

La unidad de la ciencia en Suárez y en Descartes

Francisco T. Baciero Ruiz

1. *Introducción: el proyecto cartesiano de la unidad del conocimiento*

En 1966, O. Carlos Stoetzer publicó un extraordinario estudio sobre la influencia de la filosofía política de Suárez en América durante el siglo XVIII y comienzos del XIX, influencia que habría ejercido el papel más determinante en la articulación del ideario político que justificó la emancipación de los países hispanos de la metrópoli, mucho más y por delante de cualquier otro autor europeo de la época o del siglo anterior, ya se trate de Montesquieu, Rousseau, o de Locke¹. De esta forma, el pensamiento político y jurídico suareciano se hacía valer al otro lado del Atlántico casi dos siglos después de su formulación. Con todo, la virtualidad de la influencia inmensa del pensamiento suareciano en la filosofía de los siglos XVII y XVIII no se limita a su pensamiento político, aun siendo en este caso abrumadora (en América y en Europa), sino que se hace valer igualmente en relación a su pensamiento metafísico, pensamiento en el que se ha podido ver con razón, un (o “el”) precedente fundamental de la metafísica cartesiana y, en general, de toda la metafísica moderna hasta Hegel, como en su día señaló Heidegger en un conocido pasaje de *Ser y Tiempo*². Vamos a abordar en

¹ Cfr. STOETZER, O. Carlos, *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación (1789-1825) (Las bases hispánicas y las corrientes europeas)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, 2 vols.; cfr. esp. el cap. I.1. del vol. I: “El influjo de Suárez en la América española antes de la Revolución” (pp. 72-82), donde se puede leer, por ejemplo: “La influencia de Suárez fue tan grande en algunos casos que, por ejemplo, la Universidad de Córdoba, en 1730, decidió que las doctrinas suarecianas fueran enseñadas con exclusión de cualquier otra” (op. cit., p. 73, Stoetzer remite en nota al estudio clásico de FURLONG, Guillermo, S.J., *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, 1952, pp. 210-11, en loc. cit., nota 13).

² “Esta ontología griega, arrancada de sus raíces, se convierte durante la Edad Media en una doctrina fija. . . . En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la “metafísica” y filosofía trascendental de la Edad Moderna, y

esta comunicación un aspecto posible de la presencia de la metafísica suareciana en el pensamiento de Descartes, y, en concreto, la posible prefiguración del proyecto cartesiano de la “unidad de la ciencia” en la metafísica de Suárez, y en concreto, en la Disputación Metafísica 44 *De habitibus*, “sobre los hábitos”.

Como es sabido, el pensamiento cartesiano se caracteriza, ya desde el comienzo, y en concreto, al menos desde las *Regulae ad directionem ingenii*³, por el ideal de la “unidad” de la ciencia, tal y como Descartes deja ya establecido en la primera de las “Reglas” de esta primeriza: “comparando equivocadamente las ciencias, ... , con las artes, que requieren cierto ejercicio y hábito del cuerpo, y viendo que no pueden ser aprendidas al mismo tiempo todas las artes por un mismo hombre, ... , creyeron [los hombres] también lo mismo de las ciencias y distinguiéndolas unas de otras por la diversidad de sus objetos, pensaron que cada una debía adquirirse por separado, En lo que evidentemente se engañaron. Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, ... , no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna, pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, como el ejercicio de un arte no nos impide el aprendizaje de otro, sino que más bien nos ayuda”⁴.

determina aún los fundamentos y las metas de la “lógica” de Hegel” (HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1962², “Introducción”, § 6, p. 32); y poco más adelante: “Descartes lleva a cabo las fundamentales consideraciones de sus *meditationes* por el camino de una aplicación de la ontología medieval a este ente [la *res cogitans*]” (ibid., p. 35).

³ Una de sus primeras obras filosóficas, escrita en torno a 1628-9, aunque no se llegaría a editar hasta 1701, en un volumen publicado en Amsterdam bajo el título *Opuscula Posthuma physica et mathematica*, en la tipografía de P. & J. Blaeu (con una edición previa en flamenco de 1684, cfr. *A-T*, vol. X, pp. 351-3, p. 357).

⁴ Regla 1ª, pp. 61-3 de la edición DESCARTES, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Introducción, traducción y notas de J.M Navarro Cordón, Alianza Editorial, Madrid, 1994 (cfr. el texto latino original en el vol. X, pp. 359-60, de la edición clásica de ADAM-TÁNNERY -citaremos a partir de ahora, como suele ser habitual, por *A-T*, indicando a continuación el volumen de que se trate y la página correspondiente. Existe una edición más reciente de las *Regulae*, con útiles comentarios a cargo de J.L. Marion en: DESCARTES, R., *Regles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, Traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par J.L. Marion, M. Nijhoff, La Haye, 1977). De lo que acaba decir deduce Descartes su primera Regla: “Et profecto mirum mihi videtur, plerosque hominum mores, plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes, similibusque disciplinarum objecta diligentissimè perscrutari, atque interim fere nullos de bona mente, sive de hac

Semejante ideal de “unidad” del saber condicionará el pensamiento de Descartes en primer lugar, y todo el desarrollo de la ciencia moderna hasta el día de hoy, tal y como Heidegger se ha encargado de subrayar con insistencia, y ello en contra de la tradición aristotélico-tomista, que dividía los “hábitos” de la ciencia (y por tanto, el conocimiento científico), en compartimentos estancos, en principio incommensurables entre sí, de acuerdo con las diferencias específicas de sus diversos objetos de estudio⁵. Esta nota característica y, en principio, novedosa, de la filosofía cartesiana, podría sin embargo no ser absolutamente original de Descartes, como intentaremos mostrar en las páginas que siguen, sino que podría vislumbrarse ya en la tradición que inmediatamente le precede.

universali Sapientiâ, cogitare, cùm tamen alia omnia non tam propter se, quàm quia ad hanc aliquid conferunt, sint aestimanda. Ac proinde non immeritò hanc regulam primam omnium proponimus, quia nihil priùs a rectâ quaerendae veritatis viâ nos abducit, quàm si non ad hunc finem generalem, sed ad aliquos particulares studia dirigamus” (ibid., p. 360; sobre la fecha de redacción de las *Regulae*, probablemente el invierno de 1628, cfr. las pp. 8-11 del estudio monográfico de BECK, L.J., *The method of Descartes. A study of the Regulae*, Oxford, At the Clarendon Press, 1952).

