

EL GENIO MALIGNO DE SUÁREZ: SUÁREZ Y DESCARTES

Francisco T. Baciero Ruiz

Resumen: Tradicionalmente se ha considerado la filosofía cartesiana como un comienzo casi *absoluto* en la historia de la Filosofía. Sin embargo, las conocidas hipótesis del “genio maligno” y del “Dios engañador”, parte fundamental del artificio de la “duda metódica” en las *Meditaciones metafísicas*, se encuentran en la *Disputación metafísica* 9 de Suárez (la única mención de Suárez en todo Descartes, precisamente en las “Respuestas” a las *Meditaciones*). Parece claro, a partir de la correspondencia de Descartes con Mersenne, así como de su doctrina sobre el origen del error, que Descartes tomó directamente del doctor Eximio ambas ficciones.

Palabras clave: filosofía moderna, origen del error, segunda escolástica española, jesuitas, Suárez, Descartes

Abstract: Cartesian philosophy has traditionally been considered as an almost *absolute* beginning in the History of Philosophy. Nevertheless, the well known hypothesis of the “evil genius” and the “deceiving God”, a fundamental piece in the artifice of the “methodical doubt” in *Metaphysical Meditations*, can be found in the suarezian *Metaphysical Disputation* 9 (the only mention of Suarez in the complete Descartes, just in the “Responses” to the *Meditations*). It seems quite clear, considering the correspondence between Descartes and Mersenne, as well as his doctrine about the sources of error, that Descartes borrowed directly from Suarez both fictions.

Key words: modern philosophy, sources of error, Spanish second scholastic, jesuits, Suarez, Descartes

“Con Cartesio entramos, en rigor, ... , en una filosofía propia e independiente, que se sabe que procede sustantivamente de la razón Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, Con Descartes comienza en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos. René Descartes es un héroe del pensamiento, que aborda de nuevo la empresa

desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años”

HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Wescenlao Roces, México, 1955, vol. III, pp. 252-4

1. René Descartes y los jesuitas

Se diría que Francisco Suárez es una especie de *enfant terrible* de la historia de la Filosofía, y que su pensamiento tuviese cierto carácter “maligno”. Así, mientras su metafísica ha sido acusada (con buena razón), de ser la responsable del giro subjetivista de la filosofía moderna, su *Defensio fidei christianae* fue quemada públicamente por mano del verdugo en Londres en Noviembre de 1613, y por el Parlamento de París en Junio del año siguiente, acusada de defender doctrinas subversivas de la paz del estado, entre otras el derecho de la sociedad política a rebelarse contra sus gobernantes tiránicos¹.

Dejando a un lado la filosofía político-jurídica de Suárez, merecedora por sí sola (y por su enorme influencia) de un estudio minucioso y sistemático², nos ocuparemos aquí exclusivamente de la primera acusación, de la que tiene que ver con su metafísica, y en concreto, con su posible y más que probable relación con la metafísica de Descartes, especialmente con su doctrina sobre la verdad y el error, tal y como Descartes la expone en las *Meditaciones metafísicas* (en la cuarta especialmente).

¹ Sobre el giro “subjetivista” que introduce la filosofía suareciana en la escolástica tomista, cfr. por ejemplo los clásicos pasajes de GILSON, Étienne, *L'être et le essence* (Librairie Philosophique Vrin, París, 1962²), pp. 144-186, correspondientes al cap. V: “Aux origines de l'ontologie”; más recientemente ha retomado la cuestión CABADA CASTRO, Manuel: *Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins*, Theologie und Philosophie, 49, 1974, pp. 324-42 (cfr. especialmente las pp. 334-42). Sobre la conmoción causada por la publicación de la *Defensio fidei christianae*, que alcanzó dimensiones verdaderamente continentales, cfr. las pp. 182-202 del vol. II de la biografía de SCORRAILLE, Raúl de, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, traducción del P. Pablo Hernández, S.J., E. Subirana, Barcelona, 1917, donde pueden leerse además los decretos condenatorios del libro por parte del Consejo Real de Francia y del Estado llano (pp. 199, 201), así como el relato del conflicto diplomático surgido entre Inglaterra, España, Francia y la Santa Sede a raíz de su publicación.

² Cfr., por ejemplo, la excelente introducción de WILENIUS, Reijo, *The social and political theory of Francisco Suárez*, Acta Philosophica Fennica, Fasc. XV, Helsinki, 1963.

Es conocido a este propósito el juicio de Heidegger, formulado en el § 6 de *Ser y Tiempo*, que subraya el papel determinante de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez en la transmisión de las categorías de la ontología griega a la Modernidad, hasta llegar al mismo Hegel³. Unos años antes que Heidegger (y muy probablemente tal sea el origen de sus afirmaciones, así como de las de Zubiri), Gilson ya había llamado la atención sobre el parentesco de las doctrinas cartesianas con las escolásticas en general, y con las jesuíticas en particular⁴. Más recientemente, Roger Ariew ha caracterizado dicha relación con las siguientes palabras: “Of course, Descartes was taught scholastic philosophy in his youth at La Flèche, but he abandoned his study of it for twenty years, ... , and he picked it up again only in 1640, to arm himself against the expected attacks of the Jesuits. We should expect that Descartes was generally well-versed in scholastic philosophy only when writing his earliest works, the *Rules for the Direction of the Mind* for example. Finally, from 1640 on, in the *Replies to the Objections to the Meditations* and in the *Principles of Philosophy*, Descartes relearned scholastic philosophy ... and

³ “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 determina aún los fundamentos y las metas de la “lógica” de Hegel” (HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1962², p. 32, en el § 6: “El problema de una destrucción de la historia de la ontología”). Más expresamente aún, en sus lecciones del semestre de verano de 1927 sobre “Los problemas fundamentales de la Fenomenología”, Heidegger sostiene resueltamente la dependencia directa de Descartes respecto de Suárez, santo Tomás y Escoto: “Die ontologischen Grundbegriffe Descartes’ sind direkt von Suarez, Duns Scoto und Thomas von Aquino übernommen. Der Neukantianismus der vergangenen Jahrzehnte hat die Geschichtskonstruktion aufgebracht, mit Descartes beginne eine völlig neue Epoche der Philosophie, vor ihm zurück bis zu Plato, ... , sei nur Finsternis. Demgegenüber wird heute mit Recht betont, dass die neuere Philosophie seit Descartes auch noch die alte Problematik der Metaphysik weiter behandle und somit bei allem Neuen auch noch in der Tradition verbleibe” (HEIDEGGER, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, vol. 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 174, Cap. 3, § 13 a). Pocos años más tarde también Zubiri se hacía eco de esta dependencia en un conocido pasaje de *Naturaleza, Historia, Dios*: “Las *Disputationes* de Suárez constituyen la enciclopedia del escolasticismo. Desde sus más antiguas direcciones árabes y cristianas ... no ha dejado escapar Suárez ninguna idea u opinión esencial de la tradición filosófica. [las *Disputationes*] han traído como consecuencia que el pensamiento antiguo continúe en el seno de la naciente filosofía europea del siglo XVII” (ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1955³, p. 123; el texto original pertenece al “Prólogo” de Zubiri a su propia traducción de la DM 2 de Suárez, *Sobre el concepto de ente*, Revista de Occidente, Madrid 1935 -ibid., p. 124-).

⁴ En su *Index scolastico-cartésien* de 1912, y en *La liberté chez Descartes et chez la Théologie*, de 1913, posteriormente en sus *Études sur le rôle de la philosophie médiévale dans la formation de la philosophie cartésienne*, de 1927, que conocerá varias reediciones.

began the process of reinterpreting his thoughts ... to make them more compatible with scholasticism”⁵. En sus obras de comienzos de siglo, Gilson explicaba el acercamiento de Descartes hacia la escolástica en torno a la década de 1640, en razón de su afán por divulgar su “nueva” filosofía (su nueva física en realidad), mostrando su compatibilidad esencial con la filosofía y teología “aristotélicas” dominantes, lo que entonces significaba, necesariamente, su aceptación y difusión a través de los colegios y vínculos universitarios de los jesuitas⁶. Descartes, en efecto, había sido “élève des élèves” de Suárez, Vázquez, etc., en el colegio de La Flèche, colegio en el que, durante tres años seguidos, había dedicado no menos de cuatro horas de clase al día a la filosofía escolástica, además de una repetición cotidiana, una argumentación oral semanal, y un ejercicio dialéctico una vez al mes, todo ello en latín⁷. Ahora bien, si en esos cursos se seguía la filosofía de Aristóteles, a través de los comentarios de los autores jesuitas, con todo, y de acuerdo con Gilson, eran sobre todo dichos manuales y comentarios, y no los textos mismos del Estagirita, los que se manejaban habitualmente⁸. Con razón concluye

⁵ ARIEW, Roger, “Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes’ thought” (en *The Cambridge Companion to Descartes*, Ed. by John Nottingham, Cambridge University Press, 1992, pp. 58-90, p. 77).

⁶ “il lui fallait absolument mettre la Compagnie de son côté; seuls les Jésuites avec leurs Collèges puissants et leurs attaches nombreuses dans les universités pouvaient déterminer le triomphe rapide ... de la nouvelle philosophie” (cfr. GILSON, *La liberté chez Descartes et chez la Théologie*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1913, pp. 319-21, existe una edición más reciente, con prólogo de Jean-Luc Marion, en Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1987).

⁷ GILSON, *La liberté chez Descartes*, pp. 9-10. Descartes estudió en La Flèche, de acuerdo con los estudios más recientes, desde la Pascua de 1607 hasta Septiembre de 1615, es decir, ocho años y medio (entre los once y los diecinueve años), recibiendo una educación típicamente jesuítica, con sus ejercicios espirituales anuales previos a cada curso, sus ejercicios de piedad, prédicas, estudio de las lenguas clásicas, de la filosofía escolástica, los clásicos griegos y latinos y la doctrina cristiana (sin descuidar el ejercicio físico: cfr. RODIS-LEWIS, Geneviève, *Descartes. Biographie*, Calmann-Lévy, La Flèche, 1995, pp. 25, 30 y 36, y, en general, las pp. 25-42 del Cap. II, “Les Études”), una educación de élite y novedosa en su época, también por su igualitarismo y gratuidad: “Les études étaient gratuites pour tous, seuls les frais de pension étant payés” (ibid., p. 29).

