

ACERCA DE UNA TEORÍA DEL ESTADO A PARTIR DE LA OBRA DE RENÉ DESCARTES - ALGUNAS REFLEXIONES DESDE LA PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO

ABOUT A STATE THEORY FROM THE WORK OF RENÉ DESCARTES - SOME REFLECTIONS FROM THE PERSPECTIVE OF TOMAS DE AQUINO

José Ricardo Pierpauli¹

RESUMEN

Objeto del presente estudio es poner en evidencia que a partir de la obra de Descartes, en particular, de su doctrina del *ego cogito*, es posible articular los moldes de la moderna Teoría del Estado. Lo característico de esa Teoría del Estado es que la misma se torna deudora de las premisas gnoseológicas establecidas por Descartes. En efecto, la Teoría del Estado no formulada explícitamente por Descartes, ni por Kant, fue desarrollada recién por los neo-kantianos de Marburgo en el siglo XIX, haciéndose ellos también deudores del racionalismo cartesiano, a través del apriorismo kantiano. En la base del presente estudio subyace un contraste algunas premisas metafísicas con derivación política, formuladas por Tomás de Aquino.

Palabras clave: Descartes. Tomas de Aquino. Teoria del Estado.

ABSTRACT

The object of the present study is to show that from the work of Descartes, in particular, his doctrine of the *ego cogito*, it is possible to articulate the molds of the modern Theory of the State. The characteristic of this Theory of the State is that it becomes debtor of the premises gnoseológicas established by Descartes. In fact, State Theory not explicitly formulated by Descartes or Kant was only developed by

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Profesor adjunto III de la UFSC. *E-mail*: joserocardopierpauli@yahoo.com.ar

the neo-Kantians of Marburg in the nineteenth century, and they were also indebted to Cartesian rationalism through Kantian apriorism. At the base of the present study lies a contrast some metaphysical premises with political derivation formulated by Thomas Aquinas.

Keywords: Descartes. Thomas Aquinas. Theory of the State.

INTRODUCCIÓN

Descartes (1596-1650) no escribió una Filosofía del Estado, pero con todo, le ofreció sus fundamentos gnoseológicos en la perspectiva del proyecto filosófico-político moderno. Si antes de Descartes Filosofía podía equivaler a *Theoria*, en el sentido de contemplación (PIERPAULI, 2013, p. 17), ahora, con la introducción de la filosofía del *ego cogito*, esa Filosofía se tornaría fundamentalmente *Teoría*, no ya como contemplación, sino como *construcción* de todo lo real, a partir del molde de las *ideas innatas* que están para siempre gravadas en el *yo pensante*. el racionalismo alcanzó su plena expresión.

En primer lugar, intentaré reconstruir lo que he llamado la funcionalización de Dios a la pura actividad del *ego cogito*. Luego examinaré la posición de Descartes en punto a lo que se ha designado correctamente como una Teoría del Conocimiento, mitad fisiológica y física y mitad espiritual. Con ello pretendo cuestionar el radical racionalismo que habitualmente se asigna a Descartes, subrayando los resabios realistas que hay en sus tesis. El nervio de mi exposición se sitúa allí donde trato acerca de la nueva Teoría del Conocimiento. A propósito de ello, determino la posición ecléctica de Descartes, para quien el conocimiento no es ya un acto espiritual en el que se unen la esencia de lo real como forma intencional, con nuestro entendimiento, ni tampoco una mero acto fisiológico como para el materialismo dialéctico, sino que se trata del choque de un conjunto de impulsos sensoriales con unas *ideas innatas* las cuales sirven, ya sea para conocer a Dios y justificar Su Existencia, como para refundar todo lo real, y naturalmente también el orden político estatal, desde esa firme y única realidad como es el *ego cogito*.

1 LA FUNCIONALIZACIÓN DE DIOS A LA ACTIVIDAD CONSTRUCTIVA DEL *EGO COGITO*

El Descartes filósofo, como el cristiano, no niega a Dios, pero lo reduce a un mero *ente de razón*², valiéndose para ello de dos recursos. Dicha reducción se operó, en el plano filosófico, a partir de las exigencias del *ego cogito*. Desde otro punto de vista, esa reducción es el resultado que se obtiene mediante una relectura del *cogito* anselmiano y agustiniano, sobre la que se estructura el trasfondo teológico de las *Meditaciones de la Filosofía Primera*. Allí, fundamentalmente en la tercera y en la quinta meditación, Descartes busca a Dios como objeto de sus reflexiones. Pero, debe aclararse, lo busca, no como quien contempla al Creador, sino en virtud de una necesidad inquietante del *yo que piensa* (DESCARTES, 1637, p. 60). Estoy seguro que soy una esencia que duda, pero el acto de dudar, aun suspendiendo mi juicio acerca del objeto de ese dudar, reafirma una y otra vez la presencia irrevocable de mí propio *yo pensante*³. Debe haber sin duda, algún motivo firme en virtud del cual estoy seguro que pienso y luego que existo. Ese motivo firme no es, en primer lugar, la existencia de Dios, sino la primera evidencia del *yo*, que se comprende a sí mismo tan solo como pensante. Así pues, el motivo fundamental de la pregunta por Dios no es la admiración que las criaturas y su orden nos suscita, sino, como dije, la exigencia sistemática del *yo pensante*.

El hombre, reducido a la categoría de *yo pensante*, debe encontrar una regla generalísima a partir de la cual pueda iniciar el camino del pensamiento. No sé a qué se debe la certeza originaria de la existencia del *yo pensante*. Estoy seguro que *el todo es mayor que las partes*, pero tampoco sé a qué se debe esa certeza. Dios debe existir, pues de otro modo *yo no podría* representarme la idea de Dios como firme evidencia, así como tampoco las ideas de todo y de parte⁴. La existencia de Dios que la razón postula, es precisamente el punto de partida y la garantía de

² Cf. FABRO C., *op. cit.*, p. 124.