⁵ Cfr. a este respecto el siguiente pasaje de santo Tomás, tomado de la *Summa Theologiae*: “Virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis, et artibus, et ideo non invenitur in eis connexio quae invenitur in virtutibus moralibus” (I-IIae, q. 65, a.1, ad 3am, cit. en BECK, p. 16, nota 3; cfr. además en loc. cit.: “Sirven, in his *Années d'apprentissage*, pp. 163-6, calls attention to several passages in the works of Suarez, which Descartes certainly knew, closely resembling the doctrine of the *Regulae*”; se refiere al estudio de SIRVEN, J., *Les Années d'apprentissage de Descartes*, Albi, Imprimerie Coopérative du Sud Ouest, 1928 -reimpresión en Garland, New York, 1987). Sobre la importancia del texto de las *Regulae* para la filosofía cartesiana y moderna en general, cfr. la valoración que Heidegger hace de las mismas en el siguiente elocuente pasaje tomado de *La pregunta por la cosa*: “Sólo quien haya pensado real y detenidamente este escrito, radicalmente parco, hasta en sus rincones más recónditos y fríos, está en condiciones de tener una idea de lo que pasa en la ciencia moderna” (HEIDEGGER, M., *Die Frage nach dem Ding*, M. Niemeyer, Tübingen, 1962, p. 78; ed. cast. Sur, Buenos Aires, 1964, p. 100, referencia en Navarro Cordón, op. cit.). Según Heidegger, en el texto de las *Regulae* se “acuña” el concepto de la ciencia moderna: “In ihr [en las *Regulae*] wird der neuzeitliche Begriff der “Wissenschaft” geprägt” (op. cit., loc. cit.; cfr. asimismo la página anterior, sobre la importancia de Suárez en la formación de la filosofía cartesiana: “Dieser “mittelalterliche” Aristoteles erfuhr in der Zeit der Spätscholastik durch die spanischen Philosophenschulen, insbesondere den Jesuiten Suarez, eine umfassende Auslegung. Descartes erhält seine erste und grundlegende philosophische Ausbildung bei den Jesuiten in La Flèche. Im Titel seines Hauptwerkes [las *Meditaciones Metafísicas*] kommt beides zum Ausdruck, die Auseinandersetzung mit dieser Überlieferung [del pensamiento de Aristóteles a través de los jesuitas] und der Wille, die Frage nach dem Sein des Seienden, nach der Dingheit des Dinges, nach der “Substanz”, erneut aufzunehmen” - ibid., p. 77-; cfr. asimismo en ibid., pp. 78-82, la extraordinaria interpretación que Heidegger hace de las Reglas III, IV y V, que según él muestran la orientación fundamental del pensamiento moderno –“Aus ihnen entspringt der Grundzug des neuzeitlichen Denkens in die Augen”, p. 78-, especialmente su conclusión: “Bis zu Descartes galt als “Subjekt” jedes für sich vorhandene Ding; jetzt aber wird das “Ich” zum ausgezeichneten Subjekt, zu demjenigen, mit Bezug auf welches die übrigen Dinge erst als solche sich bestimmen” -ibid., pp. 81-2-, todo ello como consecuencia de la “matematización” del conocimiento iniciada casi un siglo antes –pp. 77-8-, según la cual, el conocimiento se entenderá cada vez más como la “certeza” derivada de forma “necesaria” de unos primeros principios o “axiomas” indubitables -el primero de los cuales será el *ego cogito*; cfr. asimismo la interpretación de esta cuestión ya en *Ser y Tiempo*, pp. 110-11).

Como es sabido, Descartes estudió con los jesuitas de La Flèche durante toda su adolescencia y juventud (nada menos que un total de ocho años y medio), siguiendo la estricta formación clásica y filosófico-escolástica entonces vigente en los centros de estudio de la Compañía de Jesús, formación que entonces estaba dominada por la enseñanza de Aristóteles, si bien explicado a través de las obras de los grandes comentaristas jesuitas españoles y portugueses de finales del XVI, especialmente a través de las obras del portugués Pedro de Fonseca, los comentarios de los *Conimbricenses*, el español Antonio Rubio (cuya carrera docente transcurrió en su mayor parte en Méjico), y el cardenal Francisco Toledo. El mismo Descartes, en una carta a Mersenne, reconocerá expresamente su deuda de juventud con tres de los cuatro autores que acabamos de mencionar⁶.

Independientemente de la influencia que los tres autores jesuitas mencionados hubieran podido ejercer sobre el joven Descartes, es claro que tampoco se puede preterir la influencia que Suárez, y sus *Disputationes Metaphysicae* muy en particular, pudieron haber ejercido sobre Descartes (y de hecho ejercieron), ya fuese en su juventud, ya en su edad adulta. Es necesario decir a este respecto que las *Disputationes Metaphysicae* son la única obra de Suárez que Descartes cita por su nombre en su obra escrita conservada, y en concreto, en las “Respuestas” a las “Cuartas Objeciones” a las *Meditaciones Metafísicas*, a propósito de la cuestión de la “falsedad material”⁷. Por lo que acabamos

⁶ “Et pour cet effect, ie vous prie de me mander les noms des auteurs qui ont escrit des cours de Philosophie & qui sont le plus suivis par eux [los jesuitas], & s'ils en ont quelques nouveaux depuis 20 ans; ie ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus & Rubius. Je voudrois bien aussy sçavoir s'il y a quelqu'un qui ait fait un abregé de toute la Philosophie de l'Eschole, & qui soit suivi; car cela m'espargneroit le tems de lire leurs gros livres” (carta a Mersenne de 30 de septiembre de 1640, *A-T*, vol. III, p. 185).

⁷ Descartes considera que existe al menos un claro precedente de su concepto de “falsedad material” en la *DM 9* de Suárez sobre la falsedad (“De falsitate seu falso”), disputación a la que Descartes remite en defensa de su propia doctrina: “Temería quizás, ya que nunca dediqué mucho tiempo a leer los libros de los filósofos, no haber seguido suficientemente su modo de hablar, al decir que las ideas que proporcionan al juicio materia de error son *materialmente* falsas, si no fuera porque en el primer autor que cayó en mis manos, encontrara la voz *materialiter* tomada con la misma significación, a saber, en Francisco Suárez, *Disputac. Metafísica 9*, sección 2, número 4” (texto latino en *A-T*, VII, p. 235, la traducción es nuestra). Más aún, es precisamente en esta sección segunda de la *DM 9*, en la que podemos

de señalar, es claro que Descartes manejó y utilizó las *Disputaciones Metafísicas*, al menos la 9, para redactar sus *Meditaciones metafísicas*, puesto que su doctrina sobre la voluntad como causa del error, y sobre el “genio” (“ángel” en Suárez) maligno, se puede encontrar prácticamente tal cual en la sección segunda de la mencionada disputación suareciana⁸.