⁸ “Les cours dictés à cette époque ... tous contiennent soit des cours complets ... , soit des résumés de cours, mais rien n’indique qu’ ... une explication des textes ait dû s’insérer” (*La liberté chez Descartes*, p. 10, nota 2). Jean-Luc Marion, al llamar la atención hace treinta años sobre el parentesco entre las *Regulae ad directionem ingenii*, el primer escrito filosófico de envergadura de Descartes (de 1628/1629), y las doctrinas de Aristóteles (cfr. MARION, Jean-Luc, *Sur l’ontologie grise de Descartes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1975, p. 182 y *passim*), no dejaba de reconocer, al mismo tiempo, que el diálogo “transtemporal” entre ambos autores (p. 179), tuvo lugar a través de la mediación de los autores jesuitas: “si Descartes connaît le *corpus* aristotélicien de la néo-scholastique, il ne connaît aussi d’Aristote

Gilson que la escolástica aristotélico-jesuítica debió moldear la mente de Descartes de un modo difícil de exagerar⁹. El mismo Descartes mencionará expresamente los autores de quienes recibió su formación filosófica durante su estancia en La Flèche, en una carta a Mersenne de 30 de Septiembre 1640 en la que le pide manuales de filosofía actuales (de “los últimos veinte años”), escritos por jesuitas, y que sean los “más seguidos por ellos”, citando expresamente como sus maestros durante su estancia en La Flèche a los *Conimbricenses*, Murcia y el cardenal Toledo:

”Et pour cet effect, ie vous prie de me mander les noms des autheurs qui ont escrit des cours de Philosophie & qui sont le plus suivis par eux, & s’ils en ont quelques nouveaux depuis 20 ans; ie ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus & Rubius. le voudrois bien aussy sçavoir s’il y a quelqu’un qui ait fait un abregé de toute la Philosophie de l’Escole, & qui soit suivi; car cela m’espargneroit le tems de lire leurs gros livres”¹⁰.

que ce que la tradition lui en a pu faire parvenir. ... , l’interprétation thomiste des textes aristotéliens fera loi dans la plupart des cas” (p. 20, nota 22).

⁹ Op. cit., p. 13, a todo lo cual habría que añadir una formación teológica explicada al modo escolástico (ibid., p. 11). El testimonio del escritor y amigo de Descartes Balzac, confirma por su parte, que, desde fecha muy temprana, el filósofo parecería haber querido “saldar cuentas” con aquella filosofía aprendida de forma tan sistemática (“sufrida” en ocasiones): “Au reste, Monsieur, souvenez-vous, s’il vous plaist, DE L’HISTOIRE DE VOSTRE ESPRIT. Elle est attenduë de tous nos amis, & vous me l’avez promise ... Il y aura plaisir à lire vos diverses aventures dans ... la plus haute region de l’air ; à considerer vos proüesses contre les Geans de l’Escole, le chemin que vous avez tenu, le progresz que vous avez fait dans la verité des choses, &c» (carta de Balzac a Descartes de 30 de Marzo de 1628, *Oeuvres de Descartes, publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, reimpresión de la reedición revisada por Bernard Rochot y P. Costabel de la original de 1897-1913, vol. I, pp. 570-1, mayúsculas en el original. Conservamos, como en lo sucesivo, la ortografía original. Citaremos, como suele ser habitual, por A-T, indicando a continuación el volumen y la página correspondiente, y en su caso, las líneas de que se trate).

¹⁰ A-T, vol. III, p. 185. El contexto del pasaje era el envío de algunos ejemplares impresos de la primera redacción de las *Meditaciones* a diversos teólogos jesuitas, a raíz de la polémica con uno de ellos: “Car ie vous diray que les cavillations du Pere Bourdin m’ont fait resoudre a me munir d’orenavant, ... , de la autorité d’autruy, puisque la verité est si peu estimée estant seule. Ie ne feray point encore mon voyage [de Holanda a París]... ; car, puisque ie doy recevoir les obiections des Iesuites dans 4 ou 5 mois, ie croy qu’il faut que ie me tiene en posture pour les attendre. Et cependant i’ay envie de relire un peu leur Philosophie” (ibid., pp. 184-5, el papel del padre Bourdin en esta polémica lo veremos a continuación). Descartes comunicará finalmente al padre Mersenne haber desistido de su empeño año y medio más tarde: «Il est certain que i’aurois choisi le Compendium du Pere Eustache, comme le meilleur, si i’en auois voulu refuter quelqu’un [de los jesuitas]; mais aussi est-il vray que i’ay entierement perdu le dessein de refuter cette Philosophie; car ie voy qu’elle est ... détruite, par le seul établissement de la mienne» (22 de Diciembre de 1641, ibid., p. 470). Para esa fecha Descartes ya había publicado, en Agosto de 1641, las *Meditaciones Metafísicas* con las primeras respuestas (incluyendo las respuestas a Arnauld, donde aparece la mención de la DM 9 Suárez, cfr. A-T, vol. VII, “Avertissement”, p. V), si bien el 11 de Noviembre de 1640 el manuscrito ya había sido enviado a Mersenne para distribuirlo entre los

De las líneas anteriores se deduce claramente que Descartes, además de haber recibido su formación en La Flèche a través de los manuales de los “*Conimbricenses*, Rubio y Toledo”, al menos “de vista” también conocía los “gruesos” volúmenes de los autores de la Compañía, y que a la altura de 1640 (es decir, cuando estaba redactando las *Meditaciones*), necesitaba por algún motivo servirse de ellos¹¹. La razón del renovado interés de Descartes por la escolástica jesuita se debía, ante todo, al hecho de que un padre jesuita del colegio de París, el mencionado padre Bourdin, se había burlado de algunas tesis de la física cartesiana en una disputación pública sostenida los días 31 de Junio y 1 de Julio de 1640. El hecho, conocido por Descartes a través del padre Mersenne, le inquietó sobremanera, temiendo que su nueva física, cuyos primeros frutos ya eran conocidos gracias a la “*Dióptrica*”, la “*Geometría*” y los “*Meteoros*”, publicados tres años antes, fuese desacreditada de forma irreversible en virtud del poderoso influjo educativo de la Compañía¹².

“teólogos”, y el 21 de Abril del año siguiente ya estaban redactadas todas las objeciones de la primera edición (cfr. RODIS-LEWIS, pp. 189 y 191, que remite a A-T, vol. III, pp. 235 y 363; sobre el compendio de Eustaquio de Saint Paul, un manual en dos volúmenes titulado *Summa philosophica quadripartita, de rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis*, de 1609, cfr. ibid. p. 196, así como MARION, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., París, 1981, pp. 15, 32, 63, 118-9 y *passim*).

¹¹ Sobre los tres autores jesuitas mencionados por Descartes, valgan las siguientes indicaciones: Los *Comentarii Collegii Conimbricensis*, que comentaban la mayor parte del *corpus* aristotélico, dictados en la ciudad portuguesa del mismo nombre bajo la dirección de Pedro da Fonseca, se publicaron en nueve volúmenes a partir de 1592, reeditándose varias veces a lo largo del primer tercio del XVII. Francisco Toledo (Córdoba, 1532, Roma, 1596), primer cardenal de la Compañía de Jesús, publicó comentarios a Aristóteles (*Lógica, Física, De Anima, De generatione et corruptione*), frecuentemente reeditados en el último cuarto del XVI y hasta 1625, así como una introducción a la Dialéctica. Antonio Rubio (Rueda, 1548, Alcalá, 1615), profesó desde 1576 y durante veinticinco años en México, y entre sus comentarios al Estagirita destaca su *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*, Colonia, 1605 (con una edición parisiense de 1615), que conoció una fama extraordinaria en toda Europa, siendo adoptada por la Universidad Complutense como libro de texto. Su comentario a la Dialéctica, de 1603, aún se reeditaba en Londres en 1641 (cfr. A-T, vol. III, pp. 194-6, que remite a los volúmenes y páginas correspondientes de SOMMERVOGEL; sobre Rubio, cfr. además el artículo de BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A., en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. XX, Madrid, 1974, p. 517. Un estudio comparativo entre el comentario de los Conimbricenses a los “*Meteorológicos*” y los “*Meteoros*” de Descartes, en GILSON, *Études sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la formation du Système Cartésien*, Vrin, París, 1967³, I, cap. 4, “*Metéores cartésiens et météores scolastiques*”, pp. 102-140, esp. las pp. 105-26).

¹² El padre Bourdin, a quien se deben las “*Séptimas objeciones*” a las *Meditaciones* (aparecidas en la segunda edición de 1642), era profesor de física en el colegio de Clermont de París, y la disputa, sostenida por un alumno suyo, había versado (al parecer manipulando los textos), sobre algunas tesis relativas a la “*materia sutil*” y la reflexión/refracción. Descartes protestó ante el provincial de Francia, padre Dinot (que había sido prefecto suyo en La Flèche, cfr. RODIS-LEWIS, p. 204, que remite a A-T, III, p. 468), protesta que sería publicada finalmente en forma de carta latina al provincial en la segunda edición de las *Meditaciones* (“*Admodum Reverendo Patri Dinot Societatis Jesu Praeposito Provinciali per Franciam*

Como es sabido, Descartes sólo cita expresamente a Suárez en su obra conocida una sola vez, como de pasada, en sus “Respuestas” a las “Cuartas Objeciones” de Arnauld a las *Meditaciones*, a propósito de la verdad y la falsedad “materiales”¹³. En efecto, Suárez había dedicado la sección segunda de la Disputación Metafísica 9 (titulada “De falsitate seu falso”), al origen de la falsedad en el conocimiento, falsedad que sitúa, de acuerdo con su doctrina previa y con la tradición, en el juicio, y no en la simple aprehensión de los términos, lo que no es obstáculo para que exista cierta falsedad “cuasi material” en aquellas palabras que enuncian de suyo (*materialmente* y “previamente” a cualquier juicio), algo falso¹⁴. La cita de Descartes es por tanto perfectamente pertinente.