³ Cf. DESCARTES, R. **Discourse...**, p. 53; **Meditatitaciones...**, p. 42; **Les principes de la Philosophie**, p. 62.

⁴ Cf. DESCARTES, *Ibidem*, p. 31.

esas nociones y, por tanto, dada la claridad y distinción de las mismas, es la nueva piedra angular buscada por Descartes. Solo en el marco de esa reflexión debe entenderse la siguiente afirmación: *La verdadera Filosofía es entonces, la que todo lo conoce a la luz de Dios*⁵. Así pues, el Dios postulado por Descartes no es más que un vago *principio ideal*, sin soporte ontológico en la realidad. Con ello, Descartes ha ido mucho más lejos que Anselmo de Canterbury y que Agustín de Hiponá con sus argumentos acerca de la existencia de Dios. Ese *plus* que Descartes le agrega a las pruebas de aquellos consiste, en la postulación del propio *yo* que se autoafirma como condición para la existencia de un dios de la razón. De este modo, en rigor el *primum ontologicum* del sistema cartesiano, no es ni Dios, ni los objetos reales, sino el *yo pensante*.

Según Descartes, frente a Dios surgen en nosotros ciertas representaciones, actos de voluntad y juicios⁶. Entre mis representaciones se encuentran los tres tipos de ideas caracterizados por Descartes. Ellas son, las *ideas innatas*, las *adventicias* y las *meras fantasías*⁷. Dado que Descartes ha sometido lo real al predominio del *Genio Maligno*, entonces las ideas adventicias y las fantasías suscitan en nosotros aquello que ha dado en llamarse a partir de Descartes, la *duda metódica*⁸. Las ideas adventicias se producen toda vez que un objeto exterior deja su impronta en nuestro sistema sensorial. En cambio, las meras fantasías se producen cuando es el cerebro el que influye sobre el sistema sensorial.

Lo único que permanece inmune a la acción del genio maligno son las *ideas innatas* con que Dios nos ha creado. Por tanto, parece claro que las ideas innatas ejercen sobre las fantasías y sobre las ideas adquiridas, una función reguladora. La presencia de nuestras *ideas innatas*, aun de la misma idea de Dios, son la mejor garantía que Dios existe en el pensamiento. Es a través de la presencia de las ideas innatas como Dios ha dejado su sello en la criatura humana.

⁵ Cf. CHEVALIER, **Descartes**, p. 199.

⁶ Cf. DESCARTES, **Meditatititiones...**, p. 64-66.

⁷ Cf. DESCARTES, *Ibidem*. Cf. DESCARTES, **Principa philosophiae**, p. 358.

⁸ Cf. DESCARTES, *Les principes de la Philosophie*, p. 26. **Meditationes**, p. 38 y sgts.

El *yo pensante* y no Dios, vale decir, la certeza del propio pensamiento, es el punto de partida, no solo de la propia existencia de Dios, sino ahora, a partir de postulación de las ideas innatas, del conocimiento del mundo exterior. Las ideas innatas ocupan en el *yo pensante* el lugar vacío dejado por los principios *per se nota* de la Escolástica Cristiana del Medioevo. Esas ideas de carácter apriorístico y apodíctico, constituyen el punto de partida para la constitución de la *scientia mirabilis* que Descartes busca desde su juventud.

2 LA DE-POTENCIACIÓN DE DOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO

Descartes operó en su propio pensamiento una clara ruptura respecto de la Filosofía que le precedió. Esa ruptura tuvo como sello característico, la utilización de los conceptos y tesis Escolásticas, pero notablemente transformados y decididamente orientados hacia la inmanencia. A partir de esa decisión fundamental, supo observar una línea de continuidad doctrinal hasta su muerte. Ahora bien, he afirmado que con Descartes la Filosofía murió dos veces, una en el sujeto cognoscente, mediante la nueva psicología cartesiana, y otra, en la realidad concreta, con la supresión de la idea aristotélica de *sustancia*. En efecto, un caso concreto de la transformación operada por Descartes, fue ya examinado en el nivel gnoseológico, a propósito de la sustitución de los *prima principia per se nota* por las *ideas innatas*. Análogamente, pero ahora en el nivel metafísico, transformó notablemente el significado de la noción de *sustancia*, reduciéndola, en el nivel metafísico, a la existencia, y en el plano de la Lógica, a la *univocidad*, en lugar de la *analogía*. En efecto, en los *Principia philosophiae* (1647), obra tardía en la vida de Descartes, afirma que tan solo acerca de Dios puede postularse con rigor la idea de *sustancia*⁹.