Supuesto lo anterior, cabe legítimamente preguntarse, si el conocimiento y lectura de Suárez por parte de Descartes pudo ser anterior al final de la década de los años treinta del XVII, época en que redactó las *Meditaciones Metafísicas*⁹, y si la presencia de Suárez en su obra pudiera verificarse ya incluso en el decenio anterior. Y aquí cabe retomar el pasaje de la Regla primera que hemos citado al comienzo, puesto que, en efecto, llama poderosamente la atención el hecho de que también en Suárez, y, en concreto, en la Disputación Metafísica 44 “Sobre los hábitos”, encontremos sugerentes reflexiones a favor de la “unidad” de los “hábitos de la ciencia” especulativa, reflexiones que en más de un punto parecen preludiar, incluso en la literalidad de los términos, las afirmaciones que Descartes vertirá más tarde en las *Regulae*. A fin de verificar de algún modo esta razonable hipótesis, llevaremos a cabo un breve estudio de la Disputación suareciana 44, comparando acto seguido los pasajes que más nos interesen con los correspondientes cartesianos, especialmente aquellos que pudieran guardar alguna relación con el principio de la “unidad de la ciencia”. Es posible que el

encontrar las tesis suarecianas sobre la posible existencia de un Dios o un “ángel” malo engañadores, que podrían inducir al hombre a aceptar como verdaderas proposiciones falsas, doctrina que se ha sido expresamente reconocida como el antecedente directo de la doctrina correspondiente del “genio maligno” y posible Dios engañadores cartesianos, tal y como son expuestas en la Meditación Metafísica cuarta especialmente. El juicio taxativo del francés Emmanuel Faye no admite ninguna duda sobre este particular: «nous pouvons être certains que Descartes connaît bien cette *Dispute* sur le faux: non seulement Descartes cite, dans ses *Réponses aux quatrièmes objections*, un passage de la section II sur l’origine de nos erreurs, mais on trouve dans le texte de Suarez un double argument [del ángel o Dios «engañadores»] qui a vraisemblablement marqué directement Descartes» (FAYE, E., *Philosophie et perfection de l’homme. De la Renaissance à Descartes*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1998, pp. 333-4).

⁸ Una doctrina que permanecerá invariable en sus escritos posteriores, por ejemplo en los *Principia philosophiae* de 1644 (cfr. por ejemplo, los siguientes pasajes de los *Principia*, que reproducen la doctrina de las *Meditaciones*: I, 29, A-T, vol. VIII, p. 16, ó I, 36, *ibid.*, p. 19).

⁹ Redactadas en torno a 1639 y publicadas por vez primera en 1641, como es sabido (cfr. RODIS-LEWIS, Geneviève, *Descartes. Biographie*, Calmann-Lévy, La Flèche, 1995, pp. 189 y ss.).

intento nos depare alguna sorpresa, un intento que, por lo demás, tampoco es nuevo, ya que semejante filiación fue ya sugerida por Ferdinand Alquié en torno a 1950, quien a su vez la tomaba de Sirven¹⁰.

2. Solución suareciana a la cuestión de la unidad de la ciencia:

La Disputación Metafísica 44 “De habitibus” es una de las más extensas del magno tratado de metafísica suareciana. En el ordenamiento sistemático de la materia metafísica que Suárez lleva a cabo en su vasta obra, la disputación se incluye dentro del grupo que aborda las categorías aristotélicas del ente, una vez expuesta la doctrina sobre la substancia, a continuación de la *DM* 40, que ha tratado sobre la cantidad, la 41, sobre “La cantidad discreta y la coordinación del predicamento de cantidad y sus propiedades”, la 42, sobre “La cualidad y sus especies en general”, y la 43, sobre “La potencia y el acto”¹¹. La disputación está dividida en trece secciones, que siguen a una

¹⁰ Cfr. ALQUIÉ, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F., Paris, 1950 (segunda edición de 1966): “Descartes semble reprendre, de façon littérale, des affirmations de Suarez sur la connexion des sciences, et de Tolet [et] de Fonseca sur leur certitude” (op. cit., p. 68 y nota 2; el texto de Toledo es el siguiente: “Scientia est cognitio vera, certa et evidens”, *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam*, 305b, en loc. cit., nota 2, tomado de SIRVEN, 1928; sobre Toledo y Descartes, cfr. el interesante artículo de ECHARRI, Jaime, S.I., “Un influjo español desconocido en la formación del sistema cartesiano. (Dos textos paralelos de Toledo y Descartes sobre el espacio”, *Pensamiento*, 1950, n. 23, pp. 291-323, en relación con la q. 8 del Lib. 4 del libro de Toledo *In octo libros Aristotelis de phys., auscultatione*, Venecia, 1573, cfr. esp. las pp. 298, 314-320); cfr. igualmente en ALQUIÉ (p. 78, nota 2), el pasaje de la *DM* 29 de Suárez sobre la existencia de Dios en que parece anunciarse el argumento cartesiano de la existencia del Ser Supremo a partir de la imperfección del hombre: “nihil apparet in illa veritate [que Dios existe], quod repugnet, aut difficilem creditu eam reddat; et e contrario multa sunt, quae statim inclinant ad assentiendum illi veritati; multa (inquam,) non solum metaphysica vel physica, sed etiam moralia, nec solum externa, sed etiam interna. Nam si homo in seipsum reflectatur, cognoscit se non esse a se, neque sibi sufficere ad suam perfectionem, nec creaturas omnes, quas experitur, sibi satisfacere; imo agnoscit in se naturam excellentiorem illis, quamquam in suo gradu imperfectam, Unde facillimo negotio homo sibi persuadet indigere se superiori natura, a qua ducat originem” (SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones Metafísicas*, edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanon, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1960 y ss., *DM* 29, 3, 36, p. 337 del vol. IV, pasaje que ya había sido preanunciado en la sec. 1, 19, a propósito de la posibilidad de una demostración “física” de la existencia de Dios “ex operationibus animae rationalis, et ipsius essentia”: “Nisi enim supponamus rationalem animam habere auctorem supremum, a quo procreata sit, non poterunt, ex perfectionibus animae, similes aut meliores in Deo colligi”, *DM* 29, 1, 19, *ibid.*, p. 256).

¹¹ Cfr. el texto de dichas disputaciones en las pp. 7-340 del vol. VI de la edición bilingüe que manejamos. Como es habitual, citaremos con tres números, de los que el primero indica el número de la

breve introducción en la que Suárez delimita exactamente qué entiende por “hábito”¹². Las trece secciones siguientes abordan la existencia, esencia y sujeto del hábito (secc. 1-4), el fin, efecto y eficiencia del hábito (secc. 5-7), la eficiencia del acto sobre el hábito (secc. 8-10), el aumento extensivo de hábito y la unidad del mismo (secc. 11), la disminución y corrupción de los hábitos (secc. 12), y, por último, la división de los hábitos, así como un estudio especial sobre los hábitos especulativos y prácticos (secc. 13 y última)¹³. Las dos secciones que por tanto interesan más al objeto de nuestro estudio, son la sección 11, “Quale sit augmentum extensivum habitus, et quae unitas habitus illi correspondeat”, y 13, “Quot sint genera et species habituum, et praesertim de distinctione habitus in practicum et speculativum”.

disputación de que se trata, el segundo la sección dentro de la disputación, y el tercero el párrafo o número dentro de la sección; a continuación añadiremos el volumen y la página correspondiente.

