada, sino también de parte del conocimiento para ser predicado de sus inferiores; por ejemplo, "hombre", para ser predicado de sus inferiores no sólo en cuanto es capaz, en sí, de cualquier predicación, sino también en cuanto se da un conocimiento por el cual la naturaleza del hombre se puede predicar próximamente de sus inferiores <sup>74</sup>.

b) *En qué sentido existe el universal "a parte rei"*

Llegado a este punto, Angulo debe cimentar su realismo definitivamente. En efecto, expone brevemente, analiza, critica y rechaza las tesis de Platón (naturalezas eternas y separadas) <sup>75</sup>; de Cayetano (la naturaleza "a parte rei" es una y múltiple positiva y negativamente) <sup>76</sup>; de Pedro de Fonseca quien distinguió un triple estado del universal (posibilidad, contradicción real y objetivo) <sup>77</sup>. Otras doctrinas pasan bajo la mirada de su ojo crítico, pero detiéndose un poco más en la tesis escotista que, con diversos matices, sostiene que la naturaleza humana, distinta "ex natura rei" de sus diferencias individuales con las cuales la naturaleza universal realmente se identifica, es la naturaleza universal. Angulo encuentra aquí dificultades insalvables puesto que de esto se seguiría que no se dan muchos hombres, sino muchas singularidades solamente; así como en la Trinidad no se dan tres dioses a causa de la unidad de la naturaleza divina, sino tres personalidades con las cuales la naturaleza divina realmente se identifica. Más aún: la misma naturaleza singular que existe en Cristo sería, en el traidor Judas, a la vez adorable y detestable <sup>78</sup>. Rechaza así Angulo una suerte de realismo absoluto que cree encontrar en el escotismo.

No queda pues otro camino que sostener que no se da el universal "a parte rei" sino que es construido (y depende en su existencia) por el intelecto. Lo que no puede negarse es que el universal se da "a parte rei" sólo *fundamentalmente* (en la multiplicidad de los individuos semejantes) pero tales singulares pueden y son concebidos por el intelecto de modo *uno*. Así se dan simultáneamente *multiplicidad* y *unidad*.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, 391.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, 395.

<sup>76</sup> *Op. cit.*, 395.

<sup>77</sup> *Op. cit.*, 396.

<sup>78</sup> *Op. cit.*, 404.



c) *La operación del intelecto que produce al universal*

Como es lógico, Angulo, por la misma fuerza de su exposición, desemboca en la tesis suarista acerca de la operación que es capaz de reunir la multiplicidad y la unidad (el universal); supuesto el hecho que el universal emerge en virtud de una función del entendimiento con fundamento en los singulares, siempre es *posterior* a la operación del intelecto<sup>79</sup>. Por anticipado se elude así el idealismo subjetivo, pero se supone la doble acción del intelecto agente que produce las especies inteligibles y la del intelecto posible que actúa y realiza la intelección mediante aquéllas; para Suárez, el universal se obtiene por una suerte de *conocimiento comparativo*; en efecto: "lo universal se obtiene por un conocimiento comparativo, mediante el cual el entendimiento posible, una vez que aprehende precisa y abstractamente la naturaleza, compara a ésta así concebida con las cosas en que existe, y la concibe como algo apto para existir en muchos inferiores y predicarse de ellos"<sup>80</sup>. En las cosas, esta naturaleza universal "tiene universalidad sólo en potencia remota" y, abstractamente conocida, es universal en potencia próxima; pero aun no es universal *en acto* pues le falta la aptitud y *relación* con los muchos singulares en los cuales existe. Esta relación, obtenida mediante aquel conocimiento comparativo, sólo tiene existencia objetiva en el entendimiento.

