

# Anales del Seminario de Historia de la Filosofía

e-ISSN 0211-2337

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.77917>

 EDICIONES  
COMPLUTENSE

## La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana<sup>1, 2</sup>

Óscar Barroso Fernández<sup>3</sup>

Recibido: 14-09-2021 / Aceptado: 16-12-2021

**Resumen.** El presente artículo tiene por objetivo analizar los distintos sentidos del término “realidad” en la obra de Descartes. Como estrategia metodológica, se recurre a la comparación con la conceptualización de lo real en Francisco Suárez. Ello permitirá mostrar que en ambos autores se produce una tensión paradójica entre dos concepciones distintas de lo real: la objetiva y la existencial. Se defenderá que dicha tensión constituye una dimensión singular de la metafísica en el periodo barroco, mejor resuelta por Descartes que por Suárez gracias a la fundamentación teológica del conocimiento propuesta por el primero. Esta fundamentación asegurará la correspondencia de las ideas verdaderas, conocidas *a priori*, con la realidad extramental y dificultará la interpretación fenomenológica y prekantiana de la ontología cartesiana en los términos de una reducción de la realidad a *realitas obiectiva*.

**Palabras clave:** Descartes, existencia, objetividad, metafísica barroca, realidad, Suárez.

### [en] The baroque definition of the real in Descartes in light of Suárezian metaphysics

**Abstract.** The aim of this paper is to analyse the different meanings of the word “reality” in the work of Descartes. As a methodological strategy, a comparison with the conceptualization of the real in the work of Francisco Suárez is made. It makes possible to find a paradoxical tension between two conceptions of the real, the objective and the existential, in the work of both authors. It is argued that this tension is a typical character of the metaphysics in the baroque period, better resolved by Descartes than by Suárez thanks to the theological foundation of knowledge proposed by the first. This foundation ensures the correspondence of the true ideas, known *a priori*, with extramental reality and it hinders the phenomenological and pre-Kantian interpretation of the cartesian ontology in terms of reduction of reality to *realitas obiectiva*.

**Keywords:** Descartes, existence, objectivity, baroque metaphysics, reality, Suárez.

**Sumario.** Introducción. 1. Dos interpretaciones del idealismo cartesiano. 2. Sabiduría y realidad. 3. La realidad de la esencia. 4. Del *ens rationis* a la idea verdadera. 5. El alcance de la *Mathesis universalis*. Conclusión.

**Cómo citar:** Barroso Fernández, Ó. (2022): La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39 (1), 203-213.

### Introducción

El objetivo fundamental de este trabajo consiste en aclarar qué entiende Descartes por “realidad” y si esta puede reducirse, como afirmó Étienne Gilson, a *realitas obiectiva*<sup>4</sup>. Para ello, prestaré especial atención a las semejanzas y diferencias respecto a Francisco Suárez,

quien, según el propio Gilson, influyó notablemente en el concepto de “realidad” de Descartes.

Tal enfoque metodológico obedece al convencimiento de que Suárez y Descartes son dos figuras muy representativas de un momento fundamental en la historia de la metafísica, que marca el viraje entre la tradición escolástica-medieval y el idealismo ontologista posterior: el

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto I+D+I “Herencia y reactualización del Barroco como ethos inclusivo. (2020-2022). PID2019-108248GB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

<sup>2</sup> Las referencias a la obra de Suárez y Descartes aparecerán en el cuerpo del texto. Las citas de las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez se harán siguiendo la traducción de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigerver: *Disputaciones metafísicas*. Gredos, Madrid, 1960-66; usaré las siglas “DM”, seguidas por tres números, que indican, sucesivamente, la disputación, la sección y el párrafo. En el caso de Descartes, citaré la edición de las obras completas de Charles Adam y Paul Tannery: *Oeuvres de Descartes*, 12 vols. Librairie philosophique J. Vrin, París, 1996. Citaré indicando el volumen en números romanos y la página. Utilizaré las siguientes traducciones: *Los principios de la filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1995, trad. Guillermo Quintás; *Reglas para la dirección del espíritu*. Alianza Editorial, 2003, trad. Juan Manuel Navarro; *Meditaciones metafísicas*. KRK, Oviedo, 2004, trad. Vidal I. Peña; *Discurso del método*. Alianza Editorial, Madrid, 2011, trad. Risieri Frondizi.

<sup>3</sup> Profesor Titular de Universidad  
Universidad de Granada  
[obarroso@ugr.es](mailto:obarroso@ugr.es)  
ORCID: 0000-0003-2529-5506

<sup>4</sup> GILSON, E. *Descartes et la Métaphysique scolastique*. M. Weisengbruch, Bruxelles, 1924, pp. 8-15.

barroco. Efectivamente, si la escolástica medieval, sobre todo en su vertiente tomista, privilegió la existencia en su consideración de lo real, en la modernidad ilustrada, y de forma especial en la ontología kantiana, lo real coincidirá con la objetividad. En cambio, en Suárez y en Descartes, la reflexión sobre lo real está soportada por la unidad paradójica de ambas claves: objetividad y existencia.

En el caso de Suárez, dicha unidad paradójica ha dado lugar a dos lecturas enfrentadas de su metafísica, la esencialista y la existencialista, que han potenciado una clave –respectivamente, la objetiva y la existencial– en detrimento de la otra<sup>5</sup>. Distorsionando, con ello, lo singularmente barroco del planteamiento suareciano<sup>6</sup>.

Sería injusto afirmar que Suárez no da motivos para ambas lecturas. Efectivamente, si bien es cierto que cuando define la *essentia reale* como aquella que existe o es apta para existir, está remitiendo necesariamente la realidad al orden de lo potencial existencial y no al de lo posible lógico, no lo es menos que es difícil entender qué puede ser lo que existe sólo potencialmente a tenor de que su metafísica impide referir el asunto a la existencia desde el punto de vista de las ideas divinas. Dicho de otro modo, lo existencial para Suárez se refiere exclusivamente a lo *extra causas*, no a las ideas eternas o lo que lo real pudiera ser en Dios antes de ser traído al orden de lo creado –por ello, para Suárez, sólo hay una diferencia de razón entre la esencia y la existencia de la criatura.

Este problema desaparecerá en Descartes. Si bien en él se potenciará la dimensión objetiva de la realidad, ello se hará conectándola con las ideas eternas y, por lo tanto, logrando su integración con el orden existencial. En cambio, Descartes tendrá dificultades para distinguir lo existente absoluto propio de las ideas eternas, de lo existente *extra causas* (como ocurre en múltiples pasajes de su obra con las ideas matemáticas).

Esta confusión ha tenido mucho peso en la interpretación esencialista de Descartes, promovida de nuevo por Gilson<sup>7</sup>, y que ha sido muy exitosa en el ámbito de las lecturas neoescolásticas del filósofo. En nuestro país, la suscribieron autores como Sergio Rábade<sup>8</sup>. Según esta

lectura, para Descartes, el criterio gnoseológico de claridad y distinción es también criterio de existencia. El discípulo de Rábade, Julián Zubimendi, lo expresó en los siguientes términos: “todo lo concebible con claridad y distinción es posible y por tanto, real; bien real actual, bien real posible”<sup>9</sup>; y como la posibilidad es una forma potencial de existencia –“si es posible es apto para existir”<sup>10</sup>–, todo lo percibido clara y distintamente existe.

Creo que en esta interpretación de Descartes se confunden lo posible y lo potencial, ya que, en realidad, aquello que puede llegar a ser actual en el orden de la existencia *extra causas* no es lo posible, sino lo potencial. Lo posible se halla en el orden lógico y no en el existente. Insisto en que, sin duda, el error de tal interpretación viene motivado por las dificultades que el propio Descartes tiene para distinguir la existencia absoluta de las ideas eternas de la existencia *extra causas*; pero, al mismo tiempo, no faltan los pasajes en los que establece una distinción entre ellas, o, mejor dicho, parece afirmar que lo existente *extra causas* es sólo una parte de la realidad sin agotarla.

De tal forma que, para Descartes, subrayando el tímido objetivismo suareciano, si bien la claridad y la distinción no son siempre signo de existencia *extra causas*, sí que lo son de realidad. Y, en líneas generales, podemos afirmar que en él lo real se define más en orden a la razón que a la existencia *extra causas*, aunque sin perder nunca de vista el orden de la existencia absoluta, asegurada por las ideas eternas.