⁹ Cf. Descartes (1644, p. 47): “Si consideramos las ideas como modos de pensar, reconozco que no hay entre ellas diferencias o desigualdades y que todas me parece que proceden de mí; si las considero como imágenes que representan a las cosas, es evidente que hay entre ellas grandes diferencias. Las que representan

En efecto, afirma Descartes, por *sustancia* no podemos entender otra cosa que aquella que existe por sí misma, sin que le falte cosa alguna para existir. *La única sustancia es Dios*. Por tanto, la idea de sustancia se predicaría, según Descartes, *unívocamente* acerca de Dios. La actitud de Descartes no es indiferente a los fines de su Gnoseología pues, al de-potenciarla de su base metafísica, acabó reduciendo también al hombre a la simple condición de *res extensa*. En esa misma orientación, inauguró un paradigma para la Psicología que aún permanece vigente y que en lo fundamental consiste en reducir al hombre a un mero mecanismo de contención (RAILLY, 2010, p. 46). No obstante, también nos habla de sustancias de un grado menor, a saber el propio *ego cogito*, una sustancia pensante, y la *res extensa*, las cosas que nos rodean y cuya esencia alude apenas a las medidas de largo, ancho y profundidad. Mediante la nueva noción de sustancia, Descartes parece acentuar unívocamente la existencia concreta de los entes, dejando de lado, las totalidad de las notas que por ejemplo, le atribuía Tomás de Aquino, profundizando la tradición antigua acerca de ese mismo concepto. Como lo hice en otro contexto, a propósito de la Metafísica panteísta de Espinosa, creo aquí oportuno, reseñar al menos muy sumariamente el concepto de Tomás de Aquino acerca de la sustancia, en la convicción que solo una comparación con la doctrina de Descartes, permitirá comprender el reduccionismo y aun, por qué no, su superficialidad metafísica. Se comprenderá, mediante el recurso a esta comparación, que en verdad, no se trata en Descartes de una mera reducción racionalista del *yo*, sino que ese racionalismo reposa sobre la reducción del *yo* con todas sus dimensiones a la pura materialidade (RAILLY, 2010, p. 46).

substancias son, sin duda, más amplias y contienen en sí más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser o perfección que las que solamente me re representan modos o accidentes. La idea por la que concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de las cosas que están fuera de él, esa idea, repito, tiene más realidad objetiva que las que representan sustancias finitas. La luz natural de nuestro espíritu nos enseña que debe haber tanta realidad por lo menos en la causa eficiente y total como en su efecto; porque ¿de dónde sino de la causa puede sacar su realidad el efecto?”. Cf. DESCARTES, *Meditatitationes...*, p. 70-72. Cf. ÜBERWEGS. *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, p. 94.

El lugar más importante, a los fines que aquí me interesa destacar, en el que Tomás de Aquino trata acerca de la sustancia, es en la Distinción XXIII, cuestión I, artículo 1 de sus Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo. En el planteo de la cuestión el Aquinate sistematiza los aportes griegos y latinos que le precedieron acerca de la sustancia, ofreciendo, como punto de partida, la correspondencia sistemática entre los siguientes términos: *essentia-subsistentia-substantia-persona*.

El núcleo de la solución ofrecida por Tomás se apoya en la afirmación de que los cuatro términos latinos, equivalentes respectivamente a los griegos, recogen cuatro dimensiones complementarias de la sustancia. *Quattuor dicta nomina secundum significationem differunt; sed horum differentia differenter a diversis assignatur* (THOMAE AQUINATIS, 2006, Q. 1, art. 1, p. 192). Desde el punto de vista del cartesiano que fuera Espinosa, la doctrina de la sustancia sería reduccionista y equívoca pues, considerando tan solo la sustancia como *essentia*, deja de lado, como su predecesor Descartes, las restantes significaciones. Espinosa coincide con Tomás de Aquino al afirmar que la *essentia* se dice de aquello que tiene el acto de la existencia. El Aquinate afirma que *essentia dicitur cuius actus esse est*, pero inmediatamente aclara que *esse dicit id quod est commune omnibus generibus*. Si el acto de ser es comunísimo a todos los géneros, como es pues posible que también lo sea de esta sustancia en concreto, sin agotar la amplitud de su significado? Si la humanidad existe, cómo puede luego darse en este hombre llamado Sócrates, aun admitiendo que Sócrates no agota la amplitud del concepto de humanidad? Para resolver la cuestión Tomás recurre fundamentalmente a la noción de *participación*. Luego distingue en el texto que estamos examinando, entre la procedencia del acto de ser-*ut quo est*- en esta sustancia concreta que consideramos, vale decir, la *essentia*, y lo que *es-ut quod est*- en cuanto al mismo acto de ser, vale decir, la *subsistentia*. Dice el Aquinate, refiriéndose a la sustancia: *Et commune potest significari ut quo est, et sic est essentia, vel ut quod est, et sic est subsistentia* (THOMAE AQUINATIS, 2006, Q. 1, art. 1, p. 192). Una cosa es pues, afirmar que Sócrates *es* porque

recibe el acto de ser-*actus essendi*- por vía de *participación* del Ser y de la humanidad- *Deus potest significari in quantum dat omnibus esse...* (THOMAE AQUINATIS, 2006, Q. 1, art. 1, p. 192)- y otra es sostener que Sócrates *es un hombre* en el que se da, a su modo, la humanidad. La *participación* de la humanidad en Sócrates nos permite definir a Sócrates como un *ens in se completum* respecto de otros entes.

En cambio, al suprimir la dependencia de la esencia y del *actus essendi* respecto del Ser y de Dios respectivamente, Descartes deja abierto el horizonte sobre el cual más tarde Espinosa podrá articular su panteísmo metafísico. Pero antes que eso, suprimiendo la noción metafísica de *participación*, el propio Descartes se vio obligado a asumir cuatro consecuencias. La primera de ellas, la negación como es sabido, de la presencia de las *causas formales* en todas las cosas, la segunda, la desconexión ontológica de la realidad respecto de Su Creador, la tercera, la privación al entendimiento humano de aquel registro, las *causas formales*, que le permiten captar la esencia de las cosas, o bien aquella *perfectium omnium perfectionum*, y finalmente a abandonar el mundo a la mera condición de *res extensa* y con ello, a retomar la tradición mecanicista iniciada en Demócrito y continuado por Epicuro, en virtud de la cual esa *res extensa* queda sumergida inevitablemente en el *movimiento perpetuo*. Luego, puede afirmarse con razón que Descartes no es tan solo el fundador de una *ciencia nueva*, radicalmente autónoma de Dios Creador, sino que es, más allá de ello, el auténtico fundador del ateísmo moderno y contemporáneo¹⁰. Muy a pesar de sus críticas al atomismo democríteo, Descartes, como luego Kant en su *Tratado de la Paz Perpetua* (KANT, 1977, p. 217), es deudor de la herencia atomista y mecanicista que, iniciada con Demócrito y transmitida por Lucrecio, llega hasta Marx¹¹.