Tal es la interpretación suarista que sigue Angulo; pero es menester agregar que, de parte del intelecto posible, la abstracción de la naturaleza a partir de los singulares, es el acto por el que se conoce formalmente la naturaleza sin los singulares; esta abstracción es *negativa*, esto es, porque conoce formalmente la naturaleza *sin* expresar los singulares; en cambio (como en el conocimiento "hombre") la abstracción es *positiva* cuando el conocimiento formal de la naturaleza a partir de los singulares, capta simultáneamente y formalmente los singulares; a esta abstracción le llama Angulo (con Suárez) comparativa o refleja precisamente porque tiene, respecto del objeto, la primera abstracción negativa. La abstracción comparativa es simple o es compuesta; es *simple* cuando la naturaleza es conocida (precisamente) a partir de los singulares y, simultáneamente, conoce los mismos singulares (p. ej., la naturaleza humana contraída en Pedro y en Pablo); es *compuesta* cuando este mismo objeto es judicativamente conocido, como si dijéramos: la naturaleza humana existe en Pedro y en Pablo<sup>81</sup>. De este modo, para Angulo "ningún conocimiento crea su objeto sino que lo supone" y la unidad (del universal) es crea-

<sup>79</sup> *Disp. Met.*, 6, 5, 1; Suárez funda su afirmación principalmente en Aristóteles. *De Anima*, I, 8.

<sup>80</sup> *Disp. Met.*, 6, 6, 5: "Tertia sententia est universale fieri per notitiam comparativam qua intellectus possibilis, postquam naturam praecise et abstracte apprehendit, confert illam sic conceptam cum rebus in quibus existit et intelligit illam ut unum quid aptum ut sit in multis inferioribus et de illis praedicetur".

<sup>81</sup> *Ratonalis Philosophiae Viretum*, 422.

da por el conocimiento abstractivo<sup>82</sup>. Es interesante comprobar cómo, anticipadamente, se rechaza aquí tanto un realismo ingenuo como un idealismo subjetivo. Por fin, más allá de este plano lógico-metafísico, asoma la trascendencia misma del ser a todas las diferencias<sup>83</sup>. Ahora, aunque más resumidamente puesto que la originalidad se vuelve prácticamente imposible, corresponde considerar los universales en particular.

### 5. LOS UNIVERSALES EN PARTICULAR

Como se sabe, esto significa que se deben considerar los universales denominados género, especie, diferencia, etc. En efecto, el *género* (dice Angulo siguiendo a Ulloa) “es lo predicable de muchas diversas especies, como parte material de la esencia metafísica de aquéllas”<sup>84</sup>. Así, aunque el género convenga con otros predicables, no se confunde ni con la especie (que indica por toda la esencia), ni con la diferencia que no se predica como parte material sino formal de la esencia. Esto explica la división del género en supremo, medio e ínfimo<sup>85</sup>; por otra parte, en una filosofía que postula la posibilidad del conocimiento directo del singular, se explica que se sostenga que “el género se predica inmediatamente del individuo completo y del incompleto por lo menos implícitamente”. Obsérvese la diferencia que adquiere esta definición respecto de la de Aristóteles pues para el Estagirita el género es aquello que se predica esencialmente de cosas múltiples específicamente diversas entre ellas<sup>86</sup>, pero en modo alguno puede predicarse directamente del singular como sostiene Angulo. El mismo Angulo explica: Lo que se predica de muchos (como parte material) es identificable con él, pero no lo es el conocimiento sino sólo la naturaleza abstracta; de donde la naturaleza viene *in recto* y el conocimiento *in obliquo*; de ese modo, la naturaleza se predica *ut quod* y el conocimiento *ut quo*. Análogamente, la *diferencia* “es aquello por lo cual uno difiere de otro”<sup>87</sup>; pero la diferencia que importa es aquella que hace diferir a uno esencialmente de otro (*proprísima*); en tal sentido es lo uno apto para ser predicado de muchos diversificando al mismo esencialmente de otros como parte formal<sup>88</sup>. Por eso, habida cuenta del género y la diferencia, la *especie* es siempre lo uno apto para ser predicado de muchos, pero como la adecuada esencia de ellos<sup>89</sup>. Fuera del orden esencial, aquello que no expresando la esencia de la cosa, pertenece, sin embargo, únicamente a ella, es el *propio*;

<sup>82</sup> *Op. cit.*, 628.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, 518, 519, 521.

