

---

JOSÉ RICARDO PIERPAULI  
Teoría del conocimiento y teoría del estado  
en la filosofía de René Descartes  
*Theory of Knowledge and Theory of the State,  
in René Descartes' Philosophy*  
[505-522]

---

El propósito de Descartes era romper por completo con el pasado y con las enseñanzas de las escuelas teológicas y filosóficas que le precedieron, para formular una nueva Filosofía, en la que, si bien no encontramos la explícita formulación de una nueva Teoría del Estado, podemos subrayar sus importantes lineamientos, a partir de la nueva gnoseología y de la *scientia mirabilis* ofrecida por Descartes.

*The purpose of Descartes was to completely break with the past and with teachings of the preceding theological and philosophical schools, in order to formulate a new Philosophy, in which, although we do not find an explicit formulation of a new Theory of the State, we can underline its important guidelines, from the new gnoseology and scientia mirabilis offered by Descartes.*

---

PALABRAS CLAVE: Descartes, Teoría del Estado, fin de la historia, Filosofía Práctica.

KEY WORDS: Descartes, Theory of State, end of history, gnoseology.

# Teoría del conocimiento y teoría del estado en la filosofía de René Descartes

José Ricardo Pierpauli

## I. El *cogito* cartesiano y la Teoría del Estado

Descartes (1596-1650) no escribió una Filosofía del Estado, pero con todo, le ofreció sus más sólidos fundamentos en la perspectiva del proyecto filosófico-político moderno. Con Descartes el racionalismo alcanzó su plena expresión. El modelo iluminista ofrecido por Kant reconoció allí su punto de partida<sup>1</sup> y, según Strauss, en sus *Meditaciones Metafísicas* tuvo la Modernidad, junto al *Leviatán* de Hobbes, su partida de nacimiento<sup>2</sup>. Ambas vertientes, la del *racionalismo cartesiano* y la del *iluminismo kantiano*, condujeron a consolidar las bases del liberalismo político. Con pleno derecho, Descartes es el fundador, el *proto*-modelo, del ateísmo moderno y contemporáneo<sup>3</sup>.

Examinaré algunos elementos de la filosofía cartesiana con la finalidad última de proyectarlas sobre la constitución de la moderna Teoría del Estado. En primer lugar, intentaré reconstruir el itinerario de la progresiva reducción de Dios a la mera entidad de razón, tal como Descartes lo hizo en sus *Meditaciones Metafísicas*. Posteriormente 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. En mis conclusiones, allí donde intento reconstruir la moderna Teoría del Estado

---

Artículo recibido el día 3 de mayo de 2016 y aceptado para su publicación el día 28 de septiembre de 2016.

<sup>1</sup> Cf. R. JOLIVET, *La fuentes del idealismo*, 24.

<sup>2</sup> Cf. L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, 10.

<sup>3</sup> Cf. C. FABRO, *Introduzione all' ateismo moderno*, 99 ss.

desde los presupuestos cartesianos, me permito corregir brevemente la formulación straussiana a propósito de Descartes. Leo Strauss ha dicho, con buenas razones, que en las *Meditaciones Metafísicas* de Rene Descartes encuentra la Modernidad su partida de nacimiento, mientras que en el Leviatán de Hobbes, sus bases filosófico políticas. Por mi parte, creo que el propio Descartes- pero no Hobbes, ni Maquiavelo como pretende Strauss- es el fundador de una nueva Filosofía ideológica y atea. El nervio de mi exposición se sitúa allí donde trato acerca de la nueva Teoría del Conocimiento, pues la Teoría del Estado es, ante todo, una 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 un 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 que es el *ego cogito*.

## II. La reducción racionalista de Dios a través del camino gnoseológico

La reducción racionalista de Dios, representa un drama personal en la vida de Descartes. En efecto, el Descartes filósofo, como el cristiano, no niega a Dios, pero lo reduce a un mero *ente de razón*<sup>4</sup>, valiéndose para ello de dos recursos. Dicha reducción se operó, en el plano filosófico, a partir de las exigencias del *ego cogito* y en el plano teológico, apoyándose en una manifiesta descontextualización del Texto Sagrado<sup>5</sup>. Desde otro punto de

<sup>4</sup> Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 124.

