

Descartes: El libre albedrío como causa de error

INTRODUCCION

«Nec ullum de hac re dubium superesset, nisi inde sequi videretur, me igitur errare nunquam posse; nam si quodcunque in me est, a Deo habeo, nec ullam ille mihi dederit errandi facultatem, non videor posse unquam errare. Atque ita prorsus, quamdiu de Deo tantum cogito, totusque in eum me converto, nullam erroris aut falsitatis causam deprehendo; sed, postmodum ad me reversus, experior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium, quorum causam inquirens animadverto non tantum Dei, sive entis summe perfecti, realem & positivam, sed etiam, ut ita loquar, nihili, sive ejus quod ab omni perfectione summe abest, negativam quandam ideam mihi observari, & me tanquam medium quid inter Deum & nihil, sive inter summum ens & non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente, participo, hoc est quatenus non sum ipse summum ens, desuntque mihi quamplurima, non adeo mirum esse quod fallar. Atque ita certe intelligo errorem, quatenus error est, non esse quid reale quod a Deo dependeat, sed tantummodo esse defectum; nec proinde ad errandum mihi opus esse aliqua facultate in hunc finem a Deo tributa, sed contingere ut errem, ex eo quod facultas verum judicandi, quam ab illo habeo, non sit in me infinita». (*Quartae Meditationes* 61-62, tom. 7, p. 54).

Una de las tesis más polémicas defendidas en las *Quartae Meditationes* se refiere a cómo el hecho de que nos encontramos sujetos a un cúmulo innumerable de imperfecciones ha de hacernos fácil comprender el hecho de que caemos en el error. El error, en la medida en que es tal —arguye Descartes— no consiste en una cosa real que dependa de Dios, sino en el hecho de que el poder que El nos da para distinguir entre la verdad y la falsedad no es infinito. Pero, ¿en qué facultad reside ese poder no infinito de distinguir entre verdad y error, habida cuenta de que para Descartes la categoría *Cogitatio* se bifurca en dos modos de operación primordiales como son la percepción, operación de intelecto (por la cual imaginamos, sentimos e inteligimos), y la volición o actividad de la voluntad (que nos hace desear, sentir aversión, pero también dudar, aseverar y negar)? (vid. *Principia Philosophiae*, I, 32). ...Ocurre, por lo demás, que tal y como leemos en *Les passions de l'ame*, la volición es activa, mientras que la percepción no es sino una facultad pasiva de la mente, y a dicho respecto —en lo que sigue al texto relativo al error que se encuentra en las *Quartae Meditationes*— Descartes se apresura a afirmar que no cree, pese a lo antes dicho, que el error consista «en una pura negación, sino que es la carencia de algún conocimiento que me parece que debería poseer» («non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse debet») (Ibid., p. 55).

El problema del error es teológico, para Descartes, aunque está imbricado también en sus teorías acerca del mundo, como veremos en lo sucesivo. Teológico también lo es el del mal, puesto que a través de él le importa a Descartes dilucidar una cuestión crucial para sacar adelante el racionalismo moral de influjo divino por el que abogará, en parte debido a su mecanicismo: no habiendo duda de que «Dios podría haberme creado de modo tal que yo habría podido no estar nunca sujeto a error», y siendo claro también que «El siempre quiere lo que es mejor, ¿resulta de ello que es acaso mejor que yo esté sujeto a error que el que no lo esté?» («Nec dubium est quin potuerit Deus me talem creare, ut numquam fallerer; nec etiam dubium est quin velit semper id quod est optimum: anne ergo melius est falli quam non falli?») (Ibid., p. 55).

Al igual que los voluntaristas medievales se esforzaron por explicar el mal metafísico —en un mundo creado por un Dios infinitamente bueno y a la vez omnipotente— Descartes se siente en la

necesidad de explicar el error intelectual, porque si Dios nos ha creado con una mente que parece ser instrumento adecuado para la percepción de la verdad, tiene que haber una explicación para el hecho de que, con frecuencia más que notoria, nos equivoquemos en nuestros juicios.

Con el fin de dar cuenta del error, Descartes recurre a la misma finta con la que trata de solventar el problema del mal: mete en liza el libre albedrío humano, puesto que el juicio —y esto es importante— es un acto que implica tanto a la voluntad como al intelecto, como se pone en claro en los *Principia*: si es cierto que, con el fin de emitir un juicio, se requiere el intelecto, «se requiere asimismo la voluntad, de modo que, cuando algo es percibido, podamos dar nuestro asentimiento» («Atque ad iudicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus iudicare; sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assentio praebeatur» [P. I. XXXIV, Alan & Tannery, tomo 8, 1, p. 18]).