¹² “Significatio huius nominis *habitus* in superioribus, explicando species qualitatis, satis declarata est, et ex ibi dictis sumo sermonem in praesenti esse de habitu prout est quaedam species qualitatis proxime ordinata ad iuvandum potentiam in operatione sua, et consequenter quatenus est secundum rem et essentiam species distincta, et a potentia et ab actu, et a duabus ultimis speciebus qualitatis” (*DM* 44, introducción, p. 345 del vol. VI; sobre las diversas especies de la cualidad, cfr. lo que ha dicho antes en la *DM* 42, seccs. 2-4, *ibid.*, pp. 204-236). Suárez asume como propia la división aristotélica de la cualidad en cuatro subespecies bimembres: “Aristoteles tacite dividens qualitatem in Praedicamentis, quatuor eius numerat species, unamquamque earum bimembrem vel binomiam constituens, scilicet, habitum et dispositionem, naturalem potentiam et impotentiam, passionem et passivam qualitatem, figuram et formam” (*DM* 42, 2, 1, *ibid.*, p. 204, cfr. además *ibid.*, secc. 5, 2, p. 237: “nullam esse qualitatem quae ad dictas species non pertineat”). Las “dos últimas especies de la cualidad” que ha mencionado en la introducción a la *DM* 44 (“a duabus ultimis speciebus qualitatis”), son por tanto: la “pasión y cualidad pasiva”, y la “figura y forma”.

¹³ Cfr. la mencionada división, y un resumen detallado del contenido de cada sección, en *op. cit.*, pp. 341-44. Suárez trata de la esencia y definición del hábito en la secc. 1 (nn. 6-8), afirmando que sólo puede darse en los vivientes intelectuales (n. 9), en aquellas potencias que son a la vez activas y pasivas, es decir: en la voluntad, el entendimiento, el apetito sensitivo del hombre, y la fantasía exclusivamente (*ibid.*, nn. 9-15). El hábito se ordena de algún modo a la operación (secc. 2, n. 2), y su causa eficiente es el acto como principio próximo del mismo (secc. 7, n. 6). Sólo actos más intensos (de acuerdo con santo Tomás), son capaces de intensificar un hábito (secc. 10, nn. 6-8). A propósito del aumento extensivo del hábito, y de la cuestión vinculada con él de su unidad, Suárez sostiene que: 1) en los hábitos no se da ninguna composición extensiva verdadera y real (secc. 11, nn. 20-22), 2) en el alma han de existir necesariamente algunos hábitos simples (*ibid.*, nn. 23-26), hábitos simples que, 3) en determinadas condiciones pueden extenderse a una pluralidad de objetos (*ibid.*, nn. 27-32); por último, 4) se da en los hábitos una unidad por composición de varios hábitos parciales que integran uno solo y mantienen entre sí una gran conexión (*ibid.*, nn. 55-62). A continuación se ocupa Suárez de la unidad de las ciencias (secc. 11, nn. 63-7), dedicando además un número a la unidad específica del objeto de la ciencia (n. 69). En la secc. 13 y última, Suárez aborda la división de los hábitos en general en especulativos y prácticos (secc. 13, nn. 1, 19), demorándose con cierto detenimiento en la definición y naturaleza de la praxis y las diferencias entre “acción” y “producción” (*ibid.*, nn. 20-30), así como en las funciones prácticas y especulativas del entendimiento (n. 38) y la distinción –real o de razón– entre el entendimiento práctico y especulativo (nn. 46-49). Para hacernos idea de la enorme extensión de la disputación, hay que decir que abarca casi 180 páginas de la edición que manejamos, de la 345 a la 520).

Suárez define el hábito como: “cierta cualidad permanente en el sujeto y estable de suyo, que se ordena por sí misma a la operación en primer lugar, que no confiere la primera facultad de obrar, sino que la ayuda y facilita”¹⁴. El sujeto apropiado de tales hábitos es el viviente racional¹⁵. En el viviente racional, el sujeto próximo será la potencia elicitiva (racional, o que participa de algún modo de la razón) de actos “inmanentes” al propio sujeto (la inteligencia, la voluntad, el apetito sensitivo y la fantasía, como hemos dicho)¹⁶.

Al final de la sección 11, en el n. 69, Suárez afirma que es posible una “unidad de la ciencia” a partir de la unidad (incluso “artificial”) de los objetos que estudia, o, más precisamente: fundada en el aspecto o respecto común que la ciencia estudia en todos ellos, y en virtud del cual queda ella misma de algún modo “unificada”¹⁷. Veamos cómo ello es posible de acuerdo con la doctrina expuesta en los números anteriores.

Suárez plantea ya desde el comienzo de la discusión lo dificultoso de la cuestión¹⁸. Con todo, ello no le impide afirmar la posibilidad de que se dé realmente cierta unidad en la ciencia, a pesar de la pluralidad de los objetos de que se ocupa, y ello

¹⁴ “est enim qualitas quaedam permanens et de se stabilis in subiecto, per se primo ordinata ad operationem, non tribuens primam facultatem operandi; sed adiuvans et facilitans illam” (secc. 1, 6, p. 349, reproducimos la traducción de la edición que manejamos, aunque la modificaremos ligeramente en alguna ocasión, cuando ello nos parezca más acorde con el original).

¹⁵ “potest ex dictis facile definiri in quo subiecto sint huiusmodi habitus. Dicendum est enim solum esse in viventibus intellectualibus” (1, 9, p. 351, Suárez prescinde deliberadamente del estudio de los hábitos en los ángeles, estudio que por su objeto pertenece a la teología, *ibid.*, loc. cit.).

¹⁶ “proxime tantum esse in potentiis elicivis actuum immanentium, et quae rationales sint vel aliquo modo rationem participant” (*ibid.*, loc. cit.); “de subiecto proximo, quod solum esse possit potentia elicitiva actuum immanentium, probatur quia de ratione habitus est ut inclinet potentiam ipsam ad operandum, et hoc modo eam facilem et promptam reddat; ergo necesse est ut habitus sit proxime in ipsamet potentia quae est principium elicitivum operationis, quia nisi eam informet, nec potest eam inclinare neque in ulteriori actu primo constituere” (loc. cit.).

¹⁷ “quando aliqua ratio formalis obiecti scibilis, ... , talis est ut in ea connectantur omnia quae in illa scientia tractantur ... , quia per illam aut in ordine ad illam reliqua inquiruntur, tunc illa ratio constituit omnia illa sub una ratione scibilis” (44, 11, 69, *ibid.*, pp. 468-9, *vid. infra*).