¹⁰ Cf. FABRO, *op. cit.*, p. 125.

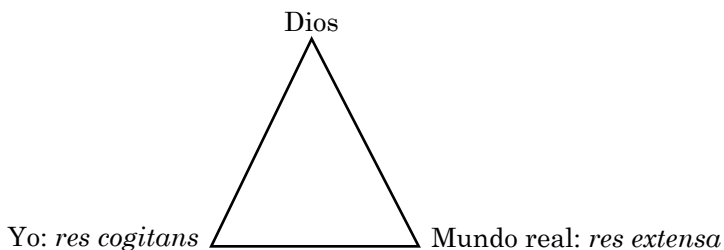
¹¹ “In seiner Physik hatte Descartes der Materie selbstschöpferische Kraft verliehen und die mechanische Bewegung als ihren Lebensakt gefasst. Er hatte seine Physik vollständig von seiner Metaphysik getrennt. Innerhalb seiner Physik ist die Materie die einzige Substanz, der einzige Grund des Seins und Erkennens.” (MARX, p. 389). Cf. FABRO, *op. cit.*, p. 123.

Para Descartes *esentia* alude solo a las dimensiones físicas de largo ancho y profundidad (LOCKE, 1824, p. 122-123). El movimiento no está ya orientado desde el interior de cada ente, en la perspectiva teleológica de las causas formales (Aristóteles). El movimiento de los cuerpos, o bien de la *res extensa* es para Descartes la más general de las leyes naturales. En virtud del movimiento mecánico, la naturaleza se le presenta a Descartes como objeto de esclarecimiento y de dominación. He aquí el propósito del sistema cartesiano y el objeto de la *ciencia nueva*. Mediante esa nueva Metafísica sin sustancias, se proponía Descartes, retomando un viejo problema pre-cristiano, *dominar el acontecer por medio del cálculo matemático y de la técnica puramente humana*¹². Con la inclusión de la idea de *dominio* del acontecer por medios rigurosamente científicos y aun tecnológicos, puede vislumbrarse, desde el plano de la Metafísica, aquella consecuencia lógica que emerge de la supresión de las causas formales aristotélicas, a saber, la potenciación del *ego cogito* como *causa eficiente*, y desde el plano de la Filosofía Política, la repotenciación de la noción de *potestas*.

3 LA DERIVACIÓN MATERIALISTA DE LA DOCTRINA DEL EGO COGITO

El propósito de Descartes es constituir una ciencia completamente nueva en la que puedan encontrarse y reconciliarse Dios, el hombre - *res cogitans* - y las cosas-*res extensa*¹³.

Esquema de partida



¹² Cf. ÜBERWEGS, *op. cit.*, p. 80.

¹³ Cf. FABRO, *op. cit.*, p. 122.

El enunciado anterior parece describir mejor el propósito de la nueva Metafísica de Descartes, que su Teoría del Conocimiento. No obstante, he preferido situarlo en este lugar, pues en verdad, la Teoría del Conocimiento de Descartes, sobre la que más tarde podrá constituirse una Teoría moderna del Estado, adquiere en su pensamiento un carácter inequívocamente *constructivo*¹⁴, antes que *contemplativo*. El mundo real, la *res extensa*, y el Estado dentro del mismo, se articulan ontológicamente de conformidad con ese criterio legitimador que ofrecen las ideas innatas. Tales ideas no solo se comportan como criterios de legitimidad-átomos comprobatorios- a los fines del conocimiento, sino que sirven para construir *ex novo* el objeto de conocimiento. Ese matiz ontológica y gnoseológicamente constructivo, vino a subsanar en el sistema cartesiano, la ausencia de toda sustancia en la perspectiva de la Metafísica aristotélica. La misma actitud no dejó ya lugar para la contemplación aristotélica-*Theoria*- y por tanto, al fin que nos interesa, provocó la resolución de la Filosofía especulativa, como práctica. Así pues, pudo articularse la nueva Teoría del Estado sin Estado real. Mas esta última afirmación solo podrá justificarse si es que se ofrece una breve reconstrucción de esa Teoría del Conocimiento. En efecto, lo que Descartes busca no es la reconciliación en la realidad de las cosas, sino en el interior del *yo pensante* y en estricta dependencia del mismo. Consecuentemente, el punto de partida de esa ciencia nueva, no es otro que una Psicología Racional que explique acabadamente el acto de conocer exigido por una realidad, por un lado, abandonada por Dios a sus propias leyes mecánicas, y por el otro, reducida a pura extensión.

A fin de unir en el pensamiento, las cosas, con Dios y con el *yo pensante*, las *ideas* desempeñan ahora el rol de mediadoras entre el recinto del pensamiento y la realidad extra-mental. Esas *ideas innatas*, verdaderas revelaciones celestiales recibidas por Descartes, son verdades intuitivas, claras y distintas, a partir de las cuales podemos conocer todo lo real que está fuera de nuestro entendimiento.

¹⁴ Cf. ÜBERWEGS, *op. cit.*, p. 80-81 y p. 85-88.