Más importante es aún la otra tesis sobre la que descansa la teoría del juicio, a saber, la afirmación de que la voluntad alcanza a más allá del intelecto, porque la percepción de éste se extiende «sólo a unos pocos objetos presentados a él, y es siempre extremadamente limitada, por el contrario la voluntad, en cierto sentido, puede ser llamada infinita, puesto que observamos que su alcance se extiende a cualquier cosa» («Et quidem intellectus perceptio, non nisi ad ea pauca quae illi offeruntur, se extendit, estque semper valde finita. Voluntas vero infinita quodammodo dici potest, quia nihil unquam advertimus, quod alicujus alterius voluntatis, vel inmensae illius quae in Deo est, objectum esse possit, ad quod etiam nostra non se extendat») (Principia I, XXXV, p. 18). El problema del error surge del hecho de que es frecuente que extendamos nuestras voluntades más allá de lo que percibimos claramente, y cuando así lo hacemos no es sorprendente, como agrega Descartes, que ocurra que erremos.

Lo que sí resulta sorprendente es que Descartes, influido por el voluntarismo anterior, y pese a ver que justamente es el desmedido alcance de la voluntad el que induce el error en el juicio del hombre, afirme que no puede culparse a Dios por habernos dado esa voluntad infinitamente versátil, porque al hacerlo no hizo otra cosa que permitir al hombre compartir una de sus divinas perfecciones. Afirma el filósofo: «mis errores (los cuales son los únicos que atestiguan que hay en mí imperfección)... dependen del concurso de dos cau-

sas, a saber, de la facultad de conocer que existe en mí, y de la facultad de elegir, o sea, de mi libre albedrío. Y que, bien al contrario que la memoria, la imaginación o la facultad de concebir, por ejemplo —las cuales experimentamos de forma limitada— «la voluntad o libertad del albedrío es tan grande en nosotros que no puede concebirse la idea de ninguna otra cosa más grande o extensa» («Deinde, ad me propius accedens, & qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans, adverto illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, & a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu & simul a voluntate») (*Quartae Meditationes*, p. 56).

Esta libertad «consiste solamente en que podemos hacer algo o no hacerlo..., o más bien, solamente en que para afirmar o negar, para intentar alcanzar o rehuir las cosas que el entendimiento nos propone, actuamos de modo tal que no sentimos que ninguna fuerza exterior nos constriñe» («quia tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus») (*Ibid.*, 57). Descartes califica a la voluntad, en dicho sentido de espontaneidad, de tan amplia y extensa que no está encerrada dentro de ningún límite. Veremos sin embargo que, en realidad, la desmedida amplitud de la voluntad —en lo que concierne a la posibilidad de elegir e incurrir en error— se descubre en Descartes, casi como en Spinoza, como un defecto moral, y es que la doctrina de que el juicio consiste en un acto de la voluntad, del modo en que la afirma Descartes, no tiene precedente en la filosofía escolástica, tal y como Kenny (1972) ha puesto en claro.

I

Siguiendo el seminal estudio de Gilson (1913) sobre la concepción de la libertad en Descartes, Canziani (1980) ha argüido la relación de dicha reflexión en el filósofo con la de Guillaume Gibieuf en su *De Libertate Dei et creaturae*, publicado en 1630. Este oratoriano

desarrolló el tema de la unidad de Dios vinculándolo con el concepto de *amplitudo*, término que, como señala Canziani, aparece en la carta de Descartes a Hyperaspistes (agosto 1641), en la que Dios es definido como *Ens Amplissimum*. La afinidad de ambos clásicos en lo que concierne al estudio del ser divino hace recalcar a Canziani que en Dios, para Descartes, no existe ninguna prioridad entre el intelecto y la voluntad, algo que, como veremos, el francés en efecto afirmó en carta dirigida a Mersenne. Canziani escribe: «si por un lado es legítimo hablar de un intelecto y de una voluntad divinas, porque es cierto que Dios conoce y quiere, nada autoriza a pensar que esas facultades subsisten y operen en él según las modalidades que experimentamos en nosotros mismos» (1980, p. 159). Así, si bien Descartes afirma, también en las *Quartae Meditationes* —quizá con el objeto de no soliviantar a la Iglesia, pues es sabida su cautela a la hora de inmiscuirse en asuntos que pudieran ser objeto de controversia teológica— que la voluntad es en Dios «incomparablemente más grande... que en mí», ello resulta de que Su conocimiento, y el poder que define a Aquella voluntad, y el hecho de que se extienda a más cosas, la vuelven «más firme y eficaz» («Nam quamvis maior absque comparatione in Deo quam in me sit, tum ratione cognitionis & potentiae qua illi adjunctae sunt, redduntque ipsam magis firmam & efficacem») (*Quartae Meditationes*, p. 57). Pero, ¿cuál es el estatuto de la absoluta libertad de indiferencia que Descartes atribuye a Dios? ... Sabemos que para los molinistas (como lo eran los jesuitas con los cuales Descartes se educó) esa indiferencia se refiere a la propia libertad humana, y que Molina había afirmado que un agente libre es aquel que, dados todos los requisitos necesarios para una acción, puede realizarla o bien no hacerlo. Como he apuntado más arriba, el Dios cartesiano no goza de esa suerte de libertad, como deja claro el siguiente texto:

«Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia eius ratio est in Deo, quam in nobis. Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia quae facta sunt aut unquam fient, quia nullum bonum vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omittendum fingi potest, cuius idea in intellectu divino prius fuerit, quam eius voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset» (*Sextae Responsiones*, vol. VII, 435-36).

Así, la indiferencia que había sido atribuida a la voluntad divina, «vale esencialmente en cuanto traduce la ausencia de criterios orientativos en la acción de un absoluto, que con un acto único da lugar a los entes finitos y a las esencias correspondientes, y que además, en razón de su infinitud, no puede pensarse como unívocamente determinada por un sistema particular de verdad y de valor» (Canziani, p. 164).

En la carta del 2 de Mayo de 1644 a Mesland, Descartes escribe: «nostre esprit est finy, et créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possible les choses que Dieu a voulu estre veritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse concevoir comme possibles celles que Dieu auroit pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles». En Dios se encuentra esa misma inconmensurabilidad, que da cuenta de cómo las divergencias entre la voluntad divina y la humana, aunque no conciernan a nuestro sentimiento interno con respecto a la libertad, sí conciernen al entendimiento mismo.

Así, no puede pensarse en modo alguno que en el Dios de Descartes se dé una libertad de indiferencia en sentido molinista, puesto que el francés declara explícitamente, en su Conversación con Burman, que «quantum ... ad ipsa Dei decreta quae iam facta sunt attinet ... in iis Deus est plane immutabilis», algo que, por lo demás, otros defensores del voluntarismo divino, como Occam, habían establecido, acogiendo a nociones tan oscuras como la diferencia entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. Así, y tal como Descartes sigue desvelando a Burman: «etiamsi concipiamus illa decreta a Deo separari potuisse, hoc tamen tantum concipimus in signo et momento rationis; quod mentalem quidem distinctionem decretorum Dei ab ipso Deo inferi, sed non realem, adeo ut reipsa illa decreta a Deo separari non potuerint, nec eo posteriora aut ab eo distincta sint, nec Deus sine illis esse potuerit». Dios no podría Ser sin sus decretos, de modo que se afirma la unidad de Dios y la identificación en El entre ver y querer, tal y como Descartes había escrito en su carta a Mersenne del 27 de Mayo de 1630: 'en Dios querer, entender y crear son una misma cosa, sin que una actividad preceda a la otra «ne quidem ratione'» («Car c'est en Dieu une mesme chose de vouloir, d'entendre, & de creer, sans que l'un precede l'autre, ne quidem ratione» (Amsterdam, 27, mli. 1630, 1). Conque voluntad, entendimiento y potencia no se distinguen en la Unidad divina. Grimaldi (1987, p. 96)

ha afirmado a este respecto: «de la potencia infinita de Dios se siguen en efecto la eficacia infinita de Su voluntad, como de la infinitud de Su conocimiento se siguen ... la inmutabilidad absoluta de Su voluntad ... y la infinitud de los objetos a los cuales se aplica ésta a cada instante».

El mismo Grimaldi, a este respecto, afirma que el término «infinita», referido a nuestra voluntad, no aparece por cierto en las *Quartae Meditationes*, aunque sí lo hace en una carta a Mersenne fechada el 25 de Diciembre de 1639, de la que cabe inferir que Descartes piensa de la voluntad que es infinita sólo «de manera negativa», simplemente porque no podemos establecer su límite, para a continuación preguntarse Grimaldi: «Dado que Descartes sugiere nombrar meramente *indefinido* a aquello de lo que no podemos concebir el fin, ¿no debería la voluntad ser llamada solamente indefinida, en la medida precisamente en que no *podemos* sentir o experimentar (su) fin?» (la cursiva es de Grimaldi, p. 96).