¹⁸ “In hac ergo re cavendae sunt extremae locutiones, et maxime abhorrentes a communibus et receptis philosophorum sententiis, et praesertim in re quae multum pendet ex modo concipiendi et loquendi. Non est ergo negandum quin dentur plures scientiae in intellectu humano, sicut negari non potest quin in voluntate sint plures virtutes, absolute loquendo, Nec etiam est negandum quin una scientia possit extendi ad plures conclusiones et plura obiecta partialia seu materialia; ita enim omnes philosophi loquuntur, dicentes unam esse geometriam, unam arithmetiam, etc.” (44, 11, 61, *ibid.*, p. 463, *cfr.* lo que ha dicho en el número anterior a propósito de los “nominales” y su supuesta negación de cualquier unidad de las ciencias).

aunque sólo sea por la “comodidad” que para su aprendizaje se derivaría de semejante suposición, y por la “conexión” que todas las ciencias parecen guardar entre sí, tal y como sostiene en un pasaje del número 59: “Maior difficultas [que la de explicar por qué una “potencia” simple es suficiente para explicar diversos actos, pero no un “hábito” simple, vid.. el n. 58] videtur esse in explicanda coordinatione illa vel accidentali unione ob quam dicitur componi una scientia ex similibus qualitatibus; quia, si non habent inter se peculiarem unionem, cum aliqui sint in indivisibili subiecto, non apparet quam compositionem aut ordinationem habere possint. ... Unde propter hanc fortasse causam, ... , Ant. Mirand. dixit tantum esse unam scientiam, quamvis per modum plurium distinguatur a nobis, propter commoditatem addiscendi, et tradendi scientias”¹⁹; y añade: “Et potuit moveri ex eo quod omnes scientiae videntur ita inter se connexae, ut nulla sine aliis posset perfecte tradi. Atque ita consequenter dicere posset non tantum omnes scientias, sed omnes etiam virtutes intellectuales esse unam propter connexionem; Ad hunc ergo modum dicitur, iuxta hanc sententiam, esse tantum unam scientiam adaequatam intellectui”²⁰. Suárez remite, para justificar su aserto, a lo

¹⁹ 44, 11, 59, *ibid.*, pp. 461-2.

²⁰ *Ibid.*, p. 462, pasaje que recuerda, casi en su literalidad, el de la Regla I de Descartes *supra* citado: “Credendumque est, ita omnes [sc., las ciencias] inter se esse connexas, ut longè facilius sit cunctas simul addiscere, quàm unicam aljis separare. ... sunt enim omnes inter se conjunctae & à se invicem dependentes” (A-T, vol.X, pp. 360-1, Suárez: “omnes scientiae videntur ita inter se connexae, ut nulla sine aliis posset perfecte tradi”). En el pasaje citado, el doctor Eximio añade además el siguiente ejemplo: “Rursus, scientiae practicae multum pendent ex speculativis, et moralia ex physicis; et res artificiales a naturalibus et mathematicis. Ita ergo ex omnibus componetur una virtus adaequata intellectui” (11, 59, loc. cit.), ejemplo que más tarde parecerá retomar Descartes en su conocido símil del “árbol” del conocimiento, en el “Prefacio” a la edición francesa de los *Principia Philosophiae*: “toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, & les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se reduisent à trois principales, ... la Medecine, la Mechanique & la Morale, j’entens la plus haute & la plus parfaite Morale, ..., presupposant une entiere connoissance des autres sciences” (A-T, vol. IX, p. 14, “moralia ex physicis”, por tanto). “Antonio Mirandolano”, el autor citado por Suárez, es el clérigo Antonio Bernardi “Mirandolano” (Mirándola, 1502-Bolonia, 1565), que estudió y enseñó durante seis años lógica en Bolonia, nombrado obispo de Caserta, polemista y autor de diversos comentarios latinos a Aristóteles (fue llamado “il moderno Aristotele Mirandolano”), editados varias veces en Italia durante el XVI, entre otros, un comentario al tercer libro de la *Retórica* de Aristóteles, además de una *Institutio in universam Logicam* *In eandem Commentarius*, de Basilea, 1545, con varias reediciones posteriores. Una de sus obras más importantes (la citada por Suárez en las *Disputaciones*), es su tratado sobre la calificación moral del duelo desde un punto de vista “aristotélico” (en la que habría clasificado: “ex Aristotelis sententia omnia iniuriarum et offensionum genera”) y cristiano, titulada: *Eversionis singularis certaminis libri XL, in*

que ha dicho previamente en la Disputación primera (secciones segunda y tercera) sobre la unidad específica de la Metafísica, donde ya había recurrido al pasaje del Mirandolano, aplicándolo a la cuestión particular de la unidad de la metafísica²¹.

Volviendo a la Disputación 44, Suárez ha establecido previamente al pasaje citado del Mirandolano, que es posible cierta unidad “compuesta” de los hábitos científicos, por mucho que la ciencia como tal así constituida no sea ella misma un único “hábito simple” o “indivisible”, sino compuesto: “praeter unitatem indivisibilem

quibus cum omnes iniuriae species declarantur, tum vero offensionum et contentionum, quae ex illis nascuntur, honeste atque ex virtute tollendarum ratio traditur... , publicada en Basilea, 1562, en cuyo Libro XIV (o XIII, según figura en las *Disputaciones*) abordaba la cuestión “quid sit Logica et quo differatur a Dialectica” (cfr. el art. correspondiente de ZAMBELLI, P., *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Fondata da Giovanni Treccani, Direttore Generale Benvenuto Bertoni, vol. 9, Roma, Società Grafica Romana, 1967, pp. 148-51, p. 150; ya en su época de docencia bolonesa Bernardi había defendido, para escándalo de la mayoría, que “las *Categorías* de Aristóteles no forman parte de la Lógica”, y que “la Lógica es totalmente distinta de la Dialéctica”, cfr. *ibid.*, p. 148).