<sup>5</sup> “Vosotros, teólogos esclarecidos, habéis asegurado, que la existencia de Dios, puede probarse por la razón y que de las Sagradas Escrituras se infiere que el conocimiento de la existencia de Dios es más claro que el que poseemos de muchas cosas creadas, y es tan fácil que el que carece de él, es culpable. Esto se deduce de las palabras de la Sabiduría, capítulo XIII: su ignorancia no es perdonable; porque si su inteligencia ha penetrado en el conocimiento de las cosas del mundo, ¿cómo es posible que no haya reconocido al Soberano, creador de todas? En el capítulo del libro de los Romanos, cap. 1 se afirma que ese desconocimiento es inexcusable y que lo que de Dios es conocido se manifiesta en ellos, lo cual parece indicarnos que todo lo que de Dios se puede saber, se conoce por razones sacadas de nosotros mismos, y de la sencilla consideración de la naturaleza de nuestro espíritu”. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existential et animae humanae a corpora distinction demonstrator*, 4.

vista, esa reducción es el resultado que se obtiene a través de 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*<sup>6</sup>.

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*<sup>7</sup>.

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*.

Ahora bien, en la misma operación en que Descartes sitúa a Dios como objeto de sus reflexiones, introduce su argumento del *ego cogito* como presupuesto filosófico por excelencia. El hombre pues, 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 parte<sup>8</sup>.

La existencia de Dios que la razón postula, es precisamente el punto de partida y la garantía de esas nociones y, por tanto, dada la claridad y distin-

---

<sup>6</sup> Cf. R. DESCARTES, *Discourse de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans la sciences*, 60.

<sup>7</sup> Cf. R. DESCARTES, *Discourse*, 53. *Meditatitaciones*, 42. R. DESCARTES, *Les principes de la Philosophie*, 62.

<sup>8</sup> Cf. R. DESCARTES, *Ibidem*, 31.

ción 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”<sup>9</sup>. 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 Hipona 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*.

Una breve referencia a la Teoría de las Ideas, podrá contribuir a desenmarañar el guión racionalista del texto que acabo de transcribir. Según Descartes, frente a Dios surgen en nosotros ciertas representaciones, actos de voluntad y juicios<sup>10</sup>. “Entre mis representaciones se encuentran los tres tipos de ideas caracterizados por Descartes. Ellas son, las ideas innatas, las adventicias y las meras fantasías”<sup>11</sup>. 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*<sup>12</sup>. 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. 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

<sup>9</sup> Cf. J. CHEVALIER, *Descartes*, 199.

<sup>10</sup> Cf. R. DESCARTES, *Meditationes*, 64-66.

<sup>11</sup> Cf. R. DESCARTES, *Ibidem*. Cf. R. DESCARTES, *Principa philosophiae*, 358.

<sup>12</sup> Cf. R. DESCARTES, *Les principes de la Philosophie*, p. 26. *Meditationes*, 38 y ss.

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.

### III. La reducción racionalista de Dios a través de la de-potenciación de la noción metafísica de participación

Con la eliminación de las causas formales y de las ideas de participación y de analogía propuestas por Tomás de Aquino<sup>13</sup>, 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. Como resultado de ese proceso, 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*<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cf. E. GILSON, *Etudes sur Le Role de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*, 143 ss.

<sup>14</sup> Cf. R. DESCARTES, *Les principes de la Philosophie*, 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 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 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 substancias 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

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*, muy a pesar de su intento originario por hacer del hombre una sustancia pensante. En efecto, el *ego cogito* mantiene con Dios apenas una relación de orden lógico, pero no ontológico. 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.<sup>15</sup>

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, la 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 materialidad<sup>16</sup>.

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

---

realidad el efecto?” R. DESCARTES, *Meditationes*, 70-72. Cf. F. ÜBERWEGS, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, 94.

<sup>15</sup> Cf. G. RAILLY, *The Psychology of Saint Albert the Great compared with that of Saint Thomas*, 46.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

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”<sup>17</sup>. 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 comúnísimo a todos los géneros, ¿cómo 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*”<sup>18</sup>. 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*”...<sup>19</sup>– 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 hori-

<sup>17</sup> THOMAE AQUINATIS, *In primum librum sententiarum magistri Petri Lombardi*, Dist. XXIII, Q. 1, art. 1, 192

<sup>18</sup> THOMAE AQUINATIS, *idem*, 192

<sup>19</sup> *Ibidem*.



zonte 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 contemporáneo<sup>20</sup>.

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*<sup>21</sup>. Mediante esa nueva Metafísica sin sustancias, se proponía Descartes, retomando un viejo problema pre-cristiano, “dominar el acontecer por medio del cálculo matemático<sup>22</sup> y de la técnica puramente humana”<sup>23</sup>. 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*.