Pero entonces, si nuestra voluntad no fuese verdadera ni absolutamente infinita, ello sería debido a la finitud de nuestro entendimiento y de los límites de nuestra potencia. Sabemos de nuevo de esa inconmensurabilidad entre la voluntad humana y la divina, porque, como se lee en la conversación con Burman: «*Quamvis enim Deus ad omnia indifferens sit, necessario tamen ita decrevit, quia necessario optimum voluit, quamvis ea voluntate id optimum fecerit ... quamvis maxime indifferenter egerit, simul tamen maxime necessario agit*». Así, la necesidad de Dios hacia lo óptimo hace que su voluntad difiera de la del hombre. Porque, como bien lo ve Canziani (1980, p. 166), «es absurdo pensar que el omnipotente pueda realizar actos a través de los cuales se vea negada su omnipotencia, como sucedería si hiciese en modo que las creaturas no dependieran de él». Sin embargo, del establecimiento de la tesis según la cual Dios obra *ad optimum*, se sigue que la existencia del error es, de algún modo, mejor que su no existencia. Pero incluso la perfección de la acción del *ens amplissimum* está más allá de la capacidad de nuestro entendimiento para ser juzgada, y resulta inalcanzable para el pensamiento humano. La acción divina no se ve guiada por ninguna intención que podamos concebir a escala humana, sino que se halla «*supra rationem*». Y sin embargo, es revelador que Descartes, pese a que, como ya he dicho, afirma su exacta simultaneidad en Dios, escriba como si el *velle* precediera, en El, la *cognoscere*, cuando dice a Mersenne (6 de

Mayo de 1630) que Dios, «por eso mismo que quiere algo, por eso lo conoce, y sólo por eso tal cosa es verdadera» («Car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir & de connoistre; de sorte que ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, & ideo tantum talis res est vera»). No así en el hombre, por cierto.

II

Según Descartes, nuestra voluntad tiene un alcance más allá de los límites del entendimiento, aunque parece concederle lo contrario a Gassendi, cuando, respondiendo a las Quintas Objeciones, afirma que no queremos nada de lo que no concibamos algo. Sabemos que Gassendi creyó que el entendimiento tiene la misma extensión que la voluntad, por lo cual habríamos de tener una idea clara y distinta de todo aquello que queremos, y no sería posible desear nada que no hubiéramos concebido con evidencia como bueno. Descartes le responde que la voluntad puede extenderse más allá de aquello que el entendimiento conoce, en todas las cosas en las que ocurre que erramos.

Así, el error es posible, y se da el problema de su justificación tanto para salvaguardar la bondad divina como la plenitud ontológica de la creación o su argüida optimación. Como hemos visto al inicio de este artículo, Descartes tiene como objetivo probar que, en tanto el error forma parte de la naturaleza (del orden creado de Dios), no puede provenir de una facultad positiva que él nos hubiera dado, y es explicable, como apunta Canziani (p. 174), porque «la simple negación o limitación del ser no es sino un dato comprendido en la definición misma de la cosa». Sin embargo, y habida cuenta de que el error no sólo es evitable, sino que debemos evitarlo, sigue dándose el problema de su conocimiento y del modo en que podemos hacerlo desaparecer. En las *Quartae Meditationes* Descartes subraya que el error se debe a la actividad de la *facultas eligendi* en el ejercicio de la libertad, o sea, al modo en que se determina a dar asentimiento o negarlo a las representaciones que nos hace llegar la *facultas cognoscendi*, el intelecto, que no es sino una facultad pasiva de la mente. Vale la pena ver cómo define Descartes al libre albedrío:

«voluntas sive arbitrii libertas tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi

vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus» (*Quartae Meditationes*).