Pero no se trata, como veremos a continuación, de una cita traída a colación con una finalidad exclusivamente polémica, sino que en el texto mismo de las *Meditaciones metafísicas*, y concretamente en la cuarta (titulada “De vero & falso”), Descartes se servirá de diversos argumentos suarecianos que aparecen en la *Disputación Metafísica* 9, empleándolos en el mismo sentido, en concreto, el que sugiere la posibilidad de la existencia de un “genio maligno”

Renatus Des Cartes S.D.”, *A-T*, VII, pp. 563-603, cfr. *ibid.*, “Avertissement”, p. VII). La disputa alarmó a Descartes (que temía una “guerra” de los jesuitas contra él, cfr. *A-T*, III, p. 222), como se deduce de la carta que hemos citado y de su correspondencia durante ese período (*A-T*, vol. III, p. 96, pp. 97-100, pp. 170-3, p. 178, y *passim*), máxime teniendo en cuenta que el rechazo del padre Bourdin podía significar en la práctica el de toda la Compañía, tal y como Descartes protestaba al poco tiempo al rector del colegio de Clermont (carta de 22 de Julio de 1640, *A-T*, vol. III, p. 99; un relato pormenorizado de los hechos en GOUHIER, Henri, *La pensée religieuse de Descartes*, J. Vrin, Paris, 1972², pp. 97-112). El padre Dinet lograría finalmente en 1644 la reconciliación entre los dos (RODIS-LEWIS, p. 203).

¹³ El texto dice lo siguiente: “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. El texto de la traducción francesa de 1647 en *A-T*, IX, p. 182).

¹⁴ “Quoniam ... apprehensio illa quae fit sine iudicio regulariter fit per conceptus vocum potius quam rerum, ..., sicut in compositione vocum est falsitas sicut in signo, ita admitti potest in illa apprehensione, quamvis in ea sit quasi materialiter, id est, non tanquam in affirmante vel proferente falsum, sed tanquam in signo quod secundum se falsum significat. Sicut est falsitas in hac propositione: *Non est Deus*” (SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones Metafísicas*, Edición bilingüe y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, 9 vols., Madrid, 1960 y ss., DM 9, sección 2, n. 4, vol. II, 1960, p. 193; en lo sucesivo citaremos por esta edición. En alguna ocasión hemos modificado ligeramente la traducción castellana, cuando nos ha parecido más acorde con el original).

(“ángel malo” en Suárez), que se empeñase en hacernos ver lo falso como verdadero (el *grand trompeur* que lleva al extremo el artificio de la duda metódica cartesiana); y el que sugiere la posibilidad de la existencia de un Dios “engañador”¹⁵. Veamos cómo interpretó e incorporó Descartes a sus *Meditaciones* (y a su “metafísica” en general), los pasajes de la *Disputación metafísica* 9 de Suárez, por medio de un estudio comparativo de los textos de uno y otro, al que haremos preceder un resumen del contenido de la disputa suareciana.

2. La doctrina sobre la falsedad y el origen del error en Suárez

La *Disputación Metafísica* 9, relativamente breve en comparación con el resto (cincuenta y cuatro en total, como es sabido), está dividida en tres secciones, que llevan por título, respectivamente: “Qué es la falsedad y dónde se da ¿Constituye una propiedad del ente?” (secc. 1ª), “Cuál es el origen de la falsedad” (secc. 2ª) y “De dónde proviene la dificultad en la consecución de la

¹⁵ Las semejanzas en este punto (la asunción en realidad por Descartes de la idea de un “ángel”/“genio” maligno), que pasaron desapercibidas a Gilson en su *Index scolastico-cartesien*, fueron puestas por primera vez de manifiesto, hasta donde sabemos, por N.J.WELLS en 1984, en *Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez*, *Journal of the History of Philosophy*, XXII, 1984, pp. 25-50 (p. 26, nota 10), habiendo sido retomada la cuestión más recientemente por Emmanuel FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1998, pp. 333-35, y Emanuela SCRIBANO, “La nature du sujet, le doute et la conscience”, *Descartes et la question du sujet*, coordonné par K.-S. Ong-Van-Cung, P.U.F., Paris, 1999, pp. 49-66, y *L'inganno divino nelle "Meditazioni" di Descartes*, *Rivista di filosofia*, 2/1999, pp. 219-251. El juicio de FAYE sobre el particular es terminante: «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 qui a vraisemblablement marqué directement Descartes» (FAYE, 1998, pp. 333-4). Recientemente Faye ha publicado, en discusión con Scribano, *Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suarez*, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CLXXXI, 2001, pp. 61-72. El argumento del genio (o “ángel”) malo era, con todo, anterior al mismo Suárez, y ya fue propuesto por Gregorio de Rímíni y Gabriel Biel, citados expresamente por los objetores de Descartes en las “Segundas objeciones” (*A-T*, VII, p. 125), si bien Descartes no toma en consideración este dato en su respuesta (cfr. *ibid.*, pp. 142-3). Sobre el argumento del “genio maligno” en los dos autores medievales, cfr. el estudio de GREGORY, Tullio, *Dio ingannatore e genio maligno*, *Giornale Critica della Filosofia Italiana*, LIII, 1974, pp. 477-516, traducido al francés en *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, P.U.F., Paris, 2000, pp. 293-347 (cit. en FAYE, 2001, p. 61, nota 3).

verdad” (secc. 3^a)¹⁶. Respecto a la primera cuestión, Suárez sostiene que la falsedad se dice propiamente del juicio, no de los puros conceptos, y niega por tanto que sea una “pasión” o propiedad del ente, a diferencia de la verdad (cuestión a la que ha dedicado la disputación anterior): “hago una primera afirmación: en las cosas fuera del intelecto no existe rigurosa y propiamente falsedad, sino que las cosas se llaman falsas por cierta metáfora y denominación extrínseca”¹⁷; “Por consiguiente los entes, en cuanto que son, no son falsos, y si la falsedad se les atribuye de algún modo, sólo es por cierta atribución y en cuanto que no son”¹⁸; “el concepto simple, en cuanto directa y positivamente tiende al objeto aprehendido y conocido mediante él mismo, se limita a representarlo sin decir ni representar positivamente que en la realidad sea o no de una manera determinada En cambio, el juicio presenta una positiva disconformidad con respecto a su objeto, porque juzga que tiene lo que no tiene o que no tiene lo que tiene; por tanto la falsedad se encuentra propiamente en la composición y la división, pero no en la simple aprehensión”¹⁹.

La sección segunda de la disputación, que presenta el paralelismo más acusado con Descartes, aborda el origen del error (“Quae sit falsitatis origo”). Según Suárez, el error en el juicio puede provenir, bien del propio hombre, bien de causas extrínsecas a él. En el primer caso, el error tendría su origen, ya en la propia investigación (“inventio”) o razonamiento del sujeto, ya en la

¹⁶ “Quidnam et ubi sit falsitas et an sit entis proprietas”, “Quae sit falsitatis origo”, “Unde oriatur difficultas veritatem assequendi” (*Disputationes Metafísicas*, vol. II, Madrid, 1960, pp. 167, 190, 198).

¹⁷ “dico primo in rebus extra intellectum non esse propriam et rigorosam falsitatem, sed vocari falsas res per quamdam metaphoram et extrinsecam denominationem” (secc. 1, 6, p. 172, en lo sucesivo, y mientras no se indique lo contrario, el primer número indicará la sección de la disputación, el segundo el número o párrafo, a continuación indicamos la página correspondiente de la edición que manejamos). “Dico secundo: in simplicibus conceptibus seu actibus cognoscendi, sive intellectus sive sensus, non est propria falsitas seu deceptio, sed per metaphoram eis attribuitur sicut rebus ipsis” (1, 14, p. 180).

¹⁸ “Igitur entia, quatenus entia sunt, non sunt falsa; sed si falsitas aliquo modo eis attribuitur, solum est per attributionem quamdam et quatenus non entia sunt” (1, 12, p. 179).

¹⁹ «conceptus simplex, prout directe et positive tendit in obiectum per ipsum apprehensum et cognitum, solum repraesentat illud et non dicit vel repraesentat positive ita esse in re vel non esse. At vero iudicium discordat positive ab obiecto suo, quia iudicat aut habere quod non habet aut non habere quod habet, et ideo invenitur propria falsitas in compositione et divisione» (1, 18, p. 185, cfr. asimismo, 1, 17, pp. 183-4).

enseñanza (“doctrina”) recibida: “por un doble camino puede el hombre adquirir conocimiento o juzgar de las cosas: por invención y por la enseñanza o aprendizaje; y por ambos caminos tiene posibilidad de llegar a un juicio verdadero o falso”²⁰. En el segundo de los dos casos (la enseñanza recibida), la raíz del error se encontraría “en cuanto a la especificación”, en la imperfección (por falta de conocimiento, o deseo expreso de mentir), del que enseña, pero en cuanto a su “ejercicio” efectivo, en la voluntad del hombre que recibe la enseñanza, pues sólo la verdad como tal puede obligar al hombre a asentir a una proposición de forma necesaria, ya que el intelecto no es libre de asentir a lo que entiende como verdadero, y de rechazar lo que entiende como falso, siendo “arrastrado” (“trahitur”) a ello por la fuerza misma de la verdad. No sucede lo mismo con el error, al que, incluso inducido o “seducido” por otro, asiente sin auténtica necesidad por falta de reflexión suficiente: “Cuando el juicio es de la segunda clase, o sea, basado únicamente en la autoridad del que habla, resulta fácil encontrar en él la raíz de la falsedad, pues en cuanto a su especificación –por así decir- proviene de la imperfección del que dice o enseña, ya que puede equivocarse o mentir, y por tanto el origen en este caso siempre es alguna autoridad humana, o más bien creada, para incluir también la angélica, que también puede ser la causa de la falsedad. Pero en lo que hace al ejercicio la causa propia es la voluntad del hombre que juzga, que es universal [lo que se da siempre] en todo juicio falso. Ello proviene de la diferencia que hay que señalar entre la verdad y la falsedad, pues a la verdad puede quedar el entendimiento necesariamente forzado [a asentir], no así a la falsedad, hablando simple y absolutamente, y por ello, en cuanto al ejercicio nunca puede incurrir en un juicio falso si no es por una moción libre de la voluntad, ya que, excluida la necesidad, no puede quedar determinado el

²⁰ “duplici via posse hominem cognitionem acquirere seu de rebus iudicare, scilicet, inventionem et doctrinam seu disciplinam; et utraque via pervenire potest ad verum et falsum iudicium” (2, 5, p. 194).

entendimiento a un juicio si no es por la voluntad”²¹. En este pasaje aparece ya claramente incoado el argumento del “ángel malo”, en la medida en que el error adquirido por la “doctrina” puede provenir de una autoridad “humana” o “creada” en general, lo que incluye expresamente expresamente a los ángeles (“aliqua auctoritas humana vel potius creata, ut angelicam etiam includamus”). Sólo la evidencia como tal (como sucederá en Descartes), puede obligar al entendimiento a asentir de un modo necesario²².