Pero, en cuanto al acto del conocimiento, especialmente en su faz fisiológico-perceptiva, debe decirse que ese acto psicológico se resuelve en Descartes, como más tarde en Hobbes, en los términos de una *relación causal* entre las impresiones sensoriales que provienen del exterior y nuestro entendimiento. Por tanto, y dado que mi propósito es reconstruir los rasgos de una nueva Teoría del Estado acentuando sus bases gnoseológicas, me propongo ahora, a partir del examen del acto psicológico del conocimiento, poner en evidencia un aspecto no siempre correctamente apreciado en la constitución del sistema filosófico de Descartes.

En efecto, es habitual subrayar el carácter eminentemente deductivo con que Descartes describe el camino del pensamiento. De hecho, Descartes intentó, con poca fortuna, según se verá, deshacerse del lastre de aquella nefasta verdad, según él, que afirma que *nada hay en el entendimiento que no haya impresionado antes los sentidos* (DESCARTES, 1637, p. 60). En esa intención van implícitas dos ideas de capital importancia. La primera, a saber, que el movimiento deductivo queda exigido por la existencia de las ideas innatas autoevidentes en nosotros y por exigencias de la duda postulada como método respecto de todas las cosas exteriores. La segunda cuestión, que, dado que Descartes constituye tales ideas y el propio *ego cogito* como firme fundamento del conocimiento y de su nueva ciencia de dominación, esa ciencia se sustenta tan solo en una voluntad que las afirma, pero no en la realidad objetiva que les confiere sustento ontológico. Luego, se trata de una nueva ciencia y de una nueva Metafísica que niega a Dios en el nivel onto-teológico y en el de la Fe Religiosa, y de una nueva ciencia que es susceptible, ya no de una lectura y explicación filosófica, sino ideológica, o bien en términos puramente políticos de dominación y *autolatría*¹⁵.

Según Descartes, podemos constituir una proposición general tan solo partiendo de una intuición del espíritu, vale decir, partiendo de aquella intuición que tiene lugar solo en el *yo pesante*. En la forma más elemental del silogismo aristotélico, las premisas mayores no hacen más

¹⁵ Cf. FABRO, *op. cit.*, p. 124.

que formalizar una realidad evidente. *Todos los hombres son mortales* (PERLER, 2006, p. 140). En la postulación de esa premisa mayor se traduce el realismo metafísico que es fundamento de la Lógica. Para Descartes en cambio, la idea que *todos los hombres son mortales* es innata al entendimiento. Es innata, tan clara y distinta como la auto-evidencia del *ego cogito*. Pero ¿de qué modo el yo se torna consciente de su actualidad como *ser pensante*? Y más concretamente, ¿cómo nos tornamos conscientes de la posesión de las propias ideas innatas? La respuesta a este interrogante nos conduce a través de dos caminos. El uno, a través del camino de la teoría de la tesis de las *ideas innatas* y el otro, a través de la reconstrucción físico-fisiológica de la Teoría del Conocimiento cartesiana. La resolución de ese interrogante por medio de ambos recursos, pondrá en evidencia dos cosas. La primera, la inevitable presencia de un resabio realista en la base del pensamiento de Descartes. La segunda cuestión, la incompatibilidad de ese resabio con las exigencias fuertemente racionalistas que emergen de la dinámica relación que media entre la auto-verificación del *ego cogito* y la presencia clara y distinta de las *ideas innatas*.

Para Descartes, distinto que para Tomás de Aquino y que para Marx, la Teoría del Conocimiento es un acto mitad físico-fisiológico y mitad espiritual. De este modo, se ubica en una posición intermedia entre Tomás de Aquino y Marx. En efecto, para el Aquinate el conocer, que se perfecciona en la verdad, es un acto fundamentalmente espiritual, mediante el cual quedan inscriptas en nuestro intelecto las *especies intencionales* que corresponden a las esencias de las cosas que son objeto de conocimiento (RAILLY, 2010, p. 46). La verdad pues, no es otra cosa que la *adecuación de nuestro intelecto con la esencia de las cosas*¹⁶. Para Marx, por su parte, una Teoría del Conocimiento se resuelve en términos puramente físico- fisiológicos desde que conocer es el resultado de la activación de esa chispa que nace en nosotros frente a la presencia de las cosas exteriores (PIERPAULI, 2013, p. 197-206).

¹⁶ Cf. THOMAE AQUINATIS. De veritate. Q. I, art. I. En: **Questiones disputatae**, p. 3.

La coincidencia parcial que puede verificarse entre Descartes y Marx se debe a que el materialismo dialéctico reposa sobre los mismos presupuestos en los que se apoya la Física cartesiana¹⁷. Por caso, ante la presencia de una situación dada de injusticia social, se enciende en nosotros de modo instintivo, y tan solo como producto del impulso de la percepción sensorial, una chispa que activa nuestra inmediata reacción. Luego, cabe apuntar una nueva coincidencia entre Descartes y Marx. En efecto, si desde la perspectiva del *ego cogito*, la Filosofía Teórica se resuelve unilateralmente como práctica, desde el punto de vista de la eliminación de toda Metafísica, hacia la que conducía la afirmación del *ego cogito*, Marx sostendrá que el auténtico filósofo no es el contemplativo, sino el trabajador¹⁸.