Con el objetivo de demostrar esta tesis, partiré del análisis de dos lecturas contrapuestas de la noción cartesiana de realidad: la fenoménica, que convierte a Descartes en un precursor del giro antropológico kantiano, y la realista, para la que la realidad objetiva expresa lo que son las cosas en su esencia real. Para mostrar que sólo la segunda lectura permite captar el carácter singularmente barroco del cartesianismo, procederé de la siguiente forma. En primer lugar, analizaré cómo las distintas maneras de entender la sabiduría por parte de Suárez y Descartes obedecen a concepciones diferentes de la realidad, respectivamente, como lo que tiene existencia (actual o aptitudinal) y lo aprehendido de forma clara y distinta. En segundo lugar, mostraré cómo esta diferencia afecta a la manera de entender el orden esencial, desde la *natura* para Suárez y desde la idea para Descartes. En tercer lugar, defenderé que esta nueva concepción de la esencia exige establecer una clara distinción entre los entes de razón (modelo de pura objetividad para Suárez) y las ideas verdaderas que definen el ámbito de la realidad objetiva en Descartes. Terminaré analizando hasta qué punto esta objetivación de la realidad implica su matematización o el encierro del saber en la *Mathesis universalis*.

## 1. Dos interpretaciones del idealismo cartesiano

En este apartado haremos una primera aproximación a la noción cartesiana de realidad a través del análisis de

<sup>5</sup> Para las interpretaciones esencialistas, véase: GILSON, E. *Être et l'essence*, Vrin, Paris, 1981 (1ª ed. 1948); HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Gesamtausgabe, vols. 29/30, Klostermann, Frankfurt, 1983, pp. 65 y ss.; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, vol. 24, Klostermann, Frankfurt, 1975, pp. 112 y ss.; COURTINE, J.F. *Suarez et le système de la métaphysique*. PUF, Paris, 1990. Para la interpretación existencialista, véase: HELLÍN, J. “Existencialismo escolástico suareciano”. *Pensamiento*, 12(1956), 157-17; FERNÁNDEZ BURILLO, S. “Metafísica de la creación en Francisco Suárez”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 25, 1998, pp. 5-55. He presentado una revisión de las principales lecturas de Suárez en el siglo XX en: “Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología”. *Pensamiento*, 62, 2006, pp. 121-138.

<sup>6</sup> En otros trabajos he desarrollado esta lectura barroca de Suárez. Véase, por ejemplo: “De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez”. En SÁEZ, L., DE LA HIGUERA, J. y ZÚÑIGA, J. (eds.). *Pensar la nada*. Ensayos sobre filosofía y nihilismo. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 65-84; “Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad”. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 28, 2011, pp. 135-161; “Accidentes y modos en Suárez. La importancia del barroco contrarreformista en la configuración de la metafísica moderna”. *Revista de Hispanismo Filosófico*, 17, 2012, pp. 69-88.

<sup>7</sup> GILSON, E. *El ser y los filósofos*. Euns, Pamplona, 1979, pp. 149 y ss.

<sup>8</sup> RÁBADE, S. *Descartes y la gnoseología moderna*. G. del Toro, Madrid, 1971 (véase especialmente la introducción)

<sup>9</sup> ZUBIMENDI, J. “La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes”. *Pensamiento*, 40, 1984, p. 188.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 198.

dos lecturas opuestas del idealismo cartesiano: la fenomenológica y la realista.

La primera lectura está bien representada por los trabajos de Jean-Luc Marion, quien comprende a Descartes como precursor del fenomenismo kantiano. A su juicio, Descartes abandona el horizonte metafísico, sustituyéndolo “por procedimientos *epistemológicamente* más eficaces”<sup>11</sup>. Desde este punto de vista, el orden epistemológico no se corresponde con el orden de las cosas, “sino que lo dobla”: frente a las cosas consideradas metafísicamente en sí, las naturalezas simples constituirían una simplificación que no ocultaría su dimensión ficticia y su distancia respecto de la pretensión de mirar a la cosa en su fundamento real, “en favor de una preocupación por la pura inteligibilidad”<sup>12</sup>. Dicho de otra forma: “El ser del ente sigue siendo pensado, pero a partir del ego que conoce, y no de la *ousía* que aparece”<sup>13</sup>; el ente, aquello que se deja ver a partir de sí mismo, cede ante el objeto aprehendido y construido por el sujeto. Por ello Marion habla de una “ontología gris” que “no se declara y se oculta en un discurso epistemológico”<sup>14</sup>. La filosofía de Descartes se referiría a un mundo fabulado, un mundo de objetos distante del de la *ousía* aristotélica y percibidos como “sombras de las cosas, su doble por defecto; de ahí el carácter crepuscular del mundo científico, que sólo entra en comercio con el universo de sombras que él mismo suscita”<sup>15</sup>.

Esta interpretación de Descartes implica una nueva comprensión de lo real: “lo que el conocimiento conoce y reconoce como su objeto nunca es la cosa misma sino el sustituto de las cosas que constituyen las naturalezas simples. Desde entonces, el debate tradicional, que impone la alternativa de pensarlas o bien como ‘entidades espirituales’ (seres de razón, representación), o bien como ‘entidades no espirituales’ (‘existencias reales’ elementos ópticos, etc), pierde buena parte de lo que está en juego. En efecto, la posición cartesiana pretende darle a los conceptos segundos, primeros productos epistémicos, el estatuto de verdaderos objetos de conocimiento (interpretación ‘realista’ de las naturalezas simples), y pretende *al mismo tiempo* sustituir con ellos el *eidos* sensible”<sup>16</sup>. Con ello, serán las naturalezas simples y no las cosas el objeto del saber, y la inteligibilidad y la realidad se encontrarán al margen de las cosas: “la naturaleza simple será tanto más real (‘objeto’ del saber) cuanto más inteligible parezca, tanto más inteligible cuanto mejor ponga en nuestras manos lo ‘real’ (la *res* considerada según el orden y la medida, como objeto de evidencia”<sup>17</sup>.

Podemos tomar como ejemplo de la segunda lectura la que ofrece Rábade, quien, frente a Marion, considera que para Descartes “la inteligencia está hecha para captar la verdad-realidad de las cosas; por eso las de esa in-

teligencia son expresivas de la esencia de la realidad”<sup>18</sup>. Esto significa que su filosofía no puede ser cabalmente entendida en los términos del fenomenismo kantiano<sup>19</sup>, sino desde el realismo gnoseológico. Descartes no se conforma con la asunción de que la representación lo es sólo para mí, sino que considera que debe ser “representación de la verdadera realidad de las cosas”<sup>20</sup>. En esta lectura, Dios desempeña un papel fundamental, en tanto que “salva el valor objetivo extramental de todas las ideas claras y distintas”<sup>21</sup>.

Xavier Zubiri defendió también esta lectura a través de la distinción de dos niveles en la conceptualización cartesiana de la verdad: la trascendental y la trascendente. Si bien es verdad, como afirma Marion, que en Descartes la verdad no se funda en el ente sino, al contrario, el ente en la verdad, ello no implicará un abandono del realismo, ya que esta verdad, de carácter trascendental, descansa, a su vez, en la verdad en sentido trascendente.

En primer lugar, Descartes ha modificado el orden escolástico de los trascendentales. Todo lo que el ego ve en una percepción clara y distinta es *aliquid*, y si bien, de acuerdo con la tradición, este *aliquid* se convierte con el *ens*, Descartes entiende que esta conversión parte de la inteligencia y no de la cosa misma, con lo que el trascendental primero es ahora el *verum* y no el *ens*. Dicho de otra forma, el *ens* es sólo lo que cumple con las condiciones trascendentales del *verum*.

De esta forma, la obra de Descartes se presenta como esencial para entender el tránsito de la escolástica a la modernidad en la conceptualización del orden trascendental. Aunque todo parecería indicar que consuma el trascendentalismo fenoménico moderno (en tanto que la objetividad del trascendentalismo no tiene por qué guardar relación con el orden existente), para él será fundamental asegurar la conexión entre los “contenidos objetivos, clara y distintamente percibidos por mi mente (es decir, el orden trascendental entero)” y “la realidad de las cosas que están allende este orden”<sup>22</sup>. Tal aseguramiento se logrará a través de Dios, quien “ha querido que haya una razón que tenga *este* orden objetivo”<sup>23</sup>. Con ello, Dios se convierte en “el principio trascendente del orden

<sup>18</sup> RÁBADE, S. Op. cit. p. 113.