<sup>84</sup> *Op. cit.*, 552; véase F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, 6, sec. 9, 4; cfr. SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, c. 3.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, 554.

<sup>86</sup> *Top.*, I, 5, 102a 31; en el mismo sentido SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, c. 3.

<sup>87</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 579; cfr. también 170.

<sup>88</sup> *Op. cit.*, 580.

<sup>89</sup> *Op. cit.*, 560.

puede ser genérico como la facultad locomotiva en el animal y específico cuando es exclusiva de una especie como ser risible en el hombre<sup>90</sup>. Por fin, el accidente, que pertenece (y que puede no pertenecer) a la cosa no siendo ni género, ni diferencia, ni especie ni propio, es físico ("es" en la sustancia) o lógico que supone por algo opuesto a la cosa necesaria y puede llegar a ser accidentalmente sujeto<sup>91</sup>. En este descenso, por así decir, llegamos al *individuo* que puede ser una cosa existente en cuanto "a parte rei" es independiente del intelecto (*primo intencional*) o en la mente como un todo lógico (*secundo-intencional*); el individuo, así pensado, puede ser absolutamente en cuyo caso carece de partes (como Dios) o relativamente constituido por partes (como el hombre)<sup>92</sup>. Vistas así las cosas, si el individuo se pone bajo la especie o simultáneamente con otros constituye una colección de la cual se predica, se llama *sujecible*; pero si es, simplemente, el que puede ser predicado, se denomina *predicable*. No parece necesario seguir a Angulo en otras subdivisiones. El tema de los antepredicamentos nos conducirá a un ámbito metafísico.

## 6. ANTEPREDICAMENTOS Y POSTPREDICAMENTOS

Llegado a este punto, es necesario considerar los preámbulos y los requisitos para el ordenamiento de los predicamentos, en el orden lógico; pero este orden supone el orden ontológico en el cual el ser se distribuye en géneros supremos o especiales determinaciones del ser (categorías). Cuando el lógico se pregunta entonces por las condiciones para el ordenamiento de las categorías lógicas, siempre está suponiendo aquel subyacente orden ontológico y, por eso, la consideración de los antepredicamentos nos pone en la pista de los supuestos metafísicos. Como era inevitable, el P. Angulo se pregunta por el sentido de los nombres equívocos, unívocos y análogos que creo innecesario repetir aquí y sobre los cuales he de volver a referirme más adelante (cf. nº 8, c). Además, para Angulo, entre aquellas cosas a las cuales conviene lo que es significado por el hombre por cierta semejanza o proporción, existe analogía de *proporción*<sup>93</sup>; y entre las cosas que tienen la misma forma participada de diverso modo (en los analogados) existe analogía de *atribución*; así, los nombres análogos deben ser considerados bajo este respecto y a ellos deben agregarse los llamados *denominativos* que son aquellos objetos cuyos nombres derivan de otros por medio de una nueva forma verbal; por ejemplo, de gramática deriva gramático, de heroísmo héroe<sup>94</sup>: El que recibe la denominación es el sujeto (o sustracto) y el que atribuye la denominación es el denominante (o abstracto).

<sup>90</sup> *Op. cit.*, 588; cfr. ARISTÓTELES, *Top.*, I, 5, 102a 17.

<sup>91</sup> *Op. cit.*, 589.

<sup>92</sup> *Op. cit.*, 575.

<sup>93</sup> *Op. cit.*, 602.

<sup>94</sup> *Op. cit.*, 603; sigue a ARISTÓTELES, *Cat.*, I, 1a 12.