²¹ “asserendum est cum communi sententia, metaphysicam simpliciter esse unam scientiam specie. Haec enim videtur clara mens Aristotelis in toto proemio, seu c. 1 et 2, lib. I Metaph., ubi semper de hac scientia tamquam de una specie loquitur” (*DM* 1, 2, 9, pp. 261-2 del vol. I; cfr. de igual modo el n. 10 de la secc. 2, *ibid.*, p. 263), y en el n. 12, donde aborda la cuestión de si la Metafísica es un hábito único, responderá, como hará más tarde en la Disputación 44 a propósito de la ciencia en general, que la unidad de la metafísica proviene, no tanto de ser un hábito científico único o “simple”, sino de la unidad que le proporciona su objeto de estudio: “Ad secundam dubitandi rationem [si la Metafísica, como el resto de las ciencias, es un hábito o cualidad “simple”, o bien “compuesto”, cfr. n. 7, p. 261] non possumus in hoc loco ex professo satisfacere, Nunc breviter dico, difficillimum mihi videri velle defendere habitum metaphysicae esse aut unam simplicem qualitatem, aut ita compositam, ut ex variis partialibus entitatibus, vera ac reali unione inter se unitis, consurgat, Quare facilius dici videtur huiusmodi scientiam includere partiales qualitates, seu habitus, qui unam scientiam componere dicuntur non sola aggregatione per accidens in eodem subiecto cui inhaerent, sed subordinatione aliqua ac dependentia, quam inter se habent per ordinem ad idem subiectum circa quod versantur; Quod si quis inquirat quisnam sit iste ordo subordinationis et dependentiae, responderi potest consistere in **habitudine ad idem obiectum**, quod, licet res varias complectatur, et diversas proprietates habeat, quae de illo demonstrantur, ita tamen inter se sunt connexae, ut harum cognitio ab illis pendeat, et sese mutuo in cognitione iuvent sub eadem ratione ... scientiae” (*ibid.*, pp. 264-5, negritas nuestras, como en lo sucesivo). En el n. 2 de la misma sección, Suárez había recurrido ya al Mirandolano como defensor de la tesis de la unidad: “Ad declarandam hanc difficultatem et materiam in qua metaphysica versatur ... , proposita nobis est praesens quaestio. In qua Aegid., ... affirmat metaphysicam de omnibus rebus et earum proprietatibus usque ad ultimas species ... considerare. Quam sententiam defendit Antonius Mirand., lib. XIII de Evers. singul. certam., sec. 6 et 7. Qui consequenter affirmat caeteras scientias non esse a metaphysica totaliter diversas, sed esse partes eius, seu potius omnes esse partes unius scientiae; communi autem usu distingui et numerari ut plures propter commoditatem et usum earum in addiscendo, quia ita docentur et addiscuntur, ac si essent distinctae” (*ibid.*, p. 234). Suárez rechazará con todo, en el n. 24, la posibilidad de una “única” ciencia absoluta que abarque todos los seres sin excepción “según sus propias razones”: “Ad secundum [si puede darse una única ciencia que conozca todas las cosas “según sus propias razones”, n. 4, pp. 234-5] respondetur non posse dari unam scientiam humanam, et propriis actibus humani ingenii acquisitam quae universaliter illud perficiat quoad omnia scibilia secundum omnes rationes eorum, alioqui non solum illae tres scientiae speculativae philosophia [la física], mathematica et metaphysica, sed etiam morales et racionales, ... in unam coalescerent, ... , quod est incredibile, quia, cum actus et discursus humani ingenii sint tam varii et tam ... distincti, atque independentes inter se, non est verisimile fieri posse ut omnes concurrant ad eandem scientiam” (1, 2, 24, *ibid.*, pp. 231-2).

quam habent aliqui habitus per simplices qualitates, dari in aliquibus habitibus unitatem compositam per collectionem et subordinationem plurium qualitatum quae respectu illius habitus integri censentur habitus partiales. Haec assertio praecipue ponitur ad salvandum communem modum loquendi de unitate scientiarum; omnes enim censent geometriam, verbi gratia, esse unam scientiam, non tantum genere, sed etiam specie; ...; haec autem unitas intelligi non potest per modum simplicis qualitatis; ergo necesse est intelligi per aliquam compositionem vel coordinationem plurium qualitatum”²². A partir de este momento, Suárez intentará dilucidar de qué modo es posible semejante “composición” o “coordinación” entre los hábitos que posibilite una unidad de la ciencia “adecuada” al intelecto, intentando salir al paso de las dificultades que la cuestión plantea. En primer lugar, afirma por adelantado la posibilidad real de semejante coordinación en “una” sola ciencia o hábito, de diversas cualidades simples distintas entre sí (n. 62)²³. Dicha coordinación de diversos hábitos en una sola ciencia podría realizarse de dos maneras: bien por una subordinación efectiva entre los hábitos²⁴, o

²² 44, 11, 55, pp. 458 del vol. VI (se trata en el fondo de la misma solución dada en la *DM* 1 a propósito de la metafísica), y añade a renglón seguido el ejemplo de la “salud” o la “belleza” corporales, “unas” en el sujeto, si bien obtienen su unidad a partir de una pluralidad de principios o proporciones: “Declaratur etiam ex illo vulgato principio, quia quae sunt plura in uno genere, vel sub una ratione, sub alia sunt unum, vel componunt unum. Quod in genere etiam qualitatis verum esse patet in habitibus aut dispositionibus corporis; nam sanitas vel pulchritudo una qualitas censetur in communi modo loquendi et philosophandi, et tamen non sunt simplices qualitates, sed ex proportione plurium resultantes; ergo idem intelligi potest in qualitatibus animae. Praesertim in habitibus scientiarum, in quibus nec tanta unitas reperiri potest respectu plurium conclusionum vel principiorum quanta est in simplici qualitate; nec potest ei denegari omnis unitas, propter connexionem vel convenientiam rerum quae in una scientia tractantur” (11, 55, *ibid.*, p. 459; previamente Suárez, de acuerdo con Aristóteles, ha establecido que no es posible un solo hábito “indivisible” del saber científico, en 11, 51, *ibid.*, p. 455).

²³ “Quando ergo inquiritur quae sit connexio vel coordinatio inter qualitates illas simplices, ut unum habitum vel unam scientiam componere dicantur, assero imprimis, etsi difficile sit hanc connexionem seu coordinationem rerum seu qualitatum in mente nostra declarare, dubium tamen non esse quin magna sit” (11, 62, *ibid.*, p. 463), y añade además el siguiente elocuente ejemplo, basado en la asociación de ideas: “Ut constat primo ex ipsa memoria seu reminiscencia, in qua rerum species ita collocantur, ut interdum una excitet aliam” (*loc. cit.*).

²⁴ “hanc coordinationem inter hos habitus simples componentes unam scientiam, duplicem intelligi potest, et utramque simul posse concurrere ad unitatem scientiae. Prima est subordinatio efectiva, qualis est inter partiales habitus inclinantes ad subordinatas conclusiones, quarum una derivatur ex alia” (11, 63, *ibid.*, p. 464).

bien por la atribución o relación de todos ellos a “un mismo objeto total”²⁵. En relación con lo segundo, la dificultad estriba en saber exactamente qué tipo de unidad se requiere en el objeto mismo que sea capaz de fundar una ciencia única, puesto que no basta la unidad “extrínseca” (o “por denominación extrínseca”) basada sólo en la unidad que el conocimiento científico “causa” o proporciona por sí misma a sus objetos, en cuanto que todos son estudiados por ella²⁶. Si la unidad ha de fundarse en la naturaleza del objeto mismo, existen dos alternativas: o bien dicha unidad se funda en la “unidad específica” del objeto, lo que sin embargo no es posible teniendo en cuenta la ciencia de que de hecho el hombre es capaz, y que excluye un conocimiento perfecto de las esencias de las cosas del que pudiera derivarse el resto de sus propiedades²⁷. O bien la unidad se funda en la unidad conceptual lograda por la abstracción de la materia. Esto