<sup>19</sup> Esta idea fue expuesta por Plessner de forma tangencial en su monumental obra antropológica: “En el idealismo trascendental, la relación entre el yo y el objeto aparece completamente sublimada y modificada en gran parte en relación con la situación de partida del cartesianismo. Se ha alcanzado así el principio de la yoidad de la *res* extensa, o dicho en términos más generales, el principio de la posibilidad del conocimiento científico de la naturaleza en sentido mensurativo. La intuición y el pensamiento se encargan de constituir la aparición fenoménica en sentido objetivo. Y, sin embargo, Kant tuvo en cuenta el principio del carácter ambiguo de la mismidad en la idea de la cosa en sí (el efecto de la afección en la sensibilidad; el carácter limitado de la experiencia posible). Los objetos no agotan el ser, ni tan siquiera la existencia. Son un mundo en la medida en que se emplazan frente al observador y, de este modo, se convierten en aparición fenoménica cuyo ser propio está latente, aunque no ausente (de lo contrario serían mera apariencia). Aunque estas apariciones están sometidas a los principios de la medición, se encuentran en un nivel superficial con respecto al ignoto ser en sí” (PLESSNER, H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. De Gruyter, Berlín, 1975 (1ª ed. 1928), pp. 49-50).

<sup>20</sup> RÁBADE, S. Op. cit. p. 113.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 114.

<sup>22</sup> ZUBIRI, X. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza, Madrid, 1994, p. 140.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 141.

<sup>11</sup> MARION, J. L. *Sobre la ontología gris de Descartes*. Escolar y Mayo, Madrid, 2008, p. 222.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 223.

<sup>13</sup> *Ibid.* pp. 230-1.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 229.

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 233.

<sup>16</sup> *Ibid.* pp. 172-3.

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 173.

transcendental<sup>24</sup>. Mientras en la tradición tomista y en Suárez hay una conexión necesaria entre el orden trascendental y el trascendente, para Descartes depende de la voluntad divina: “Dios podría haber creado un mundo que nada tuviera que ver con las verdades más evidentes y más trascendentales de mi propia razón. En este caso, no habría verdad trascendente; el mundo no sería, ni tendría nada que ver con lo que dicen mis conceptos objetivos. El de mi mente es un *verum transcendentale*, que no tiene por qué coincidir con el *verum transcendentale* de la realidad<sup>25</sup>”.

Frente a la lectura de Marion, centrada en Descartes como precursor del idealismo fenoménico, esta segunda subraya su originalidad e irreductibilidad. En este trabajo apostaré por ella, mostrando que la realidad cartesiana ha de ser interpretada a la luz de dos claves fundamentales del barroco: en primer lugar, el mundo es conocido como representación, como fábula del mundo realmente existente; pero, en segundo lugar, Dios, como “clave teológica<sup>26</sup>”, ha querido que el mundo representado en mis ideas, exprese la realidad profunda y configuradora del mundo existente.

## 2. Sabiduría y realidad

La conceptualización del saber científico es un lugar privilegiado para saber qué entienden Suárez y Descartes por realidad y cuáles son las diferencias entre los planteamientos de ambos. Al menos hay dos razones para ello: en primer lugar, tanto uno como otro consideraban que no puede haber ciencia de algo que no sea real; en segundo lugar, porque una de las rupturas más importantes de Descartes con la tradición escolástica se refiere a la definición de la *universalis Sapientia* o *sagesse*.

Para la tradición escolástica hay diversas ciencias porque hay diversos objetos<sup>27</sup>. Obviamente, el objeto de la sabiduría ha de ser el más universal y el primero en el orden de las causas. Desde Aristóteles, la *prima philosophia* coincide con la sabiduría, y su objeto, a causa de esa doble razón, sufre un desdoblamiento, calificado por Heidegger como “onto-teo-logía<sup>28</sup>”. Suárez saldrá del atolladero afirmando que mientras que Dios es el “objeto principal” de la metafísica, el *ens qua ens* es el “adecuado” (DM 1,1,11). Ello implicará que la razón de ente es anterior a la de Dios; por supuesto, solo desde el

punto de vista de la inteligencia humana y en orden a la *universalitate praedicationis*, no, desde luego, en el de la naturaleza, el de la causalidad o el de la subsistencia. Suárez le da un peso a la vertiente ontológica de la metafísica que no había tenido en Tomás de Aquino, pero sin que ello implique un abandono del punto de vista existencial. Sólo así podemos comprender la siguiente afirmación de Suárez: “*Si no hubiese otra sustancia superior a las materiales, la filosofía natural sería la primera y no sería necesaria ninguna otra ciencia*” (DM 1,1,15). La razón de ente sólo tiene dignidad científica porque abstrae de la materia *secundum esse*, es decir, porque hay seres inmateriales. En el caso de que tales seres no existieran, la razón de ente sería *ens rationis*, mera abstracción objetiva. Ello significa que para Suárez la realidad no puede ser pensada de forma independiente a la existencia; guarda una relación ineludible con ella. Así, parece aclararse qué significa “real” en el *ens in quantum ens reale* (DM 1,1,26).

En Descartes la idea de ciencia viene delimitada por la unidad y el orden, en clara y consciente oposición al modelo aristotélico y escolástico: “todas las cosas pueden ser en ciertas series, no sin duda en cuanto se refieren a algún género del ente, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras” (X, 381).

Considera que la unidad de la ciencia está asegurada no por la unidad de un objeto determinado, sino por la manera en que se presenta: de forma *cierta*. Por ello, no busca delimitar unas ciencias respecto de otras, sino a la ciencia, unitariamente concebida, respecto de aquello que no lo es: frente al conocimiento probable, dentro del cual no duda en catalogar al que procede según la abstracción, se trata de apostar por el científico, seguro y cierto. Desde este punto de vista, se entiende que las matemáticas se configuran como modelo: “sólo ellas se ocupan de un objeto de tal modo puro y simple que no suponen absolutamente nada que la experiencia haya demostrado incierto” (X, 365).

Siguiendo el orden, auténtico *método* de la ciencia, no habrá límites al conocimiento: “Ni tampoco es un trabajo inmenso querer abarcar con el pensamiento todo lo que está contenido en el universo para reconocer cómo cada cosa está sometida al examen de nuestra mente, pues nada puede haber tan múltiple o disperso que no se pueda por medio de la enumeración de que hemos tratado, circunscribir en límites ciertos u ordenar en unos cuantos grupos” (X, 398).

Se entiende entonces perfectamente que Descartes considere que la sabiduría no es divisible<sup>29</sup>: su objeto

<sup>24</sup> Ibid. p. 142.

<sup>25</sup> Ibid. p. 144.

<sup>26</sup> CERREZO, P. “Homo duplex: el mixto y sus dobles”. En: GARCÍA CASANOVA, J. F. (ed.). *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Universidad de Granada, 2002, p. 406.

<sup>27</sup> Una lectura reciente de la división de las ciencias en Suárez pretende mostrar que éste se encuentra más cerca del horizonte moderno que del tomista. Si bien el trasfondo aristotélico sigue estando presente, el asunto transcurre en Suárez en una línea divergente respecto a Tomás de Aquino: “esta matriz de pensamiento se aborda desde un ámbito objetivo en tanto acontece en un horizonte gnoseológico de comprensión de lo real”. MENDOZA, J. M. F. “División, objeto y abstracción de las ciencias especulativas según Francisco Suárez”. *Patristica et medievalia*, 40, 2019, p. 60. En esta lectura epistemológica de Suárez se desdibuja la diferencia que planteo aquí entre éste y Descartes, pero ello se hace, a mi juicio, a costa del sacrificio de la referencia de las ciencias al orden existencial en el caso de Suárez.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M. *Identidad y diferencia – Identität und Differenz*. Anthropos, Barcelona, 1988 (1ª ed. orig. 1957), pp. 120-121.

<sup>29</sup> Precisamente Descartes comienza sus Reglas mostrando la confusión que habitualmente se da entre las ciencias y las artes. Como las segundas requieren cierto ejercicio y hábito del cuerpo, exigiendo en función de ello su diferenciación, se creyó que también era preciso diferenciar a las ciencias por su objeto. Pero, corrige Descartes, como la sabiduría no depende de los hábitos considerados en este sentido, su división en diversas ciencias será innecesaria (X, 359-362). Ello no significa que los hábitos sean totalmente extraños a la sabiduría. De hecho, sólo es posible considerar la ciencia unitariamente a partir de un hábito compartido y que inclina al intelecto a centrarse no en las cosas en sí mismas, sino tal y como se muestran al intelecto. Cf. DIKA, T. R. “Extrinsic Denomination and the Origins of Early Modern Metaphysics: The Scholastic Context of Descartes’s *Regulae*”. En: FAUCHER, N. y ROQUES, M. (eds.). *The Ontology, Psychology and*

aparece unitariamente como aquello que se presenta a la mente de forma cierta, es decir, clara y distintamente. Con ello, consuma la sustitución de la ciencia del ente por la teoría del conocimiento, o, dicho de otra forma, la investigación sobre cómo se produce el conocimiento cierto ocupa el lugar del saber que acomete el máximo grado de abstracción<sup>30</sup>. Pero entonces, y en la medida en que el criterio de científicidad viene definido por la certeza, la preocupación por la existencia del objeto metafísico queda, desde el punto de vista de los intereses científico, en un segundo plano. Habrá ciencia, es decir, sabiduría, allí donde haya ideas claras y distintas, independientemente de si estas ideas existen *extra causas* o no. Y si queremos seguir interrogándonos sobre el objeto adecuado de la ciencia, habremos de concluir que este es, en toda su generalidad, la *realitas obiectiva*.