Este fundamento, concebido bajo el espíritu suareciano, conduce a Angulo a dos temas: Por un lado a la necesidad de resolver, en el orden metafísico, la relación profunda que existe entre Dios y las creaturas según la concepción del ser que sostiene Angulo; por otro, la necesaria relación sobre los predicamentos. En cuanto a lo primero (de lo cual me ocupó más adelante) piensa Angulo que el ente prescinde, en su concepto, de todas las diferencias y, en cuanto prescindente de las diferencias aprehende la razón común de muchos siendo unívoca la razón del ente a todos sus inferiores; en este sentido es unívoco el ser entre Dios y las creaturas<sup>95</sup>. En cuanto a lo segundo, descendiendo del orden trascendental al orden predicamental, se trata de describir las determinaciones del concepto del ente que son los predicamentos. Naturalmente no he de repetir un tema tan consabido y prefiero no exponerlo, aunque la exposición del P. Angulo es simplemente magistral, segura, minuciosa, por momentos sutil<sup>96</sup>. Cuando discute el problema de la relación predicamental (previa exposición de la relación trascendental) atribuye la doctrina tomista sobre la relación predicamental al P. Antonio Machoni que fuera profesor de filosofía entre 1704 y 1706 y Rector cuando Angulo escribe o dicta su curso en 1730<sup>97</sup>. Lo fue también más tarde, en 1745. Pero volvamos ahora a la ardua lógica que debían estudiar los alumnos cordobeses.

#### 7. JUICIO, SILOGISMO, DEMOSTRACION

Con aquellos supuestos Angulo acomódase al orden de exposición de Aristóteles al considerar, inmediatamente después de los predicamentos, la cuestión del juicio (Perihermeneias) siempre que entendemos por él cierta locución (que posee un significado convencional) y de la que cada parte tomada separadamente, tiene una significación como enunciación y no como afirmación o negación<sup>98</sup>. Para Angulo esto no implica un solo acto de aprehensión (contra Vázquez y los tomistas)<sup>99</sup> y se funda en el mismo Santo Tomás quien, considerando el conocimiento angélico, sostiene que si varios objetos se toman como una sola cosa en el todo, pueden ser conocidos a la vez "con una sola operación"; en ese sentido: "así es como nuestro entendimiento entiende a la vez el sujeto y el predicado en cuanto partes de una misma proposición"<sup>100</sup>. Pero esto no significa que el juicio se constituya en un solo acto indivisible; antes al contrario, el intelecto compone el juicio por varias aprehensiones y, por eso, el juicio se define por un acto complejo. Es de experiencia cotidiana, según

<sup>95</sup> *Op. cit.*, 606, 607.

<sup>96</sup> *Op. cit.*, 623-674: Comprende del Liber Quartus, quaestio III a la quaestio VII.

<sup>97</sup> *Op. cit.*, 671 (fol. 201/vta.).

<sup>98</sup> *De Interpretatione*, 4, 16b 26-30; antes, 16a 9, 12-17; cfr. SANTO TOMÁS, *In Perih.*, I, lect. 3, n<sup>o</sup> 2, 3, 13; *De Ver.*, 14, 1.

<sup>99</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 719.

<sup>100</sup> *S. Th.*, I, 52, 2 y parall., II *Sent.*, d. 3, p. 2, q. 2, a 4; *De Ver.*, 8, 14; *C. G.*, II, 101.

Angulo, que cuando escuchamos las palabras sucesivas: "Pedro es hombre", sucesivamente formamos en la mente tres conceptos a ellos correspondientes: tales conceptos "son formalmente el juicio; luego, concluye, el juicio es divisible" <sup>101</sup>. Este conocimiento que no es puramente aprehensivo es el conocimiento *judicativo*, que constituye un "complejo intencional".