En lo que hace al segundo género de causas del error (las causas “extrínsecas”), Suárez sostiene que el entendimiento podría ser “obligado” a asentir de forma errónea, por razón de una causa externa al propio hombre, ya sea ésta Dios, ya un “ángel malo” con poder suficiente para ello²³. Sin embargo, ninguna de estas dos posibilidades puede admitirse. La primera, porque repugna a la bondad y veracidad de Dios²⁴. Con mayor motivo no podría el ángel malo engañar al hombre, puesto que un ángel no puede informar directamente al entendimiento con un juicio o “acto segundo” (poder exclusivo de Dios, su creador), y, como mucho, podría “inducir” o “sugestionar” al individuo (“como por aprendizaje”, “ad modum disciplinae”) a la hora de

²¹ “Quando ergo iudicium est ... ut nitatur sola auctoritate dicentis, facile est radicem falsitatis in eo reperire, nam quoad specificationem ... provenit ex imperfectione dicentis seu docentis, quia ... vel falli potest vel mentiri, et ideo huiusmodi origo semper est aliqua auctoritas humana vel potius creata, ut angelicam etiam includamus Quoad exercitium vero propria causa est voluntas ipsius hominis iudicantis, quod universale est in omni iudicio falso Quod provenit ex differentia notanda inter veritatem et falsitatem, nam ad veritatem potest intellectus necessitari, ad falsitatem autem non potest ... , ... ideo quoad exercitium nunquam potest in falsum iudicium incurrere, nisi per liberam motionem voluntatis” (2, 5-6, p. 194).

²² “intellectus non determinatur ex necessitate ad iudicium nisi media evidētia rei cognitae, ut experientia ipsa docet, et ratio, quia absque evidētia obiectum non perfecte applicatur potentiae, ut eam ad se ex necessitate trahat ac determinet; evidētia autem non potest falsum iudicium parere, quia fundatur in re ipsa cognita prout est in se vel necessario resolvi debet in aliqua principia per se nota” (2, 6, pp. 194-5). Llama por cierto la atención que el giro “por experiencia y razón” que leemos en este pasaje (“ut experientia ipsa docet, et ratio”), se encuentre también en la “Epistola” dedicatoria de Descartes a la princesa Isabel de Bohemia, al comienzo de los *Principia Philosophiae*: “ea tantum scribam, quae vera esse ratione vel experientia cognosco, & hic in exordio eodem modo ac in toto reliquo libro philosophabor” (A-T, VIII, pp. 1-2), es probable que no se trate de una mera coincidencia.

²³ “Dices: interdum potest intellectus necessitari ab extrinseca causa, ut a Deo, vel ab angelo, qui, si malus sit, potest ita proponere aliquid falsum ut intellectus dissentire non possit” (2, 7, p. 195).

²⁴ “posse quidem Deum necessitatem inferre intellectui, etiam in his quae evidētia non sunt; Posito autem illo miraculo, vera et sana doctrina theologorum docet non posse Deum inducere intellectum ad falsum, quia non minus hoc eius bonitati repugnat quam mentiri” (ibid., loc. cit.).

juzgar, pero nunca obligarle a asentir de modo necesario a lo que no es verdad, pudiendo el hombre resistir su intimación²⁵. Que en ocasiones se dé una falsa evidencia o sólo “aparente”, no sería objeción suficiente contra las afirmaciones anteriores (la inexistencia de un Dios o “ángel malo” engañosos), puesto que semejantes evidencias falsas se explican suficientemente a partir de un error o “precipitación” del entendimiento, que juzga sin fundamento²⁶, o bien a partir de una evidencia verdadera en el orden natural, aunque no supuesta la intervención del orden sobrenatural²⁷. Suárez concluye, a modo de resumen, que la falsedad tiene siempre su origen “próximo” en la voluntad humana, y en cuanto a su motivo o “especificación”, bien en la autoridad de “un ser creado” (hombre o ángel, Dios ha quedado excluido), bien en la “imperfección” del propio hombre que juzga²⁸. La falsedad que no proviene del aprendizaje o “autoridad externa”, surge en todo caso de la falta de un conocimiento riguroso, ya que el entendimiento no conoce habitualmente por especies “propias” o intuitivas que muestren las cosas tal como son, sino a través de especies recibidas por medio de los sentidos²⁹. Todo lo cual equivale a afirmar, que el error que proviene de la imperfección del sujeto se origina en la falta de un conocimiento evidente: “finalmente, toda la razón de este defecto reside en que

²⁵ “Quod vero ad angelum spectat, dicendum est non posse angelum naturali virtute immediate immutare intellectum ad iudicium seu actum secundum; hoc est enim proprium Dei, auctoris eius., ... , sed ad summum potest suggestionem et persuasionem inducere ad assensum falsum per modum disciplinae; semper tamen potest homo illi dissentire, ... , si velit” (2, 7, pp. 195-6).

²⁶ “Ad illud ... de apparenti evidentiā respondetur dupliciter Primo, quia in nullo ordine vere talis est, sed ex aliquo errore aut praecipitatione intellectus existimatur esse talis” (2, 8, p. 196).

²⁷ Suárez propone el ejemplo de un “pagano” que viese en el pan consagrado sólo pan y no a Dios, por falta de conocimientos teológicos, y que no erraría en cuanto al conocimiento natural: “Secundo, quia in ordine naturali est revera sufficiens evidentiā, nihilominus tamen interveniente aliquo opere supernaturali potest deficere a veritate. ...; qualis videri potest ethnico, quando iudicat hostiam consecratam esse panem” (2, 8, p. 196).

²⁸ “Semper ergo falsitas actualis seu exercita per actuale iudicium habet proximam originem in humana voluntate, quamvis quoad specificationem ... seu quoad motivum oriatur ex auctoritate creata seu ex imperfectione eius in praedicto iudicandi modo” (2, 9, p. 197).

²⁹ “tandem dicendum est originem huius falsitatis, quae in ipsarum rerum cognitione miscetur absque extrinseca auctoritate, radicaliter oriri ex eo quod homo non concipit res per proprias earum species et prout in se sunt; ... , sed per species ministerio sensuum acceptas” (2, 10, p. 197); una aprehensión imperfecta de los sentidos provocaría una aprehensión imperfecta del entendimiento, y ésta el juicio falso: “nam hinc fit ut ... ex imperfecta apprehensione sensus oriatur imperfecta apprehensio intellectus et ex imperfecta apprehensione falsum iudicium” (loc. cit.). En otras ocasiones, la falsa composición de los conceptos simples, o una errónea deducción o “ilación”, serían la causa del error (ibid., pp. 197-8).

el hombre no logra un conocimiento evidente de la verdad, puesto que todo conocimiento que no es de este modo y está tomado de las cosas mismas, está expuesto de suyo a la falsedad”³⁰. Hasta aquí Suárez.

3. La doctrina cartesiana sobre la falsedad y el origen del error

Comparemos ahora los pasajes suarecianos que acabamos de citar con las afirmaciones que hace Descartes a propósito de esta cuestión en la *Meditación metafísica* cuarta y en el *Discurso del método* (y, circunstancialmente, también en los *Principia philosophiae* y otros pasajes de las *Meditaciones*). En primer lugar, llama poderosamente la atención que el conocido criterio cartesiano de la “evidencia” como criterio de la verdad, tal y como se presenta en el famoso pasaje de la segunda parte del *Discurso del método*, sea exactamente el mismo que acabamos de ver formulado por Suárez³¹. Por otra parte, Descartes contrapone la “evidencia” a la “precipitación” como opuesta a ella, tal y como ha hecho Suárez en la sección 2ª de la *DM* 9³², y si bien Descartes no habla explícitamente de “doctrina” o enseñanza como contraria a la evidencia, sí lo hace en cambio de “prevención”, cuyo significado incluye en cierto modo la idea de la “enseñanza” recibida como un tipo de “prevención” contra la verdad, por razón de la autoridad³³.

³⁰ “non assequitur evidentem veritatis cognitionem; nam omnis cognitio quae huiusmodi non est ..., de se est exposita falsitati » (ibid., 2, 10, p. 198).

³¹ “Le premier [de los preceptos del nuevo método] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c’est-à-dire, d’éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n’eusse occasion de le mettre en doute» (*A-T*, VI, p. 18, 16-23). La opinión de Suárez en la nota anterior.

³² “Ad illud ... de apparenti evidentia responderetur Primo, quia in nullo ordine vere talis est, sed ex aliquo errore aut praecipitatione intellectus existimatur esse talis” (2,8, p. 196).