### 3. La realidad de la esencia

Suárez caracteriza la “esencial real” como aquella “no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente” (DM 2,4,5) y analiza las tres formas a través de las que se ha interpretado (DM 2,4,6): como *natura* (principio de las acciones y propiedades de todo ente existente), como *quidditas* (aquellos que se expresa en la definición) y como la que puede ser producida por Dios.

El último aspecto podría haber permitido referir el orden de las esencias reales a las ideas eternas, tal como se dan en Dios, pero Suárez prefiere dejar el asunto de lado por estar más allá de las capacidades de la razón humana; aunque tenemos noticias de ello desde el punto de vista de la teología dogmática, siendo esto suficiente para que podamos concluir que “esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente” (DM 2,4,7). Con ello, aunque acaba marginando la reflexión en torno a las ideas eternas, estas permanecen en la penumbra de su definición de la esencial real como garantía de la referencia al orden existencial: si bien subraya el aspecto quidditativo de la esencia, esta solo es real si existe o tiene aptitud para existir. Es decir, en la esencia real, *quidditas* y *natura* se dan necesariamente unidas. Las esencias que no cumplen esta condición, como las definidas por las matemáticas, no pueden ser reales. Por ello, cuando Suárez dice que la esencia real es la que “no envuelve

contradicción alguna”, no podemos olvidar que ello es inseparable del hecho de que es también “principio o raíz de operaciones o efectos reales” (DM 2,4,7).

En línea con lo dicho al final del apartado anterior, parece obvio que Descartes liberará a la esencia real de esta referencia a la efectividad. Su filosofía es una meditación en las esencias de la verdad y de lo real, ahora plenamente identificadas con el plano de la objetividad, coinciden. Pero entonces, el carácter de simplicidad de las cosas, que define su verdad, no procede de las cosas mismas, sino de la propia razón; así que es a la razón a donde hay que remitir las cosas para conocerlas en su realidad y verdad: naturalezas puras y simples intuibles por nosotros de manera innata. Las esencias coinciden con las ideas aprehendidas con certeza. Como dice el propio Descartes: “las cosas mismas (...) sólo deben ser consideradas en la medida en que tienen relación con el entendimiento” (X, 399).

Gracias a ello, los universales serán más que meras abstracciones, pasando a constituir la realidad en su máxima simplicidad, al mismo tiempo que también son las nociones fundamentales de la ciencia: “De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras cosas por el estilo” (VII, 20).

La relación que hay entre la sustancia corpórea y la extensión nos sirve como ejemplo privilegiado para profundizar en esta nueva concepción de lo real. Por un lado, en los *Principios* dirá que “la extensión tridimensional constituye la naturaleza de la sustancia corporal” (VIII, 25). Pero, por otro, parece que esta naturaleza no puede ser entendida en el sentido estructurante de la *natura* escolástica. Así, en la regla XVI dice de la extensión que es todo lo que tiene longitud, latitud y profundidad, “sin indagar si es un cuerpo verdadero o solo espacio” (X, 442). Y en la regla XII, afirma que el “cuerpo con extensión y figura (...) que es en cuanto a su realidad, uno y simple”, es “respecto de nuestro entendimiento (...) un compuesto de esas tres naturalezas” (X, 418). Podemos concluir, entonces, que la simplicidad a la que Descartes se refiere no es de orden existencial, sino objetivo: “sólo llamamos simples a aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto, que no pueden ser divididas por la mente en varias que sean conocidas más distintamente” (X, 418). Es simplicidad evidencial antes que existencial.

En este punto es preciso evitar un error interpretativo. Rábade analiza la modificación que Descartes introduce en la noción de “forma” respecto a la tradición aristotélico-escolástica: mientras que en el segundo caso la forma tiene sentido no solo representativo, sino también estructural (en tanto que principio constitutivo esencial), en Descartes la forma quedaría reducida al momento representativo<sup>31</sup>. Pero, a mi juicio, si nos libramos del paradigma abstraccionista (cosa que no parece hacer Rábade), observamos que Descartes no pretende negar el carácter metafísico de la forma, sino eliminar cualquier consideración del mismo que no parta de la

Axiology of Habits in Medieval Philosophy. Springer, Cham, 2018, pp. 385-401.

<sup>30</sup> La relación que la obra de Descartes guarda con la ontología ha sido una cuestión muy polémica. Muestra de ello es el debate entre Courtine y Marion. El primero considera que las Meditaciones, en tanto que estudio de Dios, el hombre y la materia, constituyen un compendio de metafísica especial, frente a las Reglas, donde encontramos una metafísica general. El nombre que da Descartes a la ciencia que se busca y se desea, a la ciencia universal, es *Mathesis universalis*. Ésta última tendrá por objeto el ente en tanto que medible y ordenable, frente a la metafísica aristotélica que buscaba la unidad por referencia a lo primero. Courtine hace por lo tanto una lectura ontológica de la *Mathesis*. Cf. COURTINE. Op. cit. pp. 487-8. Por el contrario, Marion considera que en Descartes desaparece la preocupación por la metafísica u ontología general, relegada de su lugar por la epistemología. Si todavía queremos hablar de metafísica, esta tendrá en Descartes sólo un sentido especial, es decir, como teología y no como ciencia del ente en tanto que ente Cf. MARION, J. L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. PUF, París, 1986, p. 53; Sobre la ontología gris de Descartes. p. 243.

<sup>31</sup> Cf. RÁBADE, S. Op. cit. pp. 92-3.

evidencia. En este sentido, en el *Discurso* afirma que no pueden formar parte del saber cierto las “formas o cualidades que tanto se discuten en las escuelas, ni cosa alguna cuyo conocimiento no fuera tan natural en nuestras almas” (VI, 43). Todo parece indicar que Rábade esta interpretando que Descartes reduce las naturalezas simples a entidades de razón, pero esto es incompatible con la afirmación de que son “conocidas por sí mismas y nunca contienen falsedad alguna” (X, 420). Para comprender mejor este extremo, pasemos a analizar los entes de razón.

#### 4. Del ens *rationis* a la idea verdadera

El tratamiento que hace Suárez de los *ens rationis* en la disputación LIV nos da otra pista fundamental para entender la distancia a la que se encuentra respecto de Descartes en la posibilidad de llegar a concebir la realidad como objetividad.

Nos interesan sobre todo dos aspectos del ente de razón en Suárez: en primer lugar, explicar por qué se trata de un ente no real y, por lo tanto, no incluido en la razón de *ens qua ens*; en segundo lugar, por qué, entonces, Suárez lo trata en las *Disputationes*.

Respecto al primer aspecto, de nuevo, las razones para no incluir el ente de razón en la realidad son existenciales: el ente de razón no es real porque “*tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento*” (DM 54,1,6). Dicho de otra forma, “le repugna el ser”, es decir, no es posible existencialmente.

Respecto al segundo punto, los entes de razón son instrumentos, artificios necesarios para el desarrollo de las ciencias “tal como pueda darse en los hombres” (DM 54,4,2). Como la metafísica tiene que hacerse cargo de los principios generales de todas las ciencias, a ella le corresponde tratarlos. Pero fijémonos en que con ello Suárez está observando que el entendimiento humano, y a causa de su imperfección, sólo puede conocer la realidad a través del rodeo por lo irreal, lo fabulado y representado.

Obviamente, esto implica dejar de lado el ente de razón destacado por el tomismo, la quimera, para centrarse en aquellos que son fundamentales para el proceder científico: las negaciones, como la sucesión numérica de la aritmética o el espacio de la geometría, y las relaciones de razón, como la de universalidad. Suárez privilegia las segundas por dos razones fundamentales: en primer lugar, porque su modelo de ciencia, de acuerdo a la tradición aristotélico-escolástica, es abstractivo; en segundo lugar, porque frente a las relaciones de razón, las negaciones, en tanto que meras carencias, no tienen un sujeto en acto y por lo tanto tampoco fundamento *in re*.