Sin detenerme en cuestiones menores, es evidente que este conocimiento puede ser *intuitivo* cuando representa el objeto por la especie propia, como es la visión del color en el orden sensible o el conocimiento de Dios y del ángel; en cambio, el conocimiento *quiditativo* es "el conocimiento inmediato que percibe la quididad o la esencia del objeto, ya por las especies propias, ya por otras equivalentes y difiere del conocimiento intuitivo en que éste representa el objeto por alguna diferencia de tiempo" <sup>102</sup>, en cambio, el conocimiento *abstractivo* es aquel que se tiene "por especies absolutamente otras e impropias, como el conocimiento que tenemos de Dios por las especies de las creaturas". Pero además de estas tres especies fundamentales de conocimiento, el conocimiento comprende la *certeza* y la *evidencia*: La certeza o conocimiento cierto es conexión necesaria del acto con el objeto y puede ser *formal* (infallibilidad intrínseca emanada de un principio infalible) u *objetiva* (adhesión refleja por la cual el intelecto estima que es verdadero el conocimiento habido) <sup>103</sup>. Por fin, la certeza es *metafísica, física y moral*; la primera es el acto que, desde sí y esencialmente, está conectado con el objeto (verdadero); por ejemplo, "Dios existe"; la segunda es el acto al cual, "ex natura rei", puede no repugnar esencialmente la falsedad, como cuando al ver los accidentes del vino infiero y afirmo la existencia del vino, cosa que ya no es cierta después de la consagración del vino en la Eucaristía. Por fin, la certeza *moral* es el acto que emerge no solamente de las reglas infalibles de la prudencia, sino excluyendo todo temor y duda en virtud de su fin. Por último, allende la certeza existe la *evidencia* que es el acto por el cual necesariamente el intelecto presta asentimiento o disentimiento; en este sentido, todo acto evidente es cierto pero no toda certeza es evidencia, como acontece con la certeza de la fe que excluye la claridad <sup>104</sup>. Angulo todavía distingue otros tipos de conocimiento como la ciencia, la fe, la opinión, la duda, el temor y la desconfianza <sup>105</sup>. Pero debe mantenerse que asentimiento y disentimiento no pueden sostenerse simultáneamente respecto del mismo objeto pues es absolutamente necesario que uno sea verdadero y el otro falso <sup>106</sup>.

Despejado así el camino, Angulo dedica las últimas cuestiones de su curso al silogismo y a la demostración. En pos de Aristóteles sostiene que el silo-

<sup>101</sup> *Rationalis Philosophie Virtutum*, 722.

<sup>102</sup> *Op. cit.*, 792.

<sup>103</sup> *Op. cit.*, 794.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, 796.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, 797.

<sup>106</sup> *Op. cit.*, 798, 799, 800, 802.

gismo es "argumentatio in qua quibusdam positis aliquid aliud necessario sequitur"<sup>107</sup>, que corresponde exactamente a la definición aristotélica más explícita: "es un discurso en el cual, habiendo sido puestas ciertas cosas, resulta otra cosa necesariamente diversa de las que han sido dadas por el solo hecho de haber sido puestas"<sup>108</sup>. Para Angulo se trata de cierto *movimiento intencional* que, jugando con una analogía con el movimiento físico, procede de un juicio (*a quo*) y llega necesariamente a otro (*ad quem*); es decir, se trata de un discurso formal que requiere dos juicios realmente distintos (premisas y conclusión). Por eso Angulo se pregunta qué género de premisas influyen en la conclusión o en qué sentido vienen a ser sus causas; pueden serlo como causas físicas (que producen su efecto por "presión" física), formal, objetiva y final; pero es evidente que tales premisas no influyen físicamente en la conclusión pues (en el orden intencional) las premisas objetivas son causas objetivas de la conclusión formal<sup>109</sup>. Esto supuesto, requiérese, para la conclusión una buena ilación (que Angulo estudia dentro de los surcos ya conocidos) la cual nos conduce al más noble de los silogismos que es la *demonstración*; este silogismo supone tres momentos *preconocidos* que son el sujeto (*datum*), el predicado (*dictum*) y los principios; así es como surge el silogismo que causa la ciencia, es decir, la demostración<sup>110</sup>. Parésememe completamente innecesario exponer las minuciosas y precisas divisiones que Angulo muestra respecto de la naturaleza de las premisas y de la demostración<sup>111</sup> hasta el obligado capítulo final sobre el silogismo sofístico<sup>112</sup>. En cambio, sí parece necesario preguntarse por las implicaciones metafísicas de esta "filosofía racional".