<sup>20</sup> Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 125.

<sup>21</sup> Cf. L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, 67 y ss.

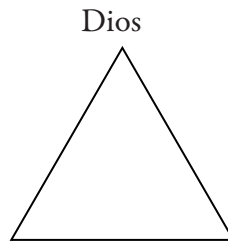
<sup>22</sup> Cf. J. CHEVALIER, *Descartes*, 36.

<sup>23</sup> Cf. F. ÜBERWEGS, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, 80.

#### IV. El acto psicológico del conocimiento de Descartes como punto de partida del materialismo dialéctico

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*<sup>24</sup>.

Esquema de partida



Yo: *res cogitans.*      Mundo real: *res extensa*

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*<sup>25</sup>, 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 un significativo cambio en orientación en la filosofía especulativa. 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 Teo-

<sup>24</sup> Cf. C. FABRO, *Introduzione all' ateismo moderno*, 122.

<sup>25</sup> Cf. F. ÜBERWEGS, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, 80-81-85-88.

ría 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. Pero, en cuanto al acto del conocimiento, especialmente en su faz fisiológico-perceptiva, debe decirse que ese acto psicológico se resuelve en Descartes 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”<sup>26</sup>. 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 de una nueva ciencia que es susceptible, ya no de una lectura y explicación filosófica,

<sup>26</sup> Cf. R. DESCARTES, *Discourse*, 60.

sino ideológica, o bien en términos puramente políticos de dominación y *autolatría*<sup>27</sup>.

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 que formalizar una realidad evidente. *Todos los hombres son mortales*<sup>28</sup>. 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 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, el conocimiento es un acto mitad físico- fisiológico y mitad espiritual. 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.<sup>29</sup> El hecho de que, en última instancia se trate de un acto espiritual no supone el abandono de la corporeidad de los objetos de conocimiento. La diferencia respecto de Descartes radica en que, mientras este último adscribe esa corporeidad a la tradición atomista iniciada por Demócrito, Tomás concibe la corporeidad desde la perspectiva de la Física de Aristóteles. Allí donde Descartes encuentra solo exten-

<sup>27</sup> Cf. C. FABRO, *Introduzione all' ateismo moderno*, 124.

<sup>28</sup> D. PERLER, *René Descartes*, 140 y sgts.

<sup>29</sup> Cf. G. RAILLY, *The Psychology of Saint Albert the Great compared with that of Saint Thomas*, 46 y ss.

sión física, mecanismo y pura extensión física, Tomás descubre la forma sustancial que, por un lado, es el marco de referencia del conocimiento verdadero, y por el otro, explica la orientación teleológica del movimiento. La verdad pues, no es otra cosa que la “adecuación de nuestro intelecto con la esencia de las cosas”<sup>30</sup>.

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 excelencia<sup>31</sup>. 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 las *ideas innatas* en el *yo*. Por lo pronto, el propio Descartes había declarado en su juventud, que una vez abandonado el lastre sapiencial heredado de sus predecesores, se había decidido a aprehender tan solo mirando el libro de la naturaleza<sup>32</sup>.

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 exterior<sup>33</sup>. El resabio realista que Descartes conserva es en verdad el motor de nuestro sistema nervioso, hasta generar en el cerebro ciertas impresiones. Para Descartes, nuestros nervios son algo así como cuerdas que, al impulso exterior, se tensan o se dilatan, dejando, conforme ese fenómeno físico se despliega, una determinada impresión de base fisiológica en nuestro cerebro<sup>34</sup>. Precisamente esa impresión da origen

<sup>30</sup> Cf. THOMAE AQUINATIS, *De veritate*, Q. I, art. 1, *Questiones disputatae*, 3.

<sup>31</sup> Cf. J. LOCKE, *An essay concerning human understanding*, 525.

<sup>32</sup> Cf. J. CHEVALIER, *Descartes*, 29-30.

<sup>33</sup> Cf. F. ÜBERWEGS, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, 94-95.

<sup>34</sup> Cf. R. DESCARTES, *Description du Corps Humain-Passions de L'Ame-*, 227 ss.,

posteriormente a las imágenes que nos formamos en el cerebro<sup>35</sup>. 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*<sup>36</sup>. 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 que activa la formulación de su duda metódica.

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<sup>37</sup>.