Los entes de razón tienen en Suárez un estatuto paradójico, por un lado, no pueden ser incluidos con pleno derecho en la metafísica, pero, por otro, deben ser tratados por ella en tanto que son fundamentales para el desarrollo científico. Este segundo aspecto se ve potenciado por una concepción abstractiva de la ciencia, y no sólo cuando hablamos de metafísica, sino que tam-

bién la abstracción resulta fundamental en una filosofía de la naturaleza considerada de forma empírica desde la sensibilidad, frente a la física matemática y analítica de Descartes.

La relevancia que alcanza la realidad objetiva en Descartes parecería, en principio, implicar un mayor interés por los entes de razón. Obviamente, su tratamiento ha de dejar de ser problemático para la metafísica una vez que ésta es concebida como teoría del conocimiento, ya que puede asumir sin problemas el tratamiento de la mera objetividad. De hecho, Descartes insiste en diversos pasajes en que aquello que se presenta clara y distintamente, es decir, el objeto adecuado de toda ciencia rigurosa, no es equivalente a lo que existe *extra causas*. Por eso es posible distinguir entre dos tipos de “naciones comunes”: las que sólo están en nuestro pensamiento, como las “ideas de números y figuras”, y las que constituyen ideas de cosas que existen, como Dios en tanto que puede ser probado por el argumento ontológico o la propia libertad autopercebida (VIII, 9). Por ello, también afirma que todo aquello de lo que tenemos alguna noción o es cosa o es verdad: “cosa” es “*lo que tiene alguna existencia*”; mientras que “el segundo contiene todas las verdades que no son nada fuera de nuestro pensamiento” (VIII, 22). Utiliza como ejemplo de verdad el enunciado “Nada se hace de la nada”; obviamente no es una cosa que exista, sino que la “tomamos por una cierta verdad eterna que tiene su sede en nuestro pensamiento y a la que denominamos una noción común o un axioma” (VIII, 23). Incluso la propia idea del *cogito ergo sum* o el principio de no contradicción son verdades en este sentido.

Pero lo cierto es que los entes de razón tienen en la obra de Descartes una presencia muy pobre; desde luego, mucho menor que en la de Suárez. Ello se debe a dos razones fundamentales: la primera, el abandono de la ciencia concebida abstractivamente; pero, sobre todo, el hecho de que Descartes distingue entre entes y verdades de razón. En realidad, los entes de razón, en tanto que caen más del lado de la imaginación<sup>32</sup> que del de la razón, sólo pueden ser denominados así de una forma impropia. Mientras que las verdades de razón sí que son racionales de forma estricta; configuradas ahora como verdades eternas o ideas verdaderas. Descartes considera que las verdades matemáticas son verdades de razón: “la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indubita-

<sup>32</sup> Las matemáticas muestran a la perfección la diferencia entre verdades de razón y entes de razón, considerados estos últimos como entes de la imaginación. A esto se refieren los reproches en el *Discurso* a los “análisis de los antiguos” (VI, 17), que, entendiendo la geometría desde la imaginación, sólo pudieron proceder usando figuras. Descartes no insiste en este asunto, pero es obvio que sostenía la misma posición que unos años después mantendría Spinoza en su *Tratado para la reforma del entendimiento*. Para este último, las ideas matemáticas no son entes de razón más que cuando pasan por la imaginación. Pero cuando en el campo de las matemáticas no nos atenemos al entendimiento y permitimos la participación de la imaginación, damos pie a creencias erróneas, como la que sostiene que la extensión debe estar en algún lugar o que sus partes se distinguen realmente. Cf. SPINOZA, B. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Tecnos, Madrid, 1989, pr. 89.

ble. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna” (VII, 20).

De los entes de razón en Descartes hay poco más que decir. Serán calificados como casos de “falsedad material”: “me represento lo que no es nada como si fuera algo” (VII, 43) o “representan cosas que no existen”. Detrás de la privación solo está la percepción confusa de algo, como, por ejemplo, en las sensaciones de frío o calor. En último término, y como ocurría en Suárez, respecto de los entes de razón, “si están en mí es porque a mi naturaleza –no siendo perfecta– le falta algo” (VII, 43-44).

Uno de los pasajes más interesantes para entender la expansión del ámbito de la objetividad más allá de los entes de razón hacia las ideas verdaderas, lo encontramos en las objeciones de Caterus a las *Meditaciones* y la consecuente respuesta cartesiana.

Caterus mantiene, aunque no sin contaminaciones modernas, una posición escolástica respecto al estatuto de las ideas meramente objetivas, es decir, sin referente *extra causas*: se trata de entes de razón. A causa de ello, criticará a Descartes por el importante papel que el ámbito objetivo desempeña en su idea de ciencia. En especial, rechazará la pretensión de hacer un tratamiento causal de las ideas: “lo que puede suceder sin movimiento ni cambio alguna en las cosas, y hasta sin que la cosas exista. Siendo así, ¿por qué indagar la causa de algo que no es en acto que es mera denominación y pura nada?” (VII, 119). En su argumentación, parte de una afirmación del propio Descartes: “para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe sin duda recibirla de alguna causa” (VII, 119).

Para Caterus, la pretensión de referir las ideas al orden causal es un sinsentido, ya que la idea es meramente objetiva, es decir, “es una pura denominación, y no existe en acto”. En todo caso, si de causa queremos hablar, esta sólo puede residir en “la imperfección de nuestro espíritu, que no es infinito. Pues no pudiendo en un solo acto de aprehensión abarcar el universo que se da todo junto y a un tiempo, lo parte y divide” (VII, 93).

El “equivoco” cartesiano tendría su origen en una incorrecta comprensión de lo que significa no ser nada en referencia a las ideas objetivas: “pues, si *nada* quiere decir lo mismo que no ser en acto, nada es en efecto, pues que no es en acto, y procede de la nada: es decir, no tiene causa. Pero si *nada* quiere decir algo fingido por el espíritu –*ser de razón* (...), entonces no es que sea *nada*, sino algo real, distintamente concebido. Y, sin embargo, puesto que dicha manera de ser es sólo concebida, y no es en acto, puede ciertamente ser concebida, pero en modo alguno puede ser causada, o puesta fuera del entendimiento” (VII, 93-94).

Fijémonos en que Caterus va más allá del espíritu tomista y suareciano al pensar la realidad en términos que la desvinculan de la actualidad y la existencia: *la realidad de lo meramente concebido*. Por ello se verá obligado a concederle a Descartes que las ideas claras y distintas son verdaderas, aunque matizará que se trata de

una realidad y una verdad que, en tanto que encerradas en el espacio de lo meramente objetivo y por lo tanto ajenas al plano de lo existente, deben ser puestas siempre entre paréntesis.

En su respuesta, Descartes se defiende afirmando que él no ha confundido la cosa concebida por el entendimiento con la cosa fuera de él: “*estar objetivamente* no significa otra cosa que estar en el entendimiento tal y como los objetos están habitualmente en él” (VII, 102). Pero pensando la causalidad más allá del plano existencial, asume que entre las ideas, concebidas ahora no como un mero reflejo imperfecto del mundo, sino como el mundo ideal y real de los conceptos, hay relaciones causales<sup>33</sup>. La clave está en una nueva forma de entender la causa como razón, anticipando el *causa sive ratio* spinoziano y que, por lo demás, era fundamental para el tránsito de una lógica meramente propedéutica a otra que permitiría ampliar el conocimiento del mundo *a priori*.

Para los propósitos de este trabajo es especialmente interesante la ambigüedad de Descartes al explicar qué significa “no ser una pura nada”. Por un lado, y en sentido escolástico, los entes de razón no son una pura nada porque constituyen conceptos objetivos cuya causa debe buscarse en los correspondientes conceptos formales. También en sentido escolástico, afirma que la razón de estos entes está en “*la imperfección de nuestro espíritu*” (VII, 137). Pero, por otro lado, y en referencia a las ideas verdaderas conocidas clara y distintamente, afirmará que no son una pura nada porque son algo más que cosas existentes en el pensamiento, en tanto que no dependen del pensamiento para ser como son: “hallo en mí infinidad de ideas de ciertas cosas, cuyas cosas no pueden ser estimadas como una pura nada, aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, y que no son fingidas por mí, aunque yo sea libre de pensarlas o no; sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable. Así, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aun no existiendo acaso una tal figura en ningún lugar, fuera de mi pensamiento, y aun cuando jamás la haya habido, no deja por ello de haber cierta naturaleza o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu; y ello es evidente porque pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo” (VII, 64).