³³ En otros pasajes de sus obras habla Descartes de los “prejuicios” (término más próximo a “doctrina”), como opuestos a la verdad. Ciertamente que el defecto de la “precipitación” (frente a la virtud de la “circunspección”), ya había sido señalado por santo Tomás en la *IIa-IIae*, q. 53, a. 3 (cfr. la p. 198, *ad*

En lo que hace al origen del error, Descartes aborda la cuestión en la *Meditación* cuarta (“De vero & falso”), y lo atribuye, como había hecho Suárez, no al entendimiento, sino a un defecto de la voluntad del sujeto: el hombre yerra al juzgar porque se deja llevar por la capacidad ilimitada de desear de la voluntad, que va más allá en su deseo de saber de lo que le autoriza la verdad proporcionada por el juicio del entendimiento. De nuevo como Suárez, Descartes sostiene que el error en cuanto tal no pertenece a (o no es una “pasión” de) las cosas mismas, tratándose de un mero “defecto” o “privación” de ser: “ita certe intelligo errorem, quatenus error est, non esse quid reale quod a Deo dependeat, sed tantummodo esse defectum”³⁴. Por ello el error no es sino atribuible al hombre en cuanto ser imperfecto³⁵. La causa del error ha de buscarse en las propias facultades del hombre, ya sea en el entendimiento, ya en la voluntad: “ad me propius accedens, & qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me argunt) investigans, adverto illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, & a facultate eligendi”³⁶. Ahora bien, las “ideas” del entendimiento, en cuanto tales, y previamente a cualquier juicio, no son causa del error, en la medida en que se limitan a representar los objetos (aunque sea de forma imperfecta), sin emitir todavía ningún juicio sobre ellos³⁷. No resta por tanto sino atribuir la causa del error a la voluntad, que siendo más perfecta y más

finem, de la edición crítica de Gilson, DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Texte et commentaire par Étienne Gilson, de l’Académie Française, J. Vrin, Paris, 1947, reproducción de la segunda edición de 1926), si bien en Suárez, como en Descartes, encontramos todos los conceptos reunidos en un solo pasaje (“evidencia”, “precipitación”, “prevención”/“doctrina”).

³⁴ A-T, VII, p. 54, 24-6, y en las respuestas a las sextas *Objeciones*: “Quod autem repugnet homines a Deo decipi, clare demonstratur, ex eo quòd forma deceptionis sit non ens, in quod non potest ferri summum ens” (ibid., p. 428, 10-2).

³⁵ “postmodum ad me reversus, experior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium” (ibid., p. 54, 10-12).

³⁶ Ibid., p. 56, 9-13.

³⁷ “per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum, nec ullus error proprie dictus in eo praecise sic spectato reperitur” (ibid., loc. cit., 15-7), y en los *Principia*: “sentire, imaginari, & purè intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi; Cum autem aliquid percipimus, modò autem nihil planè de ipso affirmemus vel negemus, manifestum est nos non falli” (*Principia Philosophiae*, I, 22-23, A-T, vol. VIII, p. 17; “in simplicibus conceptibus seu actibus cognoscendi, sive intellectus sive sensus, non est propria falsitas seu deceptio” había dicho Suárez en 9, 1, 14).

amplia que la facultad de conocer, excede indebidamente los límites impuestos por el entendimiento³⁸. Si la voluntad se limitase a asentir sólo a lo conocido con evidencia, el error desaparecería: “Cuando no percibo clara y distintamente lo que es verdad, mientras me abstenga de juzgar, es claro que actúo correctamente y que no yerro. Pero si afirmo o niego, entonces no uso rectamente del libre albedrío [de la “libertad de arbitrio”]³⁹. Por consiguiente, la “privación” en que consiste el error, radica formalmente en el “uso incorrecto” de la voluntad⁴⁰.

En este contexto aparece la hipótesis del Dios o del “genio maligno” (la causa “extrínseca” del error en Suárez). En la *Meditación* primera se sugiere ya la posibilidad de la existencia de un Dios “engañador”, ya que pudiendo Dios haber creado al hombre infalible, sin embargo no lo creó así⁴¹. Descartes negará sin embargo rotundamente en la *Meditación* cuarta que Dios pueda ser causa del error, puesto que ello repugnaría tanto a su bondad como a su inteligencia: “In primis enim agnosco fieri non posse ut ille me unquam fallat; in omni enim fallaciâ vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur; ... , proculdubio velle fallere, vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit⁴². La hipótesis del “genio maligno” (“ángel malo” en Suárez), aparece inmediatamente a continuación de la del Dios “engañador” (como en

³⁸ “Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quòd, cùm latius pateat voluntas quàm intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo” (*A-T*, vol. VII, p. 58).

³⁹ “Cùm autem quid verum sit non satis clare & distincte percipio, si quidem a iudicio ferendo absteineam, clarum est me recte agere, & non falli. Sed si vel affirmem vel negem, tunc libertate arbitrii non recte utor” (VII, p. 59, 28-31, cfr. igualmente p. 61, 9-25).

^{40c} “Atque in hoc liberi arbitrii non recto usu privatio illa inest quae formam erroris constituit: privatio, inquam, inest in ipsâ operatione, quatenus a me procedit” (*ibid.*, p. 60, 6-10); cfr. asimismo *Principia Philosophiae*, I, 42, vol. VIII, pp. 20-1, y el final de la cuarta *Meditación*: “quoties voluntatem in iudiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantùm se extendat quae illi clare & distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest ut errem” (vol. VII, p. 62).

⁴¹ “Unde autem scio illum [sc. Dios] non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura ... , & tamen haec omnia non aliter quàm nunc mihi videantur existere? At forte noluit Deus ita me decipi, dicitur enim summe bonus; sed si hoc ejus bonitati repugnaret, talem me creasse ut semper fallar, ab eâdem [i.e., de su Bondad] etiam videretur esse alienum permittere ut interdum fallar; quod ultimum tamen non potest dici” (*Meditationes*, I, VII, p. 21, 3-16).

⁴² *A-T*, vol. VII, p. 53, 23-29, y previamente, en la *Meditación* tercera: “Ex quibus satis patet illum [sc., Dios] fallacem esse non posse; omne enim fraudem & deceptionem a defectu aliquo pendere” (p. 52, 6-9); cfr. de igual modo *Principia*, I, 39, “Deus non esse errorum causam” (*A-T*, VIII, p. 16).

Suárez), en la *Meditación* primera: “Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum omnem suam industriam in eo potuisse, ut me falleret”⁴³. Pero semejante posibilidad es rechazada una vez más, ya que cualquier “genio”, por taimado que sea, nunca será capaz de imponer sus engaños al entendimiento del sujeto, si éste se resiste⁴⁴.

4. Suárez, Descartes, y la tradición de la metafísica occidental

Todos los pasajes cartesianos sobre la naturaleza y el origen de la falsedad que acabamos de mencionar, muestran claramente no sólo un conocimiento detallado, sino la apropiación por Descartes de los argumentos contenidos en la *Disputación metafísica* 9 a la altura de 1641⁴⁵, argumentos que Descartes empleará en lo sucesivo en sus obras (en los *Principia Philosophiae* de 1644, por ejemplo), y que sin embargo, están ausentes del *Discurso del método*, en el que, como es sabido, ni Dios ni “genio maligno” alguno son postulados en ningún caso como fuentes posibles del error, siéndolo en su lugar los sentidos, el uso inadecuado de la razón y la

⁴³ *Meditationes*, I, VII, p. 22. El “genio maligno” es mencionado de nuevo en la *Meditación* segunda en un par de ocasiones (VII, p. 25, 5-10, pp. 26-7), desaparece en las meditaciones siguientes, y es finalmente rechazado en la última, junto al resto de los motivos de duda, como hipótesis exagerada y ridícula: “non amplius vereri debeo ne illa, quae mihi quotidie a sensibus exhibentur, sint falsa, sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae” (ibid., p. 89, 17-20).

⁴⁴ “ita, siquidem non in potestate meâ sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmata mente cavebo” (A-T, VII, p. 23, traducción francesa en A.-T, IX, p. 18), prácticamente lo mismo que había dicho Suárez, si bien Descartes se abstiene, de acuerdo con su divisa de “dejar a los teólogos” las cuestiones teológicas, de dar la razón precisa de ello (se trata por lo demás de un “genio”, no de un “ángel”, término lo suficientemente vago y sin implicaciones teológicas precisas como para no exigir de una explicación determinada). Descartes subraya en ambos lugares la capacidad de engañar con “astucias” o “añagazas” de este genio maligno (“ruses”, “persuadere” o “suggerere” en Suárez), pero al mismo tiempo, la capacidad del hombre de resistirle: “il est en ma puissance de suspendre mon iugement. ... il ne me pourra iamais rien imposer” (p. 18, “ad summum potest suggestionem et persuasionem inducere ad assensum falsum ... ; semper tamen potest homo illi dissentire, aut saltem non assentiri, si velit” había dicho Suárez en 2, 7, p. 196, en lo que semeja un claro paralelismo).

⁴⁵ Incluso un año antes, pues el texto principal de las *Meditationes* ya estaba redactado en 1640 (vid. *supra*, nota 10).

imposibilidad de distinguir entre la vigilia y el sueño, exclusivamente, fuentes de incertidumbre que desempeñan en este caso la función de la duda metódica⁴⁶. Sin duda que este último dato es una razón más a favor de la hipótesis que sostenemos en este trabajo, a saber: que Descartes estudió precisamente las *Disputaciones Metafísicas* después de haber redactado el *Discurso del método*, y en concreto, en 1640, a raíz de la controversia con el padre Bourdin, pudiendo atribuirse los otros elementos suarecianos que podemos encontrar en el *Discurso* (la doctrina sobre la evidencia, por ejemplo), a la impostación escolástica general de su pensamiento, debida a sus largos años de formación en La Flèche. Además del propio testimonio de Descartes, en la carta a Mersenne de Septiembre de 1640 que hemos citado al comienzo, sus biógrafos subrayan cómo en los años previos a la publicación de las *Meditaciones* su autor se empeñaba de nuevo en el estudio de la metafísica⁴⁷. La razón de semejante renovado interés de Descartes por la filosofía primera ha sido también mencionada: hacer filosófica y teológicamente aceptables en el medio filosófico dominante su nueva física antiaristotélica, especialmente después de su pública ridiculización por el padre Bourdin. Pero las supuestas “innovaciones” de la “nueva” metafísica que había de servir de fundamento a su nueva física⁴⁸, no lo eran tanto en realidad, como sucede en el caso de la doctrina sobre la verdad y el error, y las ideas tomadas en préstamo de la filosofía escolástico-jesuítica se extienden de hecho mucho más allá de la

⁴⁶ Cfr. el conocido comienzo de la parte cuarta del *Discurso del método*: “a cause que nos sens nous trompent quelquefois, ie voulû supposer qu’il n’y auoit aucune chose, qui fust telle qu’ils nous la font imaginer, etc.” (A-T, vol. VI, pp. 31-2, una traducción española en DESCARTES, René, *Discurso del método*, traducción de Risieri Frondizi, Alianza Editorial, Madrid, 1986⁸, pp. 93-4).