²⁵ “Secunda causa huius connexionis est attributio seu respectus ad idem obiectum totale; ut verbi gratia, in scientia de homine possunt de homine demonstrari aliquae conclusiones inter se connexae, quarum una derivetur ex alia. Et rursus demonstrari possunt plures conclusiones derivatae quidem ab eadem essentia totali, etiamsi inter se una ex alia non demonstratur, sed constituent velut diversas lineas, aut series conclusionum” (ibid., loc. cit. -por cierto que el razonamiento “en serie” o “en línea” será uno de los ejemplos preferidos por Descartes del proceder de su método); y añade: “Dicimus ergo, non solum eas quae sub una serie quasi continuato discursu inferuntur, sed etiam eas quae non habent inter se hunc ordinem, si in eadem essentia eiusdem subiecti [es decir, del objeto estudiado] radicerentur, et ad illud **exacte** cognoscendum ordinentur, unam scientiam constituere, quae diceretur habere unitatem per attributionem seu habitudinem ad idem subiectum” (ibid., loc. cit.); y propone a continuación precisamente el ejemplo de la física: “Ut, verbi gratia, quamvis in physica aliae demonstrationes fiant de materia, et aliae de forma, et aliae de motu, quantitate, etc., quarum multae non habent inter se subordinationem, una tamen ex illis omnibus conficitur scientia, quia illa tendunt ad **exactam** cognitionem entis naturalis. Nam sicut partes vel proprietates non sunt propter se, sed propter totum, ita demonstrationes omnes, quae circa partes et proprietates, quatenus tales sunt, versantur, tendunt ad scientiam perfectam ipsius compositi seu subiecti constituendam, et ita communiter dici solet scientia habere unitatem ex obiecto” (ibid., pp. 464-5, subrayamos la expresión “exactam” por su “sabor” matemático y cartesiano).

²⁶ “Quanta vero esse debeat unitas illius obiecti, ... , etiam est difficile ad explicandum. Multi enim dicunt requiri unitatem specificam obiecti, non materialis, sed formalis, neque in esse rei, sed in esse scibilis, Nam in rigore scibile dicitur per denominationem extrinsecam a scientia seu per relationem rationis ... ; hoc autem modo non potest scientia habere unitatem ab obiecto scibili sub esse scibilis, quia potius ipsa dat illi unitatem; nam sicut obiectum est scibile quia scientia terminatur ad ipsum, ita est unum scibile quia una scientia terminatur ad illud; Cum ergo est sermo de obiecto scibili ut sic, dante unitatem scientiae, non significat illud *esse scibile* denominationem a scientia, sed aptitudinem proximam ut sub unam scientiam cadere possit; quae ... aptitudo ex parte eius supponitur» (11, 64, ibid., p. 465).

²⁷ “multi existimant ex unitate specifica ipsius rei quae per se primo obiicitur scientiae, sumi unitatem obiecti etiam in esse scibilis, ita ut obiectum quod per se primo attenditur in scientia sit per se unum in esse rei, omnia vero alia cadant sub scientiam ratione illius” (11, 65, ibid., p. 466); “Atque haec sententia, sic exposita, est quidem probabilis, et maxime haberet locum, si homo consequi posset propriam scientiam singularum specierum substantialium secundum differentias ultimas earum, et ex illis perfecte et a priori demonstrare uniuscuiusque proprietates. Tamen scientia humana raro aut nunquam est ita perfecta; et ideo loquendo de scientia humana prout de facto acquiri potest, parum confert ille modus unitatis obiecti ad eius unitatem explicandam” (11, 67, p. 467).

último sin embargo tampoco es posible, puesto que si semejante abstracción se considera en el hombre que conoce, fundaría una unidad ficticia, por pura denominación extrínseca, y si se considera en las cosas mismas, sólo significará cierto “orden” o “grado” de abstracción más o menos inmaterial de las esencias, subsistiendo entonces la dificultad de determinar qué tipo de unidad sea suficiente dentro de un mismo grado de abstracción para poder hablar de “unidad” científica, puesto que dentro de un mismo grado se pueden dar todavía muchas diferencias esenciales sin conexión entre sí²⁸. Suárez dará finalmente su solución a la dificultad en el n. 69 de la sección, en el que mantendrá la posibilidad de una “unidad de la ciencia”, basada en la consideración de sus objetos bajo la unidad de un mismo respecto previamente establecido (de modo análogo a como los diversos hábitos simples podían unificarse en uno compuesto por cierta “coordinación” entre ellos). Citamos por extenso el ilustrativo pasaje del n. 69, que nos parece capital para la dilucidación del asunto, y con el que Suárez concluye prácticamente la sección: “Nam quando aliqua ratio formalis obiecti scibilis, quae solet dici ratio *quae*, talis est ut **in ea connectantur omnia quae in illa scientia tractantur aut demonstrantur, quia per illa, aut in ordine ad illam reliqua inquiruntur**, tunc illa ratio constituit omnia illa sub una ratione scibilis, sive illa sit ratio specifica in esse rei, sive non. Quia non praebet unitatem ob solam essentialem unitatem quam habet, sed **ob unitatem quam causat inter omnia quae tractantur in scientia, quatenus illa omnia in se aliquo modo connectit**. Et ita, quamvis illa ratio aliquando in se sit alicuius generis in esse rei, fieri tamen potest ut species eius non considerentur a

²⁸ “est sententia valde communis hanc unitatem obiecti in scientiis sumendam esse ex gradu abstractionis; et ita solet distingui triplex scientia ex triplici abstractione a materia, Quae divisio antiqua est; Sed imprimis ille modus assignandi obiectum non est communis omnibus scientiis, nam in illo non comprehenduntur morales aut rationales, neque aliae practicae. Denique abstractio, si sumatur ex parte nostra, non potest constituere obiectum formale, nam haec abstractio respectu rerum est sola denominatio extrinseca; Si vero sumatur fundamentaliter ex parte ipsarum rerum, sic nihil aliud per hanc abstractionem significatur, nisi ordo vel gradus uniuscuiusque essentiae magis vel minus immaterialis; et ita eadem fere superest difficultas, quae, scilicet, unitas in tali gradu sufficiat ad specificam unitatem obiecti, cum sub eodem gradu plures differentiae essentialis, quae inter se connexionem non habent, ... , continentur” (11, 68, *ibid.*, pp. 467-8).

scientia nisi quatenus in ea ratione connectuntur; non solum quia secundum differentiam tantum genericam cognoscantur, sed etiam, quia, licet secundum proprias differentias cognoscantur, tamen id es **per quandam proportionem aut comparisonem ad rationem communem**, et collationem ipsarum specierum inter se”²⁹. Lo capital de este pasaje, a nuestro juicio, es que Suárez reconoce que, aun no dándose una unidad “específica” en el género de objetos estudiados por una ciencia, con todo, dicha unidad puede lograrse o “efectuarse” de algún modo, en la medida en que todos esos objetos se unen (o “conectan”) en virtud del aspecto concreto bajo el que son estudiados (“aliqua ratio formalis obiecti scibilis, quae solet dici ratio *quae*, ... ut **in ea connectantur omnia quae in illa scientia tractantur**”), lo que sin duda podría considerarse, a nuestro parecer, como una prefiguración de la consideración del “único” aspecto “matemático” de la realidad característico de la ciencia moderna (y de Descartes en particular), que la haría de este modo “una”, al “conectar” todas las cosas entre sí bajo ese determinado aspecto, aun a costa de mutilar o violentar la caleidoscópica variedad de lo real. También en el pasaje citado se encuentra formulado semejante carácter de “imposición” forzada sobre la realidad (del que Heidegger también acusará a la ciencia moderna) que semejante “unidad” implica, en la medida en que dicha unidad no ha de hallarse necesariamente, como hemos dicho, en la naturaleza misma de las cosas, sino que basta con que advenga desde fuera (a partir del determinado respecto o aspecto del conocimiento que en ellas se investiga), unidad que se impone por tanto de un modo *cuasi* artificial: “Quia non praebet [“alguna razón formal del objeto cognoscible”] unitatem ob solam essentialem unitatem quam habet, sed ob unitatem quam causat inter omnia quae tractantur in scientia, quatenus illa omnia in se aliquo modo connectit.