Al hacer referencia más arriba a dos tipos de nociones comunes, vimos que Descartes distinguía entre las de cosas que tienen existencia *extra causas* y las que sólo existen en mi pensamiento. Pero ahora observamos que esta división no era completa, porque hay ideas, las

<sup>33</sup> Vidal Peña, en una nota a su traducción de las *Meditaciones*, ofrece una reflexión interesante sobre la confusión entre Caterus y Descartes: “Para Caterus (tomista), a lo sumo, una idea de un objeto en el entendimiento está allí como ‘especie’ (como rastro del objeto en el sujeto); para Descartes, esa idea está como idea (como realidad ideal); para Caterus, ‘causalidad’ sólo puede haberla entre entidades homogéneas (entre objetos, no entre objetos e ideas). Por eso Caterus no entiende cómo Descartes puede decir que hay ‘causas’ de las ideas, en cuanto tales ideas, que sea ajena al pensamiento mismo. Descartes está entendiendo, por ‘realidad objetiva’ de las ideas, algo distinto a lo que sobreentiende Caterus; entiende un mundo ideal (pero real) de conceptos, y no un simple reflejo del mundo ‘exterior a la conciencia’, que no es el único ‘real’” (DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. KRK, Oviedo, 2004, pp. 276-7, nota 3).

verdades de razón, que, sin existir *extra causas* en sentido estricto, ni dependen en absoluto de mi imperfección, ni se puede decir, en tanto que son verdades eternas e inmutables, que estén sólo en mi pensamiento.

Es obvio que las matemáticas son un elemento fundamental para entender la brecha que hay en Descartes entre los entes de razón y las verdades racionales.

La filosofía de Suárez, al situar los objetos de las matemáticas en el ámbito de las negaciones y despreciar su valor para la filosofía natural pensada abstractivamente, es totalmente ajena al privilegio moderno de dichas ciencias. Establece una diferencia radical entre la metafísica y las matemáticas: mientras que la metafísica abstracta de la materia, tanto sensible como inteligible, según el ser, con lo que “las razones de ente que considera se hallan en la realidad sin materia”, la abstracción que las matemáticas hacen de la materia sensible es sólo “según la razón” (DM 1,2,13). La ineludible unión de realidad y existencia impide a Suárez pensar en las matemáticas como ciencias capaces de ampliar el conocimiento humano, y le obligan a establecer una tajante separación, inexistente en Descartes, entre el ámbito de la implicación lógica y el de la relación causal. Por ello, aunque las matemáticas pudieran parecer, debido a su certeza, las ciencias más perfectas, incluso “la filosofía natural es más noble que las matemáticas, aunque sea menos cierta, debido a la nobleza de su objeto” (DM 1,5,32).

Es fácil observar cuán lejos está Suárez del poder de reificación que tiene la certeza cartesiana. Efectivamente, para Descartes no tendría sentido que siendo una ciencia más cierta que otra, sin embargo, su objeto fuera menos real, ya que la certeza es garantía de realidad.

El quid de la cuestión está en dos comprensiones muy diferentes de la certeza. En el caso de Suárez, siguiendo en esto a Aristóteles, el paradigma de la certeza es el que se produce a partir de la experiencia sensible y la abstracción universalizable, mientras que la certeza matemática resulta inoperante físicamente aun su fiabilidad y exactitud. Por su parte, Descartes rechaza que se pueda hablar de certeza allí donde hay probabilidad, incertidumbre y analogía, como ocurre en la experiencia sensible y la abstracción confusa<sup>34</sup>, y considera que sólo la certeza intelectual y *a priori* nos permite conocer el mundo.

Para Suárez, y en tanto que se había negado a llevar la reflexión en torno a la esencia a su origen dividido, era imposible explicar la mera objetividad (es decir, las

ideas que no tienen correspondencia *extra causas*) en términos que fueran más allá de la imperfección humana. Descartaba la posibilidad de pensar la objetividad desde el horizonte de las ideas eternas producidas por Dios y que, por lo tanto, rigen el mundo. No se trata de negar su existencia, sino la posibilidad de que la razón humana pueda acceder a ellas por sus propios medios. Por ello, si bien en cierto que para Suárez, como ha observado Marion<sup>35</sup>, Dios conoce los entes de razón, no podemos olvidar que ello no se debe a su valor intrínseco de realidad, sino a que obviamente Dios lo conoce todo, incluidas las imperfecciones y artificios del hombre (DM 54,2,19-25). Las estrategias humanas de conocimiento de la realidad no tienen nada que ver con la verdadera razón del mundo.

Para Descartes, en cambio, la razón humana sí que tiene la capacidad de acceder a las ideas eternas: “toda concepción clara y distinta es algo real y positivo, y por lo tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor” (VII 62)<sup>36</sup>.

En este punto debemos evitar que nos despiste el voluntarismo cartesiano: aunque las ideas eternas fueron creadas libremente por Dios, una vez que fueron creadas, éste no puede regir el mundo existente más que de acuerdo a ellas. Dada la inmutabilidad de Dios, tienen que cumplirse en cualquier mundo posible<sup>37</sup>: “sin fundar mis razones en ningún otro principio que las infinitas perfecciones de Dios, traté de demostrar todas aquellas sobre las que pudiera haber alguna duda y procuré probar que son tales que, aun cuando Dios hubiese creado varios mundos, no podría haber ninguno en donde no se cumplieran” (VI, 43). Este es el caso de las verdades matemáticas, ideas eternas que ordenan la creación y el funcionamiento del mundo físico.

Con ello, Descartes salva la incomunicabilidad que había en Suárez entre la idea humana y el ejemplar divino: ahora las ideas expresan una misma realidad clara y distinta, tanto para el hombre como para Dios, aunque siempre teniendo en cuenta la distancia que hay entre la finitud humana y la infinitud divina<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Todas las ideas obtenidas a través de la abstracción, incluidos los universales, son confusas y, por lo tanto, meros artificios de la mente. Spinoza desarrollará en sus Pensamientos metafísicos esta idea distinguiendo entre modos de “retener” y modos de “explicar”; respectivamente, universales y entes matemáticos (tiempo, número, medida). Los modos de entender sirven para retener cosas nuevas comparándolas con otras con las que concuerda. Así fue como “los filósofos redujeron todas las cosas naturales a ciertas clases, a las que acuden, cuando se presenta algo nuevo, y que llaman género, especie, etc.”. En cambio, los modos de entender nos permiten explicar verdaderamente las cosas: “el tiempo, número, medida y quizás haya otros. Entre éstos, el tiempo sirve para explicar la duración, el número para la cantidad discreta y la medida para la cantidad continua”. SPINOZA, B. Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos. Alianza, Madrid, 2006 (1ª ed. orig. 1663), p. 243.

<sup>35</sup> MARION, J. L. Sur le prisme métaphysique de Descartes. pp. 109-110.

<sup>36</sup> Gilles Olivo ha defendido que hay una gran distancia en este punto entre Descartes y Pascal: para el último, la infinita distancia entre Dios y el ser humano impide pensar la realidad objetiva más allá de la esfera antropológica. Cf. OLIVO, G. “De dieu à la nature: Pascal et ‘réalité des choses’”. *Quaestio*, 18, 2018, pp. 199-218. El enfoque me parece más adecuado que el de Vincens Carraud, quien, partiendo también de la comparación con Pascal, pero centrándose más en la figura de Descartes e interpretando su noción de realidad más epistemológica que ontológicamente, defiende que Pascal está mucho más cerca de Descartes de lo que habitualmente se entiende. Cf. CARRAUD, V. “Note sur les significations cartésiennes de la réalité”. *Quaestio*, 17, 2017, pp. 177-197.

<sup>37</sup> La doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas fue expuesta en la carta a Mersenne del 15 de abril de 1630 (I, 135-147).

<sup>38</sup> Como ha observado Joan Lluís Llinas, el voluntarismo no afecta sólo al origen de las ideas eternas, sino también a la forma en que son conocidas por el ser humano: nunca será un conocimiento adecuado (a la medida divina) sino solo un conocimiento incompleto y finito a distancia insuperable de la infinitud divina. Esto significa que Descartes continua la estela de Montaigne, heredada de la teología escolástica medieval, que mantiene la omnipotencia divina por encima de la razón humana. Por ello, concluye Llinas, si queremos hablar de racionalismo en Descartes, hay que matizar que este es “circunspecto”; del hombre y no de Dios. LLINAS, J. L. “Los límites del racionalismo de Descartes”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical*



Pero si las ideas eternas han sido creadas, y aunque en sentido preciso no sean existencias *extra causas*, han de tener algún tipo de existencia. Por ello, cuando Descartes se refiere a la posibilidad de un Dios engañador habla de las ideas en términos de existencia: “¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo?” (VII, 21).