## 8. LOS SUPUESTOS METAFÍSICOS DE LA LÓGICA DE ANGULO

### a) *La esencia aptitudinal y el problema del ser*

Después de una minuciosa investigación de todo el curso de Angulo surgen con evidencia los supuestos ontológicos alrededor de ciertos temas centrales claramente destacables en esta notable Lógica: Ante todo, el problema del universal muestra nítidamente todo el basamento metafísico que sustenta la Lógica de Angulo: En efecto, la aptitud lógica para ser en muchos, pone en descubierto la aptitud metafísica, doctrina típica de la filosofía suarista. Primero debemos analizar la doctrina de la aptitud lógica (aunque sea el orden inverso seguido por Suárez) para redescubrir desde ella la aptitud metafísica. El P. Angulo, en efecto, tiene como preocupación central el universal, respecto

<sup>107</sup> *Op. cit.*, 807.

<sup>108</sup> *Anal. pr.*, I, 1, 24b 8.

<sup>109</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 809.

<sup>110</sup> *Op. cit.*, 812 y 847; cfr. ARISTÓTELES, *Anal. post.*, I, 2, 71b 17; 71b 20, 33.

<sup>111</sup> *Op. cit.*, 851, 852 y 848.

<sup>112</sup> *Op. cit.*, 885, 886, 887.

del cual "la aptitud no es otra cosa que la capacidad o potencia respecto de otro, es decir, para obrar o para recibir otro, o para ser en otro, ya por identidad o por unión y la aptitud es doble, una física y otra lógica" <sup>113</sup>. La aptitud lógica es la capacidad respecto de un término para ser realmente identificado con él (el hombre para ser animal racional) y la aptitud física es la capacidad respecto de un término realmente distinto, como es el caso de mi cuerpo respecto del alma racional. Esta aptitud, dice Angulo, puede ser positiva o negativa: La primera es la capacidad respecto de un término con cierta exigencia suya, como por ejemplo, la aptitud del agua para ser fría o la aptitud del hombre para ser hombre. La aptitud negativa, sigue Angulo en el mismo lugar, llamada también precisiva, es la capacidad respecto de un término pero sin aquella exigencia, antes bien con indiferencia. Con estos supuestos técnicos muy precisos, Angulo sostiene que la naturaleza del universal, en el orden real, existe en la pluralidad por identidad; es decir, tiene aptitud lógica para ser en muchos; entonces, la naturaleza en el orden real (*in statu reali*) no es otra cosa que las muchas naturalezas realmente semejantes, las que actual y realmente se identifican con muchos indistintos de sí mismos<sup>114</sup>; en cambio, la naturaleza en el orden intencional (*in statu intentionaliter*) intencional y precisivamente tomada, tiene aptitud precisiva o negativa para la identidad con muchos, precisamente porque la aptitud para ser en muchos se origina de la identidad de la naturaleza con muchos. ¿A qué nos conduce esta doctrina? Por un lado, en el orden lógico-gnoseológico, nos conduce a concluir (como hace Angulo aquí) que la naturaleza universal intencional o precisivamente tomada *ni es ni no es apta para ser en muchos* <sup>115</sup>; pero cuando es en muchos, no se distingue de ellos: "la naturaleza universal, sostiene Angulo, en ningún estado se distingue realmente de sus inferiores"; no se distingue en el orden real (*in statu reali*) porque allí se identifica con sus inferiores en cuyo caso no constituyen otra cosa que una colección de todos los inferiores; no se distingue en el orden lógico (*in statu universaliter*) porque en él sólo se distingue de sus inferiores por medio de la razón y la distinción de razón no suprime la identidad real. Por otro lado, en el orden ontológico, esta doctrina conduce al supuesto último de la misma aptitud lógica que Angulo simplemente aplica aquí al problema del universal; en efecto, trátase de la esencia aptitudinal o aptitud objetiva para existir que constituye el punto de partida de la metafísica de Suárez. Porque la expresión *ser* menta el "acto de existir como ejercido" (ser como participio) o simplemente "la cosa que tiene o puede tener la existencia" (ser como nombre); en este último caso, expresa Suárez, "significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o *aptitudinal*" <sup>116</sup>. El ser como nombre designa la esencia concreta *apta* para existir en acto (ser como par-