Ahora bien, me propongo recorrer el camino trazado por la tesis de las *ideas innatas*. Dios ha dejado en nosotros su marca como la deja el artesano en su obra. Ese rastro se especifica bajo la forma de *ideas innatas*, las que subyacen en nuestra mente al modo de ciertas *disposiciones naturales*. Descartes las compara con las enfermedades de familia. Ciertas personas sufren hipertensión, pues son naturalmente propensas a la misma, debido a una disposición familiar y hereditaria. Luego, somos capaces de conocer lo real, con claridad y distinción. Las ideas innatas son en definitiva, la regla y medida de todo verdadero conocimiento y el criterio de verdad por excelência (LOCKE, 1824, p. 525). Sin embargo, lo que debe subrayarse es un aspecto de no poca importancia que pone en entre dicho la proyección que Descartes realiza, en el plano gnoseológico y epistemológico, de su *yo pensante*. En efecto, nos tornamos conscientes que pensamos, sin referencia al contenido del pensar, vale decir, tan solo somos conscientes del pensar como acto del espíritu, porque dudamos. *Pero dudamos ante la presencia de un algo diríase exterior*. Es la presencia del objeto exterior la que activa la proyección sobre el *yo* de las *ideas innatas*. Por lo pronto, el propio Descartes había declarado en su juventud, que

¹⁷ Cf. VRIES, *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*, p. 35, nota 75.

¹⁸ Cf. MARX, *These über Feuerbach (1844)*, p. 402 y *Aus den epikureischen Heften und der Doktordissertation (1839-1840)*, p. 85-86.

una vez abandonado el lastre sapiencial heredado de sus predecesores, se había decidido a aprehender tan solo mirando el libro de la naturaleza¹⁹.

Sin duda, en la Psicología de Descartes, especialmente en su tramo físico-fisiológico, aparece como exigencia implícita la necesidad de un impulso que nace desde el exterior²⁰. El resabio realista que Descartes conserva es en verdad el motor de nuestro sistema nervioso, hasta generar en el cerebro ciertas impresiones. Como más tarde afirmará Hobbes, para Descartes, nuestros nervios son algo así como cuerdas que, al impulso exterior, se tensan o se dilatan, dejando, conforme a ese fenómeno físico se despliega, una determinada impresión de base fisiológica en nuestro cerebro²¹. Precisamente esa impresión da origen posteriormente a las imágenes que nos formamos en el cerebro²². A tales impresiones las llama Descartes, en un caso, a saber, cuando provienen del simple estímulo exterior por vía sensorial, ideas *adventitiae*. En el otro caso, cuando es desde el cerebro desde donde parte la influencia sobre el sistema nervioso, tiene lugar la formación de *fantasías*²³. Como se ve, el resabio realista se hace presente mediante la presencia de aquel objeto exterior que actúa como causa activadora del sistema sensorial y nervioso. No obstante, y por aquí asoma la impronta ideológica de Descartes, ese objeto exterior al que Descartes somete a la hipotética acción de su Genio Maligno, es paradójicamente el objeto de su duda metódica.

¹⁹ Cf. CHEVALIER, **Descartes**, p. 29-30.

²⁰ Cf. ÜBERWEGS, *op. cit.*, p. 94-95.

²¹ Cf. DESCARTES, **Description du Corps Humain-Passions de L'Ame-**, p. 227 y sgts.; **Regulae ad discretionem ingenii**, p. 76 y sgts.; **Principa philosophiae**, p. 358-359. Cf. LOCKE, **An Essay Concerning Human Understanding**, p. 137. Cf. HOBBS, **Leviathan**, p. 13. Cf. TITO LUCREZIO CARO, **De rerum natura**, p. 810 y sgts. Cf. PERLER, **René Descartes**, p. 150.

²² HOBBS, *Ibidem*.

²³ Véase la notable influencia de esta tesis sobre Hobbes: “De la ignorancia acerca de la modalidad con que distinguir los sueños y las otras ilusiones fuertes de la visión y de la sensación, nacieron en el pasado la mayor parte de las religiones de los gentiles.... No obstante, no hay dudas que Dios pueda realizar apariciones sobrenaturales, mas que las realice tan seguido cuanto los hombres tienen necesidad debido al temor ante los cambios de la naturaleza que ellos no pueden modificar...esto no tiene que ver con la fe Cristiana [...]” (HOBBS, *op. cit.*, p. 18-19).

Luego, la significación ontológica de ese objeto desde el que se activan, desde el exterior, las impresiones sensoriales y nerviosas, debería poner límites a la duda metódica y no como ocurre en Descartes, que detiene esa duda recién en la auto-afirmación del *yo pensante*. Obsérvese que aun en el caso que la postulación del Genio Maligno pueda justificar la duda, con todo, sin la presencia, ya sea del propio *yo* en su dimensión existencial, vale decir, del presupuesto ontológico de todo pensar-*suppositio*-, o bien de un objeto exterior cualquiera, no seríamos conscientes que dudamos (PERLER, 2006, p.140-144).

Todo lo que hasta ahora he tenido por verdadero y cierto ha llegado a mí por los sentidos; algunas veces he experimentado que los sentidos engañan; y como del que nos engaña una vez no debemos fiarnos, yo no debo fiarme de los sentidos. Pero si estos nos inducen a error en algunas cosas en las poco sensibles y muy lejanas, por ejemplo, hay muchas que por los sentidos conocemos y de las cuales no es razonable dudar; que yo estoy aquí, sentado al lado del fuego, con un papel entre las manos, vestido de negro, es cosa indudable para mí [...] (DESCARTES, 1641, p. 30-32).