Gracias a la conexión que hay entre la idea tal como está en el ser humano y tal como está en Dios en tanto que idea eterna, Descartes, frente a Suárez, ha dado con un tercer mundo: junto al mundo puramente mental y el de la creación *extra causas*, el de las ideas y verdades de razón. Obviamente, aquí la existencia tiene un sentido distinto al *extra causas* al que se refiere Suárez.

Se entiende perfectamente el entusiasmo con el que Descartes abrazó la mecánica<sup>39</sup>: el verdadero conocimiento del mundo físico debía residir en el saber en torno a las leyes matemáticas que, habiendo sido creadas por Dios, rigen el funcionamiento del cosmos.

## 5. El alcance de la *Mathesis universalis*

Una disputa de máximo interés para una adecuada concepción de lo real en Descartes se refiere a si la idea de la *Mathesis universalis* afecta a todo el orbe real o sólo al material.

Gilson, desde la defensa del valor limitado que la escolástica había asignado a las matemáticas (meramente propedéutico o técnico), denuncia la matematización cartesiana de la realidad: su pensamiento “no es más que un experimento temerariamente realizado para ver lo que deviene el conocimiento humano cuando se moldea según el modelo de la evidencia matemática”<sup>40</sup>, de tal forma que acabará convirtiendo a la filosofía en un mero capítulo de las matemáticas. Obviamente, Gilson está identificado a la *Mathesis universalis* con las matemáticas.

Por su parte, Courtine y Marion asumiendo que la *Mathesis* refiere a todo el orden filosófico cartesiano, no están dispuestos a identificarla con las matemáticas. A juicio del primero, el nombre que da Descartes a la ciencia

que se busca y se desea, a la ciencia universal, es *Mathesis*; un método, el matemático, que permite explicarlo todo no porque utilice los procedimientos de las matemáticas constituidas, sino porque da lugar a una ontología en la que el ente es conceptualizado desde la medida y el orden<sup>41</sup>.

Al considerar que la ciencia de lo universal viene definida por el orden según la evidencia, Marion criticará el enfoque ontológico de Courtine desde una lectura de corte gnoseológica; pero coincidirá con su colega en la defensa de la identificación de la sabiduría con la *Mathesis universalis*<sup>42</sup> y el rechazo de la tesis de que esta identificación implica una reducción de todo el saber a las matemáticas: “la relación de las ciencias en general con las matemáticas se encuentra ya mediatizada por el criterio de la certeza, que sólo privilegia las unas como paradigma de las otras”<sup>43</sup>.

Antes que Marion y Courtine, Rábade calificó el pensamiento cartesiano como “matemático-analítico”, coincidiendo con ellos en que esto no implicaba una matematización de toda la realidad, sino, más bien, la priorización cognoscitiva de lo simple sobre lo compuesto, al proceder metodológicamente más por identidad y diferencia que por analogía y abstracción (como, por el contrario, había hecho la escolástica). A causa de ello, el método matemático (consistente en reducir lo complejo a lo simple, claro y distinto) se constituía como método de la filosofía; cosa por lo demás necesaria si tenemos en cuenta que la unidad del saber, en tanto que sabiduría, exigía unidad de método<sup>44</sup>.

Por su parte, Juan Manuel Navarro considera que la unidad de la ciencia no puede coincidir con la *Mathesis universalis*, ya que ésta última está referida a un grupo más reducido de saberes; en concreto, aquellos que versan sobre la sustancia extensa<sup>45</sup>. Navarro basa su tesis en un pasaje del libro VI del *Discurso del Método* en el que

<sup>41</sup> COURTINE, J. F. Op. cit. p. 488.

<sup>42</sup> MARION, J. L. Sur le prisme métaphysique de Descartes. p. 53.

<sup>43</sup> MARION, J. L. Sobre la ontología gris de Descartes. p. 46. A mi juicio, fue la concepción dual de la sustancia lo que impidió a Descartes llevar a término la matematización total de la realidad. Prueba de ello es lo que ocurre en Spinoza una vez alcanzado el monismo: “Ahora quiero volver a los que prefieren, tocante a los afectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos. A éstos, sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón y que es vano, absurdo o digno de horror. Pero mis razones para proceder así son éstas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y la potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc., considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos. Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”. SPINOZA, B. *Ética*. Alianza editorial, Madrid, 2006, pp. 192-193.

<sup>44</sup> RÁBADE, S. Op. cit. p. 14.

<sup>45</sup> NAVARRO, J. L. “Introducción”. En: DESCARTES, R. Reglas para la dirección del espíritu. Alianza Editorial, 2003, p. 49.

and Practical Reason, 59, 2017, pp. 11-33. La relación de Descartes con Montaigne en este punto ha sido analizada de un modo más matizado por Hélène Bouchilloux en “Montaigne, Descartes: vérité et toute-puissance de Dieu”. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 134, 2009, pp. 147-168. Pero, aunque no tengamos un conocimiento adecuado de las cosas (si por “adecuado” entendemos igual al de Dios), ello no impide que nuestro intelecto toque con sus ideas la realidad del mundo y, por lo tanto, tampoco encierra a Descartes, como pretenden algunos intérpretes, en el criticismo fenoménico. Véase, por ejemplo: DE PERETTI, F. X. “Des idées aus choses chez Descartes Sommes-nous capables d'idées adéquates?”. *Revue Philosophique de Louvain*, 114, 2016, pp. 193-200.

<sup>39</sup> El tránsito de la filosofía natural escolástica a la física matemática o mecánica en Descartes es drástico: “No acepto principios en Física que no sean aceptados en Matemáticas (...) todos los fenómenos de la naturaleza pueden ser explicados por medio de ellos. (...) no conozco otra materia de las cosas corpóreas que la que es divisible, configurable y móvil en toda suerte de formas, es decir, la que los Geómetras llaman cantidad (...) nada deseo aceptar como verdadero sino lo que sea deducido de estas nociones con tanta evidencia que pueda tener el rango de una demostración matemática” (VIII, 78).

<sup>40</sup> GILSON, E. La unidad de la experiencia filosófica. Rialp, Madrid, 1973, p. 156

Descartes busca un saber que vaya más allá de las matemáticas, renunciando a investigar en el ámbito del álgebra y la geometría, consideradas como “un mero ocuparse de números vacíos y figuras imaginarias”<sup>46</sup>. Pero esta tesis es difícilmente sostenible si tenemos en cuenta que lo que Descartes está criticando no es la dedicación a las matemáticas en sí mismas y en tanto que refieren a la esencia de lo real extenso, sino su abordaje desde un enfoque abstractivo. Por ello, en la tercera regla, afirma que cuando empezó a dedicarse a las matemáticas, comprobó por sí mismo que eran verdaderas cosas que se decían sobre números y figuras; aunque también observa que los matemáticos raramente saben “por qué esto era así y cómo eran halladas” y que, “en verdad, nada es más vano que ocuparse de simples números y de figuras imaginarias”. Dicho de otra forma, parece que el proceder al uso de los matemáticos “incumben más a la imaginación que al entendimiento” (X, 375). Con lo visto en el apartado anterior podemos concluir que, en realidad, Descartes está criticando el modelo escolástico de las matemáticas, reducidas a entes de razón y nunca comprendidas como aquello que explica la realidad material en su máxima profundidad.

Creo que para comprender adecuadamente qué es lo que Descartes entiende por *Mathesis universalis* hay que abordarla desde un doble punto de vista: gnoseológico (qué debemos entender por *ciencia del orden*) y ontológico (qué es la *realidad ordenada*)<sup>47</sup>.

En primer lugar, desde el punto de vista gnoseológico, la *Mathesis* incorpora todo conocimiento que proceda de manera ordenada. Desde este punto de vista, coincide con el *hábito* adecuado para lograr intuiciones verdaderas. Como este hábito está especialmente logrado en las matemáticas, éstas se convierten en ejemplares para la sabiduría. El método de la sabiduría es la *Mathesis*; las matemáticas constituyen sólo una aplicación ejemplar del mismo. En este sentido, escribe Descartes: “Mas de todo esto se ha de concluir no ciertamente que se han de aprender sólo la Aritmética y la Geometría, sino únicamente que aquellos que buscan el recto camino de la verdad no deben ocuparse de ningún objeto del que no puedan tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas” (X, 366). También por ello, más adelante se refiere a la negativa de los antiguos a “admitir para el estudio de la sabiduría a nadie que no supiese *Mathesis*, como si esta disciplina pareciera la más fácil y sobremana necesaria de todas para educar los espíritus y prepararlos para comprender otras ciencias más altas”; razón por la cual tuvo “la clara sospecha de que ellos conocían cierta *Mathesis* muy diferente de la Matemática vulgar de nuestro tiempo” (X, 376).