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,

---

R. DESCARTES, *Regulae ad discretionem ingenii*, 76 ss. Cf. R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, 358-359. Cf. J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, 137. Cf. TH. HOBBS, *Leviathan*, 13. Cf. TITO LUCREZIO CARO, *De rerum natura*, 810 ss. Cf. D. PERLER, *René Descartes*, 150.

<sup>35</sup> TH. HOBBS, *Leviathan*.

<sup>36</sup> 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[...]”. TH. HOBBS, *Leviathan*, 18-19.

<sup>37</sup> Cf. D. PERLER, *René Descartes*, 140-144.

sentado al lado del fuego, con un papel entre las manos, vestido de negro, es cosa indudable para mí...<sup>38</sup>

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<sup>39</sup> 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 objeto<sup>40</sup>. Es allí, en la estructura ontológica del objeto de conocimiento, 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.

<sup>38</sup> R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophiae in quibus Deu existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur*, 30-32.

<sup>39</sup> Cf. ARISTOTELES, *Etica Nicomachea*, 1170 a 19.

<sup>40</sup> Cf. THOMAE AQUINATIS, *De veritate*, Q. X, art. VIII, en *Questiones disputatae*, 244.

## V. El *ego cogito* cartesiano y su proyección a la Teoría del Estado

Una vez que fuera reconstruido el significado del *ego cogito* de Descartes, cabe, en estas breves consideraciones finales, bosquejar su proyección hacia 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, que es el *ordo naturae* o bien, el *ordo creationis*,<sup>41</sup> entonces puede afirmarse que René Descartes nos ofreció elementos de juicio suficientes como para delinear, dentro de su sistema, una nueva Teoría del Estado. Si la lectura estándar del sistema 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*. Como queda claro, la postulación de la teoría de las ideas innatas implica la posesión de un criterio de legitimidad para todo conocimiento y naturalmente también para el conocimiento del objeto estado. En cuanto a la proyección de la teoría de las *ideas innatas* como criterio de verdad por excelencia, debe decirse que es aquí, en la liquidación de las *causas formales* aristotélicas, donde se detecta en germen, el punto de vista subjetivo que Kant enunciara en su *Crítica del Juicio*<sup>42</sup>, y en

<sup>41</sup> Cf. J. R. PIERPAULI, *Teoría del Estado y Filosofía Política. Epistemología de la Política*, 33-34.

<sup>42</sup> “No es el hombre según las leyes morales, es decir, un hombre que se comporta en conformidad con ellas, el fin final de la Creación. Pues en esta última expresión diríamos más de lo que sabemos, a saber, que en el poder de un creador del mundo está hacer que el hombre se comporte siempre en adecuación con las leyes morales, lo cual presupone un concepto de la libertad y de la naturaleza...que debería encerrar un conocimiento del



general en la intención de todo el programa crítico, que fuera recogido más tarde por los representantes de la Escuela de Marburgo, entre ellos Hans Kelsen, y fuera de esa escuela, Weber entre los más destacados. Subsidiaria de la repotenciación del *ego cogito* y de la tesis de las *ideas innatas* es la doctrina apriorística que acerca de los *universales*, formulara Descartes<sup>43</sup>. Obviamente, los *universales* deben nacer para Descartes, tan solo en el *ego cogito*. Luego, esos *universales* constituyen el precedente en el orden lógico, de la posterior doctrina de los *tipos de Estado*, que asumió la mencionada Escuela de Marburgo. Los mismos operan como moldes *a priori* de la realidad estatal, en perjuicio de la concreta realidad.

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. Leo Strauss, defensor del mismo modelo sobre la base de un iusnaturalismo ateo de matiz nietzscheano, es crítico de Descartes, pero a la vez y veladamente, su firme defensor. Mientras Strauss propone sobre el modelo de Nietzsche, la redención humana a través de la Filosofía ofrecida por el Superhombre, el *hombre de extrema probidad*<sup>44</sup>, Descartes, en el trasfondo de su *nueva ciencia*, nos propone la redención humana, en el camino trazado por el auténtico sabio, que encuentra en el argumento del *ego cogito* el alfa y el omega de esa sabiduría.

En el punto de partida de la nueva Filosofía Práctica de Descartes puede detectarse la eliminación de toda referencia al dato histórico, a los fines de la reflexión política. 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 el pasado. Por eso Descartes 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 todo un proyecto que, articulado en el presente, se proyecta como ideal futuro al modo de una profecía de base ideológica.