²⁹ 11, 69, pp. 468-9, cursivas en el original; Suárez aduce los siguientes ejemplos de lo que acaba de decir: “Ut scientia de elementis ita disserit de communi ratione elementi et de singulis ut non possint seiungi. Et fere ad hunc modum explicuimus supra unitatem metaphysicae” (ibid., p. 469, obsérvese cómo este tipo de unidad *no* exige de suyo la unidad “específica” del objeto: “illa ratio constituit omnia illa sub una ratione scibilis, sive illa sit ratio specifica in esse rei, sive non”).

Quod minus difficile apparebit consideranti hanc unitatem scientiae non esse exactam et perfectam, sed **quasi artificialem**³⁰. En este pasaje suareciano, cargado de sugerencias y anticipaciones, parece vislumbrarse ya por tanto, y justificarse además teóricamente de un modo muy preciso, lo que será el proyecto “unificador” de la ciencia que caracterizará la modernidad. Como acabamos de ver, la cuestión estaba ya claramente propuesta y formulada por el Dr. Eximio, quien, por su parte, tomaba él mismo la idea prestada de otros³¹.

3. Conclusión

Por todo lo anterior, parece claro que el “ideal” de ciencia “unificada” (prescindiendo de su acierto o error), no es un concepto en absoluto original de Descartes, ni mucho menos “revolucionario”³². Dicho concepto existía ya previamente

³⁰ 11, 69, loc. cit..

³¹ Para terminar, en el n. 47 de la secc. 13, después de una discusión sobre los diversos tipos de hábitos, al abordar la división entre hábitos “especulativos” y “prácticos”, Suárez defenderá que intelecto práctico y especulativo no difieren “in re” como dos potencias distintas, sino sólo por su objeto: “Aristoteles, ... aliquando videtur separare intellectum speculativum et practicum tamquam potentias reipsa distinctas, Nihilominus certum est has facultates non esse in re distinctas, ut D. Thomas ... et omnes docent, et est per se evidens, nam intellectus est universalis potentia habens pro obiecto ens aut verum. Unde verum operabile et non operabile respectu intellectus sunt quasi differentiae materiales vel inadaequatae. Item non possunt distingui facultates in re» (44, 13, 46-7, *ibid.*, p. 515); “sola autem terminorum diversitas non requirit diversitatem potentiae, cum eadem vis intellectiva sufficiat ad apprehendendum huiusmodi rationes penetrandas; ergo eadem etiam est vis seu facultas intellectiva quae ex utrisque principiis [especulativos y prácticos] discurrit. Adde etiam tantam esse connexionem inter veritates practicas et speculativas, ut saepe non possint practicae exacte cognosci sine adminiculo aliarum a quibus pendent, et ideo nulla est scientia adeo practica, quae vel non aliquid habeat speculationis” (44, 13, 47, *ibid.*, pp. 515-6).

³² Como, por ejemplo, lo considera Beck (entre otros): “The Cartesian plan, revolutionary in its time, was to demonstrate that the different sciences were but parts of a single science” (BECK, p. 14). Hemos prescindimos en este estudio, por falta de espacio, de la consideración del siguiente, en cierto modo “enigmático”, pasaje de la Disputación primera, que sin duda podría aportar todavía más luz sobre el objeto de nuestro trabajo: “respondent aliqui distinguendam esse in metaphysica duplicem rationem. Una est scientiae particularis, sub qua ratione negant attingere materialia, ut sic. Alia est, quatenus est communis ars, aliisque scientiis vel artibus praeest; ... ; sub hac ergo ratione dicunt, metaphysicam cognoscere res materiales, ut materiales sunt, ... ; quod si obiciat quia non potest scientia transgredi obiectum suum, sub eadem distinctione respondent, id verum esse de scientia, ut particularis scientia est, non vero ut communis ars. Verumtamen distinctio et responsio maiori indigent declaratione. Nam illae duae rationes non distinguuntur ex natura rei in habitu metaphysicae, ... , sed solum consideratione, et praecisiva abstractione nostra per inadaequatos conceptus» (1, 2, 25, pp. 252-3 del vol. I). ¿Es esta “communis ars” que “preside” o “dirige al resto de las ciencias o artes” y que cae también, según Suárez,

en el medio intelectual (en este caso: el medio ambiente de la segunda escolástica jesuítica, y, muy especialmente, la española, ya se trate de Suárez, de Toledo o quizás de los Conimbricenses), medio de donde sin duda lo tomó Descartes, dándole la formulación precisa con que más tarde pasaría al patrimonio científico y filosófico occidental e intentándolo ejemplificar a un tiempo con sus propios estudios físicos y matemáticos³³.

bajo el “hábito” de la Metafísica, una anticipación del “método” cartesiano, que como tal método “dirige” él mismo el resto de los saberes y cualquiera de ellos en particular? ¿Se encuentra la distinción quizás ya en el Mirandolano, quien, como sabemos, ya distinguía entre “Lógica” y “Dialéctica”?

³³ Por lo demás, la matematización del universo físico venía acaeciéndose desde hacía al menos un siglo en Europa (gracias al resurgir de la filosofía pitagórica y neoplatónica, entre otras cosas), y ya había alcanzado una de sus cumbres en la obra de Kepler (cfr. las páginas que dedica a esta cuestión Alexandre Koyré en: “La aportación científica del Renacimiento”, en KOYRÉ, Alexandre, *Estudios de historia del pensamiento científico*, traducción de Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos, Siglo XXI Editores, Madrid, 1990¹⁰ -original francés de 1973-, pp. 41-50, pp. 46-9: “Lo que es radicalmente nuevo en la concepción del mundo de Kepler es la idea de que el universo esté regido en todas sus partes por las mismas leyes y por leyes de naturaleza estrictamente matemática”, p. 47; la *Astronomia nova sive physica coelestis* se había publicado en 1609, y el *Epitome Astronomiae copernicanae*, entre 1618-1621 -cfr. *ibid.*, p. 46-, cfr. igualmente en p. 44 las traducciones de los matemáticos griegos durante todo el siglo XVI).