El propio Descartes afirma y niega esa proposición. Lo que es garantía que pienso y por tanto que existo, no es la duda, sino el objeto de la duda. Aun los impulsos sensoriales, como realidades físico-fisiológicas que son, dan cuenta de mi propia existencia previa a la constitución de cualquier imagen. Por tanto, la presencia del objeto exterior, y fundamentalmente el papel que se le asigna en la fisiología del conocimiento, pondría en entredicho la consistencia del argumento que se expresa como *ego cogito* y aún, más allá de ello, de la totalidad de la Epistemología cartesiana. Obsérvese que, aun cuando Descartes redujo la realidad a puro fenómeno físico, no obstante, en su propia Filosofía sigue siendo verdadero aquel principio gnoseológico y metafísico que pretendía desechar en el punto de partida de sus reflexiones, a saber, nada hay en el intelecto que no haya pasado antes por los sentidos. Descartes confirma, en el marco de sus manifiestas contradicciones, aquel otro principio, recogido por Tomás de Aquino de Avicena,

según el cual lo primero que conocemos es el ente. Tomás de Aquino distingue, a propósito del acto del conocimiento, dos aspectos. Una cosa es el conocimiento como mero acto psicológico y otra es la consolidación de ese acto como hábito. Desde el primer punto de vista, el Aquinate retoma una afirmación de Aristóteles tomada de la *Ética a Nicómaco*²⁴ y en virtud de la que podría establecerse un acuerdo provisorio entre Tomás y Descartes. En efecto, frente a los objetos reales nos tornamos conscientes que entendemos, que pensamos o bien que conocemos. Pero, tan pronto como conocemos y somos conscientes de ello, ese acto psicológico se remite a su objeto²⁵. Es allí en la estructura ontológica del objeto de conocimiento del objeto del conocer pero no en las ideas innatas, donde se encuentra el fundamento ontológico de toda nuestra actividad espiritual. Diferente que en Descartes entonces, el objeto real y no el yo, es el *primum ontologicum* de la actividad de nuestra inteligencia.

4 HACIA UNA NUEVA TEORÍA DEL ESTADO A PARTIR DEL EGO COGITO CARTESIANO

Cabe ahora bosquejar la proyección del argumento cartesiano del ego cogito a la Teoría del Estado. Esa nueva teoría de matiz fuertemente constructivo, es el resultado maduro, desde el nivel de la Filosofía Práctica, que emerge de las exigencias de la *scientia mirabilis*, esto es de la ciencia moderna, pensada por Descartes. Si el objeto de la Teoría del Estado es el conocimiento del objeto Estado, a la luz de un horizonte mucho más amplio que el de la propia politicidad, a fin de captar su esencia y estructura fundamental, y su disposición en ese horizonte más abarcador, como es el *ordo naturae* o bien, el *ordo creationis*,²⁶ entonces puede afirmarse que Rene Descartes nos ofreció elementos de juicio suficientes como para delinear, dentro de su sistema, una Teoría del Estado. Si la lectura estándar del sistema

²⁴ Cf. ARISTOTELES; *Ética Nicomachea*, 1170 a 19.

²⁵ Cf. THOMAE AQUINATIS. De veritate. Q. X, art. VIII. En: **Questiones disputatae**, p. 244.

²⁶ Cf. PIERPAULI J. R. **Teoría del Estado y Filosofía Política**. Epistemología de la Política, p. 33-34.

cartesiano permitía mantener oculta una Filosofía Política, o bien una Teoría del Estado, la orientación general del sistema elaborado por su autor nos permitió comprender, en sus propias afirmaciones, aquello que parece ser el rasgo determinante de la Filosofía Moderna y Contemporánea, a saber, la postulación de una Teoría del Estado, sin Estado real, y por ello, fuertemente constructiva de la realidad.

A partir de tres piezas centrales del pensamiento de Descartes pudo articularse la moderna Teoría del Estado. La Teoría del Estado recoge sus aportes más relevantes a partir de la *Teoría de las ideas*, de la potenciación del *ego cogito* y finalmente de la *supresión de las causas formales* y de la consecuente *repotenciación de las causas eficientes*. En la perspectiva de Descartes y de su escuela (Hobbes y Espinosa) ningún saber humano puede reducirse finalmente hacia la Teología Sobrenatural, pues la misma no es ciencia desde que se articula, ya sea sobre meras fantasías, o bien sobre ideas adventicias susceptibles de ser corregidas y desechadas por el alto tribunal del *yo pensante* y de su *nueva ciencia*. Distinto es el caso en Tomás de Aquino para quien el objeto de todo saber profano es también susceptible de examen por parte de la Teología Sobrenatural. Ahora bien, dado que la Teología Sobrenatural tiene por objeto a Dios, entonces no puede haber en el ámbito ninguna ciencia profana, tampoco naturalmente en el de la Teoría moderna del Estado, conclusiones contrarias a las de esa Teología Sobrenatural.

En Descartes se ha inspirado la Teoría Política del Leviatán, pero lo que hoy llamamos Teoría del Estado, como deudora de la ciencia moderna, recién alcanzó su desarrollo a partir del siglo XIX, sobre los moldes del racionalismo cartesiano y, en especial, con la recepción del racionalismo kantiano operado por la Escuela de Marburgo. Brevemente, las ideas innatas, resabio del platonismo en descartes, constituyen la fuente de inspiración, no tan solo para las categorías a priori de Kant, sino para la conocida doctrina de los tipos de Estado que formularon los neo-kantianos de Marburgo. De algún modo, la erección del *ego cogito* como centro de referencia por antonomasia permitió retomar, con una orientación completamente nueva y revolucionaria, la vieja idea platónica del gobernante filósofo. Esa misma idea, ahora despojada

de toda orientación trascendente y resituada en el horizonte de una repotenciación del yo pensante y de la sustitución de las causas formales por las creaciones de ese yo, bien pudo ser el punto de partida de las derivaciones totalitarias en el espectro de las nuevas Teorías del Estado.