<sup>113</sup> *Op. cit.*, 385.

<sup>114</sup> *Op. cit.*, 385.

<sup>115</sup> *Op. cit.*, 388.

<sup>116</sup> *Disp. Met.*, 2, 4, 3.

ticipio), pero esto no significa que exista ni que no exista puesto que no se considera su existencia actual: Designase solamente la aptitud objetiva para existir (esencia aptitudinal). El ser así tomado como nombre *prescinde* de la existencia actual pues de ella abstrae precisamente<sup>117</sup>. Así tomado como nombre el ser se divide en ser en acto (ser como participio) y ser en potencia (ser como nombre, esencia aptitudinal). Por este motivo muy profundo, pues cala en el mismo emerger de la metafísica, lo que es real es ya acto y no se distingue de la potencia y, por consiguiente, no se distinguen realmente esencia y existencia sino sólo con distinción de razón. Entonces se ve que en este fundamento metafísico se basa la doctrina acerca de la esencia aptitudinal en el plano lógico que refleja bien el problema ya existente en el orden metafísico. El P. Angulo supone esta doctrina y es mérito suyo proyectarla coherentemente y con notable sutileza al campo lógico-gnoseológico en su exposición del universal. Pero esto mismo puede conducirnos más lejos.

b) *El ser en cuanto ser*

El tema se ahonda si nos preguntamos si el ser trasciende formalmente las diferencias. Más aún, para Angulo, preguntarse si el ser trasciende las diferencias o las diferencias son trascendidas por el ser, es lo mismo que interrogarse si las diferencias se identifican formalmente con el ser. En tal caso, esto sería propiamente la *perseitas*<sup>118</sup>. En este punto capital, es evidente que Angulo tiene presente la tesis de Duns Escoto por un lado y la tomista por otro; pero aquí pone todo su esfuerzo analítico en la doctrina de Santo Tomás: En efecto, el texto que principalmente tiene presente es aquellas primeras páginas de la cuestión *De Veritate* en las que Santo Tomás indica que aquello que primero concibe el intelecto como absolutamente evidente y en lo cual resuélvense todas las concepciones, es el *ser*; de aquí parecería seguirse que todas las otras concepciones deben ser consideradas como adiciones al ser: Pero, agrega el Aquinate, “enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, *quia quaelibet natura essentialiter est ens*”<sup>119</sup>. Así, la sustancia no añade ninguna diferencia al ser que signifique alguna naturaleza sobreañadida pues por el nombre de la sustancia se expresa cierto modo especial de ser: *per se ens*. Este famoso texto de Santo Tomás, junto a otro en el cual se expresa que “lo que primariamente cae bajo nuestra consideración es el ente, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende”<sup>120</sup>, es interpretado por Angulo del siguiente modo: “Toda concepción que se resuelve en el ser, incluye al mismo ser formalmente. Pero, se-

<sup>117</sup> *Disp. Met.*, 2, 4, 9.

<sup>118</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 518.

<sup>119</sup> *De Ver.*, I, 1, c, es el texto utilizado por Angulo; *Op. cit.*, 521.

<sup>120</sup> *S. Th.*, Ia IIae, 92, 2.



gún Santo Tomás, toda concepción se resuelve en el ser, y la perseidad es alguna concepción: Luego, si se resuelve en el ser, es formalmente ser”<sup>121</sup>. Sin embargo, Angulo, a partir de esta interpretación, está convencido que pudiendo el ser prescindir de todas sus diferencias, puede ser considerado unívoco entre Dios y las creaturas.