⁴⁷ “Tout en poursuivant ces recherches scientifiques, Descartes avait décidé de développer, également en latin pour des lecteurs spécialistes, cette métaphysique incomplète et surtout affaiblie dans l’exposé de 1637 pour le grand public Ainsi, entre 1637 et 1639-40, la pensée métaphysique de Descartes s’est considérablement enrichie» (RODIS-LEWIS, pp. 183-7).

⁴⁸ “Alors apparaît dans la *Méditation IV* une thèse neuve sur notre responsabilité dans les errors de jugement. . . . À présent, l’entendement passif et limité soumet à la volonté qui juge une connaissance plus ou moins claire» (ibid., p. 185).

cuestión del origen de la falsedad⁴⁹. Descartes nunca prescindió (difícilmente hubiera podido) del bagaje filosófico aprendido durante tantos años en su adolescencia, y se podrían mostrar bastantes otros ejemplos de ello. Veamos algunos, tomados de las *Regulae ad directionem ingenii*.

Las *Reglas para la dirección del espíritu*, uno de los primeros escritos de Descartes, respiran todavía, como ha señalado Marion, un aire típicamente escolástico, e incluso, más precisamente, escolástico-jesuitico. Una prueba de ello es el hecho, por ejemplo, de que el entendimiento agente y paciente sean concebidos como dos fuerzas de una y la misma facultad (así en Suárez y en Gabriel Vázquez), y no, como sucede en santo Tomás, como dos potencias o facultades del alma “realmente” distintas⁵⁰. Conceptos cartesianos tan clásicos como los de “claridad” y “distinción” son habituales en la escolástica jesuita de la segunda mitad del XVI, y en la escolástica en general, y de ella los tomó Descartes⁵¹. Más aún: la idea misma de la “unidad” de todas las ciencias, como sugirió Ferdinand Alquié en su día⁵², se encuentra clara y ampliamente formulada (Suárez da a entender incluso que se trataba de una noción “común”

⁴⁹ Por lo demás, sus mismos contemporáneos ya tenían alguna conciencia de ello: el editor de la traducción francesa de las *Meditaciones* (1647), Pierre Le Petit, escribía en su presentación a los lectores: “Lorsque l’Auteur, après avoir conçu ces Meditations dans son esprit, resolut d’en faire part au public, ce fut autant par la crainte d’étouffer la voix de la verité, qu’à dessein de la soumettre à l’épreuve de tous les doctes. A cét effect il leur voulut parler en leur langue, & à leur mode, & renferma toutes ses pensées dans le Latin, & les termes de l’Escole» («Le libraire au lecteur », vol. IX, p. 1, esta primera edición fue revisada y expresamente aprobada por Descartes, cfr. *ibid.*, “Avertissement”, p. IX).

⁵⁰ “Quintò denique, concipiendum est, vim illam, per quam res propriè cognoscimus, esse purè spiritualem, atque à toto corpore non minùs distinctam, quàm sit sanguis ab osse, ... ; unicamque esse, quae vel accipit figuras à sensu communi simul cum phantasiâ, vel ad illas quae in memoria servantur se applicat In quibus omnibus haec vis cognoscens interdum patitur, interdum agit, Atque una & eadem est vis” (Regula XII, vol. X, p. 415, 13-27), Suárez, por su parte, en el Lib. IV del *De Anima*, cap. 8: “Confirmatur, quoniam intellectus agens post hanc vitam semper actione carebit, quod inconueniens censetur, si potentia est distincta realiter; ergo erit virtus eiusdem potentiae. Itaque universa quae de utroque intellectu dicuntur, de duplici eiusdem potentiae vi facile dici possunt, quae certe opinio verior apparet, quamvis nihil certum se offerat” (SUÁREZ, *De Anima*, Lib. IV, c. 8, n. 13, vol. III de las *Opera omnia*, Vivès, París, 1856, p. 745, col. izda.), pero Santo Tomás: “Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis: quia respectu eiusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu; et aliud potentiam passivam quae movetur ab obiecto in actu existente. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis” (*Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 7c, p. 304 del vol. III-2º, BAC, Madrid, 1959).

⁵¹ De hecho Suárez dedica a la cuestión la *DM 7* en su integridad: “De variis distinctionum generibus” (pp. 9-68 del vol. II, cfr. además el estudio comparativo de ZUBIMENDI MARTÍNEZ, J., *La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes*, Pensamiento, 40, 1984, pp. 179-202).

⁵² Vid. ALQUIÉ, Ferdinand, *La découverte Métaphysique de l’homme chez Descartes*, P.U.F., París, 1966², p. 68, que remite a su vez a SIRVEN, *Les années d’apprentissage de Descartes*, Albi, 1928.

en su época), en la sección 11 de la amplia *DM 44* (“De habitibus”), que incluye el estudio de los “hábitos de la ciencia”. Allí podemos leer lo siguiente: “praeter unitatem indivisibilem, 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; Declaratur etiam ex illo vulgato principio, quia quae sunt plura in uno genere, vel sub una ratione, sub alia sunt unum, vel componunt unum”⁵³. Comparemos los elocuentes pasajes que acabamos de citar, con el siguiente del comienzo de las *Regulae*, que parece un claro eco de todos ellos (o de otros muy parecidos: ¿de Toledo?, ¿quizás de los Conimbricenses?): “cùm scientiae omnes nihil aliud sint quàm humana sapientia, quae semper una & eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quàm Solis lumen à rerum, quas illustrat, Credendumque est, ita omnes [sc., las ciencias] inter se esse connexas, ut longè facilius sit cunctas simul addiscere, quàm unicam ab alijs separare. ... sunt enim omnes inter se conjunctae & à se invicem dependentes”⁵⁴. El ideal de la “ciencia unificada” ya estaba por tanto plenamente intuido, e incluso en buena medida formulado, entre los tratadistas jesuitas de finales del XVI⁵⁵. De ellos muy probablemente lo tomó Descartes,

⁵³ *DM 44*, 11, 55, vol. VI, 1964, p. 458 del vol. VI, y añade Suárez: “Ant. Mirand. dixit tantum esse unam scientiam, quamvis per modum plurium distinguatur a nobis, propter commoditatem addiscendi, et tradendi scientias. Et potuit moveri ex eo quod omnes scientiae videntur ita inter se connexae, ut nulla sine alijs posset perfecte tradi. ... ita consequenter dicere posset, non tantum omnes scientias, sed omnes etiam virtutes intellectuales esse unam propter connexionem. Ad hunc ergo modum dicitur, ... , esse tantum unam scientiam adaequatam intellectui” (44, 11, 59, *ibid.*, p. 462), y más allá: “quod etiam censeo ad declarandum specificam unitatem objecti. Nam, quando aliqua ratio formalis objecti scibilis, quae solet dici ratio *quae*, talis est ut in ea connectantur omnia quae in illa scientia tractantur aut demonstrantur, quia per illam 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” (44, 11, 69, pp. 468-9).

⁵⁴ *A-T*, vol.X, pp. 360-1 (Suárez: “scientiae videntur ita inter se connexae, ut nulla sine alijs posse perfecte tradi”, cfr. la nota anterior).

⁵⁵ Incluso con su carga de subjetivismo o de imposición forzada sobre la realidad, como apunta Suárez: “sub una ratione scibilis, *sive illa sit ratio specifica in esse rei, sive non*”. Sobre el carácter de “imposición” sobre la realidad de la ciencia moderna, objeto de las continuas reflexiones de Heidegger en torno al “imperio de la técnica”, como consecuencia del dominio de la metafísica subjetivista y de la

por mucho que fuera él quien le diera su definitivo sello característico *more geometrico*⁵⁶.

Muy moderno y típicamente “cartesiano” es también el siguiente pasaje suareciano de la mencionada disputación 44: “Rursus scientiae practicae multum pendent ex speculativis, et moralia ex physicis; et res artificiales a naturalibus et mathematicis”⁵⁷, que anticipa claramente el conocido pasaje del “Prefacio” a la traducción francesa de los *Principia*, en el que Descartes sitúa la moral en la última de las ramas del “árbol” de la Filosofía, después de la Física (el tronco), la Mecánica y la Medicina: “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”⁵⁸. Es lógico que Descartes decida situar la moral al final de todo su edificio teórico, después de la medicina y la mecánica, si se acepta que las cuestiones morales “dependen mucho de las físicas”

teoría del conocimiento cartesiana (y suareciana) de la “representación”, cfr. la excelente y actualizada presentación del tristemente fallecido COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1990, vol. III, pp. 443-652, especialmente el cap. 10, c), “La muerte de la metafísica: tecnocracia y nihilismo”, pp. 580-5, o las esclarecedoras páginas de OLASAGASTI, Manuel, *Introducción a Heidegger*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 119-21, pp. 82-3). Suárez reconoce, efectivamente, que la “unidad” de la ciencia de que habla no es exacta o “perfecta”, sino “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. Quod minus difficile apparebit consideranti hanc unitatem scientiae non esse exactam et perfectam, sed *quasi artificialem*” (DM 44, 11, 69, op. cit., p. 469, cursivas nuestras).