Por último, dado que la Teoría del Estado es fundamentalmente una Teoría del Conocimiento del objeto Estado, esa teoría, desde que es tal, es

---

substrato suprasensible de la naturaleza y de la identidad de ese sustrato con lo que hace posible en el mundo la causalidad, conocimiento que supera mucho lo que podemos ver por medio de la razón". I. KANT, *Kritik der teleologischen Urteilkraft*, 575-576.

<sup>43</sup> Cf. R. DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie*, 51.

<sup>44</sup> Cf. J. R. PIERPAULI, *Filosofía Política Moderna*, 53 y ss.

parte integral del cuadro de los saberes filosóficos. Así pues, cabe detectar que, aun cuando Descartes no escribió una Teoría del Estado, su Gnoseología nos permite efectivamente delinear los trazos esenciales de la moderna Teoría del Estado. Esa nueva Teoría del Estado no recoge la causa formal de la comunidad política, esto es, el orden político, del propio objeto, sino que lo proyecta desde el *ego cogitans*. A partir del aporte ofrecido por Descartes a través del argumento del *ego cogitans*,<sup>45</sup> ya no corresponderá la primacía, ni en la Ciencia Política, ni en la Teoría del Estado, al Bien Común como concepto objetivo y analogado del Bien Supremo, sino a la decisión del *yo pensante*. Por ello también, la categoría por excelencia de la reflexión política no es ya el bien común, sino el poder político que construye y transforma la realidad política.

José Ricardo Pierpauli  
 Universidad de Buenos Aires  
 josericardopierpauli@yahoo.com.ar

### Referencias bibliográficas

ARISTOTELES (1960). *Ética Nicomachea*. En *Aristotelis Opera*. Darmstadt: Wissenschaftlicher Verlag.

CHEVALIER, J. (1921). *Descartes*. París: Librairie Plon.

DESCARTES, R. (1905). *Les principes de la Philosophie*. París: Leopold Cerf, T. VIII.

— (1909). *Description du Corps Humain-Passions de L'Ame*. París: Leopold Cerf, T. XI.

— (1996a). *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpora distinctione demonstratur*. En R. DESCARTES, *Philosophische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner.

— (1996b). *Discourse de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans la sciences*. En R. DESCARTES, *Philosophische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner.

— (1996c). *Regulae ad discretionem ingenii*. En R. DESCARTES, *Philosophische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner.

FABRO C. (1964). *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma: Studium.

<sup>45</sup> D. PERLER, *René Descartes*, 32-33.

GILSON E. (1930). *Etudes sur Le Role de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. París: J. Vrin.

HOBBS TH. (1996). *Leviathan*. R. TUCK (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

JOLIVET R. (1945). *Las fuentes del idealismo*. Buenos Aires: Desclee De Brower.

KANT I. (1983a). Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. En I. KANT, *Schriften zur Anthropologie-Geschichtsphilosophie-Politik und Paedagogik, Kant Werke*. Darmstadt: Wissenschaftlicher Verlag. T.

— (1983b). Kritik der teleologischen Urteilkraft. En *Kant Werke*. Darmstadt: Wissenschaftlicher Verlag. T. 8.

PERLER D. (1998). *René Descartes*. München: Becksche Rehie Denker.

PIERPAULI J. R. (2013a). *Teoría del Estado y Filosofía Política. Epistemología de la Política*. Buenos Aires: Docencia.

— (2013b). *Filosofía Política Moderna*. Buenos Aires: Docencia.

RAILLY G. (1934). *The Psychology of Saint Albert the Great compared with that of Saint Thomas*. Washington: The Catholic University of America.

SAMPAY A. E. (1964). *Introducción a la Teoría del Estado*. Buenos Aires: Politeia.

STRAUSS L. (1996). *Religionskritik Spinozas und zugehoerige Schriften*. En H. MEIER (ed.), *Gesammelte Schriften*. Band I, Stuttgart: J. B. Metzler.

— (1997). *Philosophie und Gesetz*. En H. MEIER, *Leo Strauss. Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler.

THOMAE AQUINATIS (1948). *In primum librum sententiarum magistri Petri Lombardi*. [Parmae 1856]. New York: Musurgia Publishers.

— (1895). *De veritate*. Turín-Londres: Petri Marietti.

TITO LUCREZIO CARO (2008). *De rerum natura*. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton.

ÜBERWEGS F. (1918). *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Berlín: Schwabe-Co.

VRIES J. (1958). *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*. München-Salzburg-Köln: Anton Pustet.