*c) La univocidad del ser.*

Sin duda alguna que Angulo, en la interpretación ya no de Santo Tomás sino del propio Suárez, se aparta de la doctrina suareciana pues cree posible sostener la univocidad del ser entre Dios y las creaturas. Veamos cómo: A partir de Santo Tomás, especialmente de algunos textos en los cuales se expone detalladamente su doctrina de la analogía<sup>122</sup>, Francisco Suárez elabora su propia tesis acerca de la analogía de atribución intrínseca y formal entre Dios y las creaturas<sup>123</sup>. Angulo utiliza expresamente el texto suareciano pero en lugar de fundar su opinión sobre la argumentación central de Suárez (y que cito en la nota anterior) analiza lo que Suárez llama “otra respuesta al argumento” univocista en el cual admite que al ser “se le puede llamar unívoco en orden al uso dialéctico, puesto que puede servir de medio de demostración y es predicable en absoluto y sin adición alguna del ente creado y del increado, y es común atendiendo al nombre y al concepto”<sup>124</sup>. El mismo Suárez cree que en virtud de la unidad del concepto de ser no es necesario negar su analogía en un texto también citado por Angulo<sup>125</sup>; pero Angulo mismo se decide por una interpretación más radical puesto que el ser puede hacer abstracción de sus diferencias en las que se encuentra contraído; precisamente por eso puede ser concebido por el concepto del intelecto sin expresar formalmente las diferencias. En pocas palabras, “el ser puede prescindir de sus diferencias”<sup>126</sup>. En tal caso, el intelecto no discierne ni la sustancia, ni el accidente, ni Dios ni la creatura, así como tampoco por el concepto animal discierne si es racional o irracional; es decir, por el concepto de ser el ser permanece precisivamente prescindente de las diferencias; el intelecto aprehende sí, la razón común a muchos como *una*. En consecuencia, es a esta “unidad” a la que se refiere Angulo, sobre todo considerándola (como dice Suárez) en su uso dialéctico como medio de la demostración; en este sentido, recuerda la tesis de Escoto para quien, precisamente, el ser es unívoco como término medio en el silogismo cuyos extremos pueden unirse porque hay *uno* entre ellos<sup>127</sup>. Esto conduce a Angulo a sostener que “la razón del ente es unívoca respecto de sus inferiores”. Unívo-

<sup>121</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 821.

<sup>122</sup> *S. Th.*, I, 13, 5: citado por Angulo, *Op. cit.*, 605.

<sup>123</sup> *Disp. Met.*, 28, sec. 3, 16 y 17.

<sup>124</sup> *Disp. Met.*, 28, sec. 3, 20: citado por Angulo, *Op. cit.*, 605.

<sup>125</sup> *Disp. Met.*, 2, sec. 2, 36.

<sup>126</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 606.

<sup>127</sup> *Op. Ox.*, I, 1, d. 3, q. 2, n.º 5; I, 1, d. 8, q. 3, n.º 12.

cas son aquellas cosas de las cuales el nombre es común y la razón significada por el nombre es absolutamente idéntica; tal es el caso del ser: luego, "la razón del ente es unívoca a Dios y a las creaturas"<sup>128</sup>. Como puede verse, esta prescindencia de la razón última de todos los entes (el ser) respecto de todas sus contracciones (diferencias), pone el concepto del ser de Angulo en un plano quizás excesivamente formal o lógico apartándolo de Suárez o quizá desarrollando ciertos elementos escotistas de la filosofía suareciana. De todos modos, Angulo fue un pensador fino, un expositor vigoroso, un argumentador sutil.

ALBERTO CATURELLI  
*Universidad N. de Córdoba - CONICET*

---

<sup>128</sup> *Rationalis Philosophiae Viretum*, 607.