⁵⁶ Y sin olvidar por ello la influencia que pudo ejercer en la formación del “método” cartesiano la *Dialéctica* de Petrus Ramus y su escuela, a través de sus categorías de “método”, “dialéctica natural”, y “mathesis universalis”: “Méthode est un jugement discursif de diverses axiomes homogénés qui sont proposés pour être du tout et absolument précédents de nature, plus évidents, plus clairs, et notoires Cette méthode est singulière et unique” (edición francesa de 1577, cit. en ROBINET, André, *Le référent “dialectique” dans les Regulae*, Les Études Philosophiques, Enero-Junio 1996, p. 11, otros textos relevantes en pp. 12-4; el mismo Robinet ha publicado una investigación sistemática sobre ello: *Aux sources de l’esprit cartésien: L’axe La Ramée-Descartes, de la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Paris, Vrin, 1996, cfr. además A-T, vol. V, p. 257, 5-8. Es posible, aunque muy poco probable, que el mismo Suárez estuviese influido por estos autores, puesto que ninguno de ellos es mencionado en las 7.709 citas de los 245 autores que aparecen en las *Disputationes metafísicas* -cfr. las pp. 37-40 de ITURRIOZ, Jesús, S.I., *Fuentes de la Metafísica de Suárez*, Pensamiento, 4, 1948, N° extraordinario, pp. 31-89).

⁵⁷ DM 44, 11, 59, p. 462 del vol. VI.

⁵⁸ A-T, vol. IX, p. 14.

(“moralia ex physicis”), como había dicho Suárez, que demostraba con ello una perspicacia psicológica singular, que se adelantaba al menos tres siglos a las investigaciones sobre los fundamentos biológicos de la conducta.

Por último, en la primavera de 1630, Descartes escribía tres famosas cartas a Mersenne a propósito de la “dependencia” de las “verdades eternas” respecto de Dios, dirigidas contra un autor escolástico, autor que Gilson, y más recientemente Marion, han identificado también con Suárez (o, con menor probabilidad, Gabriel Vázquez)⁵⁹.

Todos los ejemplos que acabamos de mencionar (y se podrían aducir bastantes más), supondrían que, desde el principio hasta el final de su producción propiamente filosófica (no se trata aquí de la científica), Descartes habría estado imbuido no sólo por el espíritu, sino también por la letra de la metafísica, si no de Suárez, sin duda sí de la escuela jesuítica de la segunda escolástica⁶⁰. Que existe una “dependencia directa” (como afirmaba Heidegger

⁵⁹ Según Marion, tanto Suárez como Vázquez habrían rechazado la postura tomista tradicional según la cual, y de acuerdo con la doctrina del ejemplarismo, Dios vería todas las verdades en sí mismo, dependientes de Él, no sólo en lo que hace a su existencia, sino también en cuanto a su esencia o su ser verdad. Suárez y Vázquez, en cambio, habrían sostenido cierta subsistencia o independencia “epistemológicas” (valga la expresión) de dichas verdades, previas a su conocimiento por Dios (o dicho con otras palabras: que Dios las conoce como verdades porque realmente lo son, independientemente de su ser conocidas por Él), opinión que Descartes condenará de forma rotunda en las mencionadas cartas a Mersenne de la primavera de 1630. En dichas cartas Descartes estaría respondiendo de forma deliberada (aunque no explícita) a Suárez (Marion, y previamente Gilson en *La liberté chez Descartes*), y/o a Vázquez (Marion): “Nous concluons donc à l’identification de Suarez (et, à un moindre titre, de Vasquez) comme adversaire privilégié de Descartes dans son débat sur la création ou l’indépendance des vérités éternelles» (MARION, J-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 62, cfr. esp. las pp. 59-63; los pasajes correspondientes de Suárez se encuentran en la *DM 31*, “De essentia entis finiti ut talis est et de illius esse eorumque distinctione”, secc. 12, nn. 41-45, vol. V, pp. 178-86, los de Vázquez en las disputaciones 78, cap. 2, y 104, cap. 3, de sus *Commentariorum, ac Disputationum in primam partem S. Thomae*, Tomus primus complectens viginti sex quaestiones priores, Auctore Patre Gabriele Vazquez Bellomontano Theologo Societatis IESU, Compluti, Ex officina Ioannis Gratiani, apud viduam, MDXCVIII, pp. 617, 1025).

⁶⁰ Y ello a pesar de las numerosas críticas que en numerosos fragmentos de sus cartas y escritos dedica Descartes a la filosofía “tradicional” (cfr. por ejemplo el mencionado “Prefacio” a la traducción francesa de los *Principia*, vol. IX, pp. 11, 15, 20). Con todo, no hay que olvidar que para esta época, consciente ya Descartes de su propia fama, no muestra pudor alguno en ensalzar su propia (e innegable) genialidad, relegando a Platón y Aristóteles (los dos a un tiempo -!-), al papel de meros “principiantes” (cfr. *ibid.*, pp. 5-6, traducción española en DESCARTES, René, *Los primeros principios de la filosofía*, Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás, Alianza, Madrid, 1995, p. 10). Por extraño que parezca, Descartes fue capaz de convencer de semejante enormidad a la inmediata posteridad, y durante más de dos siglos, como observó Gilson en su día y confirman los textos de Hegel. No así a Leibniz, buen conocedor de la filosofía escolástica, que afirmaba a propósito del argumento ontológico: “Argumentum pro existentia Dei ab ipsa eius notione sumtum, primus quantum constat, invenit proposuitque Anselmus

en 1927), de Descartes respecto de la filosofía escolástica, y especialmente de Suárez, es algo que no parece hoy discutible⁶¹. Más importante desde el punto de vista de la tradición de la metafísica, sería llegar a averiguar en qué medida la “nueva” metafísica racionalista de Descartes es, hasta cierto punto, nada más que una “versión resumida” de la escolástica, y en concreto de la suareciana, redactada en función de unos intereses científico-apologéticos muy específicos, o si puede considerarse más bien como un “nuevo” comienzo (“absoluto”), además de un “nuevo nivel” en filosofía, por utilizar la expresión de Ortega (y hasta donde la expresión sea pertinente)⁶². Faye se inclina por esta última opinión (el “nuevo nivel”), subrayando el horizonte estrictamente “filosófico” (como hizo Hegel) de la metafísica cartesiana, frente al fin primariamente “teológico” de la obra de Suárez, para quien la metafísica no dejaría de ser, de acuerdo con su propia tradición teológica, una mera “sierva”⁶³. Emmanuela Scribano se inclinaría más bien por la primera

Cantuarensis Archiepiscopus libro contra insipientem Et passim examinatur a Scholasticae Theologiae scriptoribus, ipsoque Aquinate, unde videtur haussisse Cartesius, ejus studii non expertus” (LEIBNIZ, G.W., *Die philosophische Schriften*, “Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum”, Gerhard, IV, p. 358, y añadía: “postquam apud Jesuitas Flexiae literas hausit”, loc. cit., nota segunda).

⁶¹ Y en concreto: que en 1640, y durante la redacción de sus *Meditaciones*, Descartes manejó las *Disputationes* de Suárez (al menos la 9), hecho que ocultó a Mersenne, y parece haber querido ocultar también a la posteridad cuando, en sus respuestas a Arnauld, hablaba del autor que “primero cayó entre sus manos” (“apud primum authorem qui mihi jam incidit in manus”), como si de una pura casualidad se tratase. Actitud muy lógica, por otra parte, si las *Meditaciones*, según su propio testimonio, contenían “todos los principios de mi física” (“ce peu de Metaphysique que ie vous enuoye, contient tous les Principes de ma Physique”, carta a Mersenne de 11 de Noviembre de 1640, A-T, III, p. 233), conocido por su “antiescolasticismo”, difícilmente podía Descartes reconocer públicamente que el modelo de su metafísica era ¡nada menos que Suárez!.

⁶² Cfr. el mencionado §6 de *Ser y Tiempo*, p. 35. Sobre la relación entre la física y metafísica cartesianas, conviene no olvidar de todos modos las afirmaciones del mismo Descartes, por ejemplo en el mentado “Prefacio” a los *Principia*: “il [el que se quiera “instruir”] doit commencer tout de bon à s’appliquer à la vraye Philosophie, dont la premiere partie est la Metaphysique, qui contient les Principes de la connoissance La seconde est la Physique” (vol. IX., p. 14), “quelques veritez de Metaphysique, sur qui toute la Physique doit estre appuyée” (ibid., p. 19). De todos modos, es probable que esta dependencia asumida de la física respecto de la metafísica no sea más que una concesión a las concepciones de la época (vid. *infra*, nota 67, y las materias que abarcaba el compendio de Eustaquio de Saint Paul en 1609, en *supra*, nota 10).

⁶³ Cfr. FAYE, 2001, pp. 66, 70-1. Con todo, en sus obras Suárez delimita siempre nítidamente el campo teológico del filosófico. En la propia DM 9 de que venimos hablando, por ejemplo, rechaza hablar del pecado original como origen posible del error, en la medida en que se trata de una cuestión “teológica”, y no filosófica: “posse huius falsitatis radicem et theologice et philosophice investigari. Priori enim modo dicet theologus radicem omnis erroris et falsitatis in hominibus esse originale peccatum Verumtamen hanc causam ommittamus ... quia ad nos nunc non spectat, Solum ergo eos [a los hombres] privavit

posibilidad⁶⁴. Nosotros nos inclinaríamos a decir que lo realmente “nuevo” en la metafísica de Descartes (la primacía absoluta del yo, del que “surge”, por así decir, el resto de la realidad, la matematización del conocimiento y de la realidad en general), está recubierto, o expuesto, a través de un enorme repertorio metafísico-conceptual y terminológico tomado directamente de la tradición escolástica (que le proporcionó además alguna de sus ideas claves: la doctrina sobre el origen del error, por ejemplo, seguramente también el supuesto de la “unidad de la ciencia”). Semejante repertorio de ideas y conceptos lo habría recibido Descartes, en parte de la tradición agustiniana (“*Deum et animam scire cupio*”), a través de la escuela del Oratorio dirigida por el cardenal de Bérulle (no olvidemos que Descartes fue dirigido espiritual suyo al menos durante dos años, y que mantuvo durante el resto de su vida una estrecha relación con la orden)⁶⁵, en parte, y sobre todo, a través de la tradición escolástico-jesuitica y, más concretamente, Suárez (el estoicismo renacentista y Montaigne, y su influencia en la moral -provisional- cartesiana quedan aquí fuera de cuestión), dos tradiciones de las que, en virtud de su posición dominante y de su propia formación, Descartes ni podía ni quería prescindir. Esta sería la razón que explicaría la pervivencia de la metafísica “tradicional” (en la forma escolástica, de la “segunda escolástica” española en particular), durante los dos siglos siguientes, y que personalidades tan dispares como Ortega o Joseph Márechal no dejaron de intuir o reconocer abiertamente, como

iustitia quae omnem falsitatem depelleret. Unde hoc ipsum supponit esse in natura humana, . . . , sufficiens principium vel occasionem falsitatis, et hoc est quod philosophice inquiri potest» (*DM* 9, 2, 3, pp, 192-3).