Los elementos filosófico políticos implícitos en la obra de Descartes se traducen como Teoría del Estado en los casos de Maquiavelo, Hobbes y de Espinosa. A la Teoría del estado implícita en la obra de Maquiavelo le habría ofrecido Descartes el camino teórico indispensable que el Florentino requería, a fin de corregir y dominar una naturaleza humana indómita creada por Dios. En Hobbes, en cambio, se espeja la Filosofía cartesiana de un modo aún más concreto, por cuanto allí, en la obra del autor del Leviatán, puede detectarse la recepción de la nueva Matemática como horizonte de la Antropología y de la Filosofía Práctica. Aun el *hombre máquina*, que es el Leviatán, estuvo preanunciado en la obra teórica de Descartes. Ese hombre hobbesiano es también como en Descartes, pura corporalidad y extensión sometida a las reglas del mecanicismo atomista. Ello condujo a Hobbes a aceptar otras dos premisas cartesianas. Ellas son, en primer lugar, la necesidad de someter la realidad entera, especialmente la del hombre, al dominio seguro de una Filosofía de utilidad eminentemente práctica²⁷. La segunda premisa, en virtud de lo dicho fue necesario, tanto en Hobbes, como en Descartes, postular la necesidad de sujeción respecto de una *ley originaria* constituida de una vez y para siempre (DESCARTES, 1637, p. 18-20). En última instancia, aquella *nueva ciencia* cartesiana que lo hace girar todo en torno del *ego cogito*, aun la propia existencia de Dios, no podía menos que derivar, más tarde o más temprano, en la formulación de una Teoría del Estado fuertemente totalitaria. Pero antes que eso, la Filosofía Teórica de Descartes, en lo atingente a la desvinculación de Dios de sus criaturas y en virtud de la postulación unívoca de la sustancia, condujo a la afirmación de ese sólido fundamento del totalitarismo político que es el panteísmo metafísico.

²⁷ Cf. HOBBS, *Leviathan*, p. 9.

5 LA TEORÍA DEL ESTADO Y EL COMIENZO DE UNA NUEVA ERA A PARTIR DE LA OBRA DE RENÉ DESCARTES

Descartes es, paradójicamente, un humilde vanidoso a partir de quien comienza la verdadera Historia. Se trata de una Historia que no deja lugar al pasado, pues lo ha superado, y que se muestra como auténtico camino de redención humana. *Si os parezco exageradamente vanidoso, tened en cuenta que siendo una, solo una, la verdad de las cosas, el que la encuentra sabe todo lo que puede saber* (DESCARTES, 1637, p. 34). Se trata de un hombre tan vanidoso como el hombre nuevo engendrado por el *Espíritu Absoluto* de Hegel, o por la *Voluntad General* de Rousseau. Es vanidoso no apenas por motivos de orden moral, sino teóricos. En efecto, ese *yo pensante* que tan solo está seguro de sus propias ideas, sea que las encuentre en su propio *yo*, sea en fin, que le sean suscitadas por las impresiones sensoriales, en todo caso, no puede más que referirse a lo actual. No hay lugar en una tal Psicología Racional, para la el pasado. Por eso Descartes, como Rousseau en el punto de partida de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (ROUSSEAU, 1755, p. 67-54), decide abandonar las enseñanzas de los antiguos. Tampoco hay lugar, porque no hay Historia, para el discernimiento razonable del futuro. Su Filosofía Política implícita es, como la de Hobbes, un proyecto que, articulado en el presente, se proyecta como ideal futuro al modo de una profecía de base ideológica. Pero no es una utopía que escribe blanco sobre negro como en los casos de Platón y de Tomás Moro, sino un futuro irrealizable, desde que concibe el camino de redención en términos exclusivamente humanos y aun políticos. He aquí el carácter gnóstico de esta Filosofía Práctica. El nuevo sabio que es Descartes, el poseedor de una inteligencia angélica que es incluso capaz de crear al dios de los filósofos, se nos representa hoy en el Morfeo ante quien se presenta el atento Neo, luego de ser rescatado por los rebeldes, de la ilusión virtual de Matrix. Neo debe decidirse por la vida filosófica que Descartes, por boca de Morfeo le ofrece, o bien por el engaño a que Matrix lo somete. Su salvación está en manos de Morfeo.

REFERENCIAS

- CHEVALIER, J. **Descartes**. Paris: Plon, 1921
- DESCARTES, R. **Discourse de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans la sciences**. Leiden: Maire, 1637.
- _____. **Les principes de la Philosophie**. Paris: Hanry Le Gras, 1644.
- _____. **Meditationes de prima philosophia**. Paris: Michael Soli, 1641.
- KANT, I. **Zum Ewigen Frieden**. Ein philosophischer Entwurf. Werke in zwölf Bänden. Band 11, Frankfurt am Main: Siegel-Verlag Otto Müller, 1977.
- LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. 12. ed. London: Revington, 1824.
- FABRO, C. **Introduzione all'ateismo moderno**. Segni: ED. IVI, 2007.
- PERLER, D. **René Descartes**. 2. ed. München: C. H. Beck-Newsletter, 2006.
- PIERPAULI, J. R. **Teoria del Estado y Filosofia Politica**. CABA: 2013.
- RAILLY, G. **The Psychology of Saint Albert the Great compared with that of Saint Thomas**. London: Kessinger Publishing, 2010.
- ROUSSEAU, J. J. **Discours sur L'Origine, et les Fondements de L'Enegalité parmi les Hommes**. Genebra: Marc-Michel Rey, 1755.
- THOMAE AQUINATIS. **In primum librum sententiarum magistri Petri Lombardi**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2006.
- ÜBERWEGS, F. **Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit**. 12. ed. Berlin: E. S. Mittler, 1924.
- VRIES, J. **Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus**. München: Pustet, 1958.