En segundo lugar, desde el punto de vista ontológico, Descartes considera que es objeto de la *Mathesis* todo aquello que puede ser ordenado y medido. En este sentido, justo a continuación del pasaje que acabo de citar, afirma que, si tenemos en cuenta el poco mérito de los

inventos de los antiguos, su conocimiento de la *Mathesis* debía ser muy limitado. Descartes hace esta afirmación desde una clara conciencia de la conexión que existe entre el desarrollo de la mecánica y el avance tecnológico. Pero ello significa que la *Mathesis*, considerada ontológicamente, refiere sólo a una parcela de la realidad: la material, cuya naturaleza (la extensión) puede ser abordada en términos estrictamente matemáticos. En este mismo sentido, afirma que aunque los antiguos cometieron diversos errores en su conceptualización de las matemáticas (abstrayéndolas en exceso y sepultando con ello las primeras semillas de la *Mathesis*), supieron del poder de arraigo de la *Mathesis* y la filosofía en la realidad.

Según esta última afirmación, parece que Descartes está distinguiendo dos formas posibles de conocer el porqué y el cómo de las cosas en función de si estas son materiales (*Mathesis*) o espirituales (metafísica). Por ello, justo a continuación observa que todos entienden por *Mathesis* no sólo aritmética y geometría, sino también otras disciplinas que consideran parte de matemáticas, como Óptica, Música, Astronomía o Mecánica (X, 375-377). La *Mathesis* está compuesta por aquellas disciplinas “en las que se estudia cierto orden y medida”, independientemente de si este orden se busca en los números, figuras, astros, sonidos o cualquier otro objeto: “debe haber una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, *Mathesis Universalis*, ya que en esta ciencia se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática” (X, 378). Y si bien es cierto que Descartes afirma que en sus investigaciones nunca salió de esta *Mathesis* (ya que siempre procedió por orden, partiendo de las cosas más sencillas y no pasando a las siguientes hasta tener certeza absoluta), no lo es menos que a partir de cierto momento de su vida pretende ir más allá de ella: “juzgo que puedo tratar en lo sucesivo, sin un celo prematuro, de ciencias un poco más elevadas” (X, 379). Sin duda, Descartes se está refiriendo a la metafísica, que, por lo tanto, quedaría en cuanto a su objeto fuera de la *Mathesis universalis*.

En resumen, Descartes ha defendido dos concepciones diferentes de la *Mathesis*: considerada gnoseológicamente, constituye un hábito de orden que afecta a la sabiduría en general, incluyendo, por supuesto, la metafísica; en perspectiva ontológica, incluye sólo la realidad material. En este sentido, sin que la matematización de la que habla Gilson sea tan radical como para afectar a todo el orbe real, tiene razón cuando afirma que la filosofía Escolástica muere en la modernidad en la medida en que la “*filosofía de la naturaleza*” es sustituida por la “*ciencia de la naturaleza*”<sup>48</sup>.

## Conclusión

La ambigüedad que se da en Descartes al definir lo real, unas veces en clave objetiva y otras en clave existencial,

<sup>46</sup> Ibid. p. 42.

<sup>47</sup> Aunque con objetivos distintos, Rodolfo Leiva ha defendido recientemente la necesidad de interpretar a Descartes desde este doble punto de vista. Cf. LEIVA, R. “Dualismo ontológico y monismo gnoseológico en las *Regulae ad directionem ingenii* de R. Descartes”. *Endoxa*, 43, 2019, pp. 91-114.

<sup>48</sup> GILSON, E. *El ser y los filósofos*, p. 146.

se resuelve al comprender que en su filosofía el sentido de lo real pende de una doble clave barroca.

En primer lugar, se concibe la realidad desde el orden noético. Con ello, Descartes se inserta plenamente en el horizonte epocal barroco que piensa la realidad desde la representación<sup>49</sup>. A causa de ello, la metafísica barroca también implica la sospecha de confusión y engaño respecto del mundo representado. En Descartes, el criterio de claridad y distinción ha de funcionar, precisamente, para distinguir en el mundo de la fábula –en el mundo noético o pensado– lo verdadero –las ideas innatas simples, claras y distintas– de lo falso –las ideas confusas.

En segundo lugar, Descartes asegurará la validez de las ideas verdaderas más allá de la razón humana. Es aquí cuando entra en juego la segunda clave barroca, la teológica: Dios como garantía de que las ideas innatas de la razón se corresponden con las ideas eternas que existen en Él y que, al fin y al cabo, constituyen el orden esencial del mundo, su legalidad.

A causa de esta doble clave, lo existen será pensado, a su vez, a través de una doble perspectiva: por un lado, podemos hablar de lo existente *extra causas*, distinguible de lo objetivo o noético; por otro lado, debemos referirnos a la existencia en un sentido absoluto, que incluye, además de lo existente *extra causas*, las ideas eternas que, aunque también fueron creadas por Dios, acaban constituyendo un orden racional al que Él mismo está sometido. Las ideas existen porque son más allá de mi entendimiento; no son mera fábula, sino que expresan la realidad profunda del orden creado.

Descartes llegó a este sentido de la existencia, desde luego extraña a Suárez, gracias al éxito de la mecánica, que invitaba a pensar que en el caso de la sustancia corpórea aquella realidad profunda estaba escrita en clave matemática.

Desde luego, la matematización de lo material no era la única posibilidad que ofrecía el barroco. Sabemos que no se dio ni en Suárez ni en el barroco que después de él arraigó en el Siglo de Oro español.

Frente a la pretensión cartesiana de un conocimiento exhaustivo de la realidad material, a través de su re-

ducción matemática, y la consecuente condena de toda posibilidad de conocer supuestos aspectos de la realidad que no se dan con aquella plenitud (posibilidad desde entonces condenada al espacio de los pseudo-saberes), autores como Baltasar Gracián reivindicarán lo monstruoso de un mundo que no se deja conocer tal cual es y que, en tanto que tal, requiere un retorno al artificio y el pensamiento analógico. Como ha observado Beltrán Jiménez, en *Arte de ingenio*, Gracián pretende “descubrir las relaciones insospechadas que habitan lo real mediante los artificios conceptuales”. Se trataría de un “saber ingenioso que descubre lo inusitado, ‘acreditado probabilidades’” y sin cesar “de reabrir el horizonte de lo posible ‘mediante la quiebra y desesperación’ de todo saber previo”<sup>50</sup>. El siguiente diálogo entre Andrenio y Critilo en la Crisi Primera de *El Criticón*, sirve para mostrar la enorme distancia que hay entre Descartes y su coetáneo:

–Una cosa puedo asegurarte: que con que imaginé muchas veces y de mil modos lo que habría acá fuera, el modo, la disposición, la traza, el sitio, la variedad y máquina de cosas, según lo que yo había concebido, jamás di en el modo, ni atiné con el orden, variedad y grandeza de esta gran fábrica que vemos y admiramos.

–¿Qué mucho? –dijo Critilo–, pues si aunque todos los entendimientos de los hombres que ha habido ni habrá se juntaran antes a trazar esta gran máquina del mundo y se les consultara cómo había de ser, jamás pudieran atinar a disponerla; ¡qué digo el universo!: la más mínima flor, un mosquito, no supieran formarlos. Sola la infinita sabiduría de aquel supremo Hacedor pudo hallar el modo, el orden y el concierto de tan hermosa y perenne variedad.

A pocos años del cuarto centenario de la escritura de las *Reglas para la dirección del espíritu*, nuestra concepción de la realidad material sigue sufriendo las consecuencias del reduccionismo mecanicista cartesiano. Quizás, por ello, el retorno a otras percepciones barrocas de la realidad, como la del propio Gracián, puedan ayudarnos a lograr una comprensión más plural del cosmos que habitamos.

<sup>49</sup> Guillermo Quintás, en su introducción a *Los principios de la filosofía* (Alianza, Madrid, 1995, p. XV), reflexionando sobre por qué Descartes decidió que apareciera en el libro que sostiene en las manos (en el retrato que le hiciera J. B. Weenix) la frase *Mundus est fabula*, afirma: “autorepresentarse afirmando *mundus est fabula*, ya induce un reconocimiento de que cualquier posible representación del universo requiere de la ficción”.

<sup>50</sup> JIMÉNEZ, B. “Alegorías de lo extraordinario en Baltasar Gracián”. *Pensamiento*, 2022, en prensa.