⁶⁴ Hasta el punto de considerar la Disputación Metafísica 9 como “una suerte de resumen” (“une sorte d’abrégé”) de las *Meditaciones* (“L’inganno divino nelle “Meditazioni” di Descartes”, p. 241, cit. en FAYE, 2001, p. 66), lo que sería, si la referencia es exacta, sin duda una exageración. Más bien se podría afirmar que la concepción del error en la metafísica de Descartes, tal como se explica en las *Meditaciones* cuarta y primera, y posteriormente en los *Principia*, es un resumen o compendio de las secciones primera y segunda de la *DM* 9 de Suárez. Por mucho que el contexto teórico de los dos autores no sea el mismo, el contenido doctrinal y la articulación de los conceptos son prácticamente idénticos. Aunque los argumentos suarecianos se presentan en Descartes de una forma compendiada y con exclusión de cualquier consideración teológica sobreañadida -sustitución de la figura del “ángel” por el “genio”-, las diferencias que FAYE pretende establecer en virtud de sus respectivos marcos teóricos “filosófico” y “teológico” parecen algo exageradas.

⁶⁵ Cfr. GILSON, *La liberté chez Descartes*, pp. 161-3.

lo hicieron Heidegger y Zubiri⁶⁶. Conocer más precisamente este “repertorio” de ideas y conceptos heredados, haría posible discernir exactamente (con “claridad” y “distinción”), qué es lo que de las *Disputaciones metafísicas* “pasó” a la ontología occidental “hasta Hegel” (no sólo a través del cartesianismo, sino también a través de Wolff y de la “filosofía escolar” alemana), y qué la novedad introducida por Descartes en la tradición que perdura de santo Tomás hasta la segunda escolástica española. Permitiría al tiempo una comprensión más exacta de la propia “metafísica” cartesiana, así como de la relación exacta con su física⁶⁷.

⁶⁶ Ortega defiende el papel “ordenador” que Descartes significó para el “caos” filosófico que había sido el Renacimiento: “En el pensamiento los renacentistas rompen, sí, con el escolasticismo pero fulleramente, pasionalmente, sin saber por qué, La filosofía del Renacimiento no es tal filosofía, sino un “hacer que se hace” y un puro lío. El escolasticismo, el goticismo, la Iglesia medieval eran ya cadáveres. Que hacía falta otra cosa era indudable. En qué consistiera la verdadera cosa apareció claro cuando Galileo ... y Descartes ... surgieron. *Eso* era el auténtico renacimiento. Refrésquese en la memoria la confusión infinita de las cabezas entre 1450 y 1600, ... , y compárese con ello la sobriedad, agudeza acerada, claridad radiante, ... , con que Descartes, ... , funda de verdad una nueva y responsable concepción del Universo” (ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Revista de Occidente, Madrid, 1967², vol. II, pp. 244-246), aunque Ortega no parece caer en la cuenta de que semejante “claridad” y “agudeza” de pensamiento se debía, en realidad, a sus fuentes escolásticas, a las que Descartes hacía de hecho “renacer”. Maréchal, en cambio, sí vincula esos rasgos de la filosofía cartesiana con sus orígenes, al tiempo que coincide con Ortega en valorar su papel de restaurador frente al “caos” de la filosofía anterior: “no es superfluo recordar aún hoy que la filosofía cartesiana no es un “comienzo absoluto” ni lógicamente, ni psicológicamente, ni históricamente. Podrá ser o pretender ser muy original; sin embargo entra en escena cargada con una herencia de presupuestos El cartesianismo debe su éxito considerable a la circunstancia de haber sido durante dos siglos, y bajo sus diversas variedades, el único representante ... notable del realismo metafísico. Tuvo el mérito de restaurar audazmente el sentido metafísico, que se estaba perdiendo; ... , introdujo de nuevo en la filosofía, ... el afán por el rigor y la unidad sistemática” (MARÉCHAL, Joseph, S.I., *El punto de partida de la metafísica*, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, traducción de Salvador Caballero, Madrid, 1958, vol. II, pp. 46 y 50).

⁶⁷ Y en concreto, dilucidar la “cuestión disputada” de si se trata de una metafísica diseñada exclusivamente “en función” de una física novedosa (así GILSON, en sus *Études sur le rôle de la Pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1967³, p. 282, que aduce a su favor además los juicios de Ch. Adam, Lévy-Bruhl, su maestro, Laberthonnière y Maritain), o bien de una “filosofía primera” elaborada *sui ipsius causa*, aunque en estrecha conexión con la física (GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, p. 108; cfr. *ibid.*, pp. 22-3, los juicios de Charles Adam, Laberthonnière, Gilson y Maritain sobre el particular; valga por todos ellos el siguiente de Gilson: “Le véritable but que poursuit Descartes est extérieur à la métaphysique Tout se passe en général comme s’il s’était proposé bien plutôt d’adapter aux exigences de la physique nouvelle les thèses de la théologie traditionnelle en leur faisant subir le minimum de déformation », *ibid.*, p. 23, tomado de *La liberté chez Descartes*, pp. 441-2).

Epílogo

Séanos permitido, para terminar, traer a colación el testimonio cualificado y nada desdeñable de Christian Wolff, quien en 1729, apenas ochenta años después de la muerte de Descartes, sostenía decididamente en su *Ontología* su dependencia respecto de Suárez:

“Cette notion de l’essence, comme ce qui se conçoit en premier au sujet de l’être, et contient la raison pour laquelle le rest y est inclus, ou peut l’être, est conforme à la notion qu’en ont les philosophes. En effet, François Suarez, ... , dit dans ses Disputationes Metaphysicae (t. I, disp. 2, sect. 4, § 5), que l’essence de la chose est ce qui est le principe premier, radical et intime de toutes les actions et propriétés qui conviennent à la chose. La notion de l’essence présente à l’esprit de saint Thomas et de Suarez était donc la même que ... nous avons déduite a priori Descartes a conservé la notion de l’essence qu’il avait recueillie de la philosophie scolastique dans les écoles des Pères de la Société de Jésus. Il dit en effet dans ses Principes de Philosophie, P. I, art. 53, qu’il y a pour chaque substance une propriété principale, qui constitue sa nature et son essence, et à laquelle toutes les autres se rapportent»⁶⁸.

Por lo demás, Descartes nunca dejó de mostrar hacia sus antiguos profesores de Filosofía, así como hacia la educación que había recibido en La Flèche (donde también había estudiado Mersenne), un afecto y veneración profundos, no sólo por su nivel académico, sino también por sus métodos

⁶⁸ WOLFF, Christian, *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, § 169, p. 73 de la edición de Verona, 1789 (cit. en GILSON, *L’être et le essence*, pp. 176-7). Efectivamente Suárez afirma en el n. 6 (no en el 5, como según Gilson dice el texto de Wolff), de la *DM* 2, secc. 4, que la esencia de una cosa es “lo que es primer, radical e íntimo principio de todas las acciones y propiedades que le convienen”: “essentiam rei esse id quod est primum et radicale ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum quae rei conveniunt, et sub hac ratione dicitur *natura uniuscuiusque rei*” (*DM* 2, 4, 6, vol. I, pp. 418-9) y Descartes, en los *Principia*: “ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietates, quae ipsius naturam essentiamque constituit, & ad quam aliae omnes referuntur” (*Principia*, I, 53, A-T, vol. IX, p. 25).

pedagógicos igualitarios, que recomendó entusiásticamente a sus conocidos⁶⁹.

C/ Torres Villarroel 19, 4ºB

Francisco T. Baciero Ruiz

37006 SALAMANCA

⁶⁹ «La Philosophie ne s’enseigne icy [en Leyden] que tres-mal: les Professeurs n’y font que discourir une heure le iour, ..., sans dicter iamais aucuns Ecrits, ny achever le cours en aucun temps déterminé encore que mon opinion ne soit pas que toutes les choses qu’on enseigne en Philosophie soient aussi vrayes que l’Evangile, ... , ... , ie crois qu’il est tres utile d’en avoir estudié ... , en la façon qu’il s’enseigne dans les Ecoles des Iesuites, il n’y a lieu au monde, où ie iuge qu’elle s’enseigne mieux qu’à la Flèche» (carta de Septiembre de 1638 –sin fecha exacta- a un interlocutor desconocido, *A-T*, vol. II, pp. 377-8). El mismo cariñoso agradecimiento encontraremos en otra elocuente misiva, fechada el 14 de Junio de 1637, y remitida a su antiguo repetidor de filosofía, a la sazón rector del colegio de La Flèche, el P. Noël, enviada con un ejemplar del *Discurso del método*: «Ie iuge bien que vous n’aurez pas retenu les noms de tous les disciples que vous auiez il y a vingt-trois ou vingt-quatre ans, Mais ie n’ay pas crû pour cela deuoir effacer de la mienne les obligations que ie vous ay, ... le Volume que vous receurez en cette lettre, ie suis bien aise de vous l’offrir, comme une fruit que vous appartient, & duquel vous auez ietté les premieres semences ... , comme ie dois aussi à ceux de vostre Ordre tout le le peu de connoissance que íay des bonnes Lettres... . . . ie seray toute ma vie, Mon R.P. Vostre tres-humble & tres-acquis serviteur» (*A-T*, vol. I, pp. 383-4), sin duda que la fórmula de despedida, como toda la carta, es algo más que una mera “fórmula”, es el testimonio de la veneración más profunda del antiguo alumno de La Flèche hacia quienes le habían introducido, con toda solidez y “sistema”, en el reino de la “sabiduría”.