Ese libre albedrío no precisa de demostración, y denota el poder que tiene el alma, espontáneamente, de determinarse a obrar en cualquier dirección. Sin embargo se precisa de esa orientación, y la facultad activa que es la voluntad precisa de la motivación, sin la cual su poder sería inexpresable, aunque la responsabilidad de la acción se halla en el *velle*, en contra de lo que piensan Gassendi y Regius, para quienes la culpa del error se halla en el intelecto cuando no consigue comprender bien. A ello Descartes responde, en las *Quintae Responsiones*, que le parece improbable que el intelecto aprehenda lo falso bajo la apariencia de lo verdadero. Así, por una parte, la constatación de nuestros errores basta para demostrar la capacidad que tenemos de determinar —afirmar o negar— aquello que nuestro entendimiento no concibe sino confusamente, pero ello es siempre obra de la voluntad, pues nos es suficiente, para desear una cosa, que creamos que es buena, y si bien la naturaleza de la voluntad es tal que le es imposible no tender hacia el bien que claramente conoce, como veremos en lo que sigue (vid 7. axioma de las *Secundae Responsiones*), no podemos hacer el mal sino creyendo que hacemos, de algún modo, el bien, y ello quiere decir que nos determina a hacer ese mal el hecho de que ignoramos que lo es (cf. Carta a Mesland, 2 de Mayo de 1644): «No creo que, para hacer mal, sea preciso ver claramente que lo que hacemos es malo: es suficiente con verlo confusamente ... porque si lo viéramos claramente, nos sería imposible el pecar, (al menos durante el tiempo en que lo viéramos de esta suerte...)» (ie ne croy point que, pour mal faire, il soit besoin de voir clairement que ce que nous fessons est mauvais; il suffit de le voir confusement, ou seulement de se souvenir qu'on a iugé autrefois que cela 'estoit, sans le voir en aucune façon, c'est a dire, sans avoir attention aux raisons qui le prouvent. Car, si nous le voyons clairement, il nous seroit impossible de pecher, pendat le temps que nous le verrions en cette sorte).

Así, la privación que constituye el error no tiene su origen en el interior del entendimiento, porque Descartes tiene el propósito principal de negar que el error sea algo positivo. En el intelecto, el «único decisivo elemento de diferenciación entre ideas está constituido por

la presencia o la ausencia del carácter de la evidencia» (*Canziani*, p. 178). Las percepciones intelectuales ven reflejada su calidad en la evidencia con que se nos muestran, de modo que ésto es lo único que puede hacer fiable el acto de voluntad.

Aquello que percibimos clara y distintamente es verdad, porque así lo garantiza la benevolencia de Dios, pero —y éste es el punto importante que liga la teoría de la voluntad en Descartes con sus concepciones acerca de la constitución física del mundo— se sigue también que el asentimiento a lo que concebimos con acuerdo a la evidencia es automático, con lo que podría decirse que el mecanicismo obra incluso en la esfera de la verdad bajo la forma de determinación-por-la-evidencia. Pero ese carácter determinístico de la libertad no es novedoso. Está claro que la certeza de las cosas del mundo, y de la ciencia en general, depende de la certeza de la existencia de Dios. Y sin embargo, ese automatismo está estrechamente vinculado a la autonomía del sujeto, lo que hace que el libre albedrío pueda ser considerado como una facultad defectuosa en el hombre. Y la subordinación del obrar justo por lo que se refiere al asentimiento frente a la verdad con respecto a lo establecido por Dios es, según Descartes, perfecta.

III

Llegamos, pues, al punto que me interesa considerar aquí, relativo a la inclinación determinada de la voluntad hacia aquello que sabe que es el bien. Si lo que percibimos claramente es verdad, para que se dé un juicio hacen falta, a la vez, la percepción intelectual y el consentimiento de la voluntad. Pero podemos querer cosas que no percibimos claramente, y puede suceder que la voluntad no se vea inclinada hacia un lado más que hacia otro «por la percepción del bien o de la verdad» (Carta a Mesland, 9 de Febrero de 1645), debido a ceguera intelectual. Este es, en todo caso, el grado ínfimo de libertad con que nos determinamos a las cosas que nos son indiferentes, lo que vendría a ser denostar contra la indiferencia. A dicho respecto se ha dicho que Descartes fue malinterpretado ya por sus coetáneos —como Spinoza o Leibniz— quienes habrían visto en él a un defensor de la-libertad-de-indiferencia-como-valor. Pero estudiosos como

Cottingham (1988) han mostrado, en lo reciente, que, antes que vindicarla, Descartes rechaza como insignificante desde un punto de vista moral esa incondicionada indiferencia de la voluntad.

La facultad de elección es una fuerza ciega, aunque activa, y no obstante, el hecho de que pertenece al mundo hace que establezca correspondencias inteligibles con la realidad de la que forma parte. Cuando se da la evidencia, que es una experiencia privilegiada para el agente, la indiferencia se demuestra como un vacío de la determinación de la voluntad por parte del intelecto, lo que ha llevado a Kemp Smith a afirmar que «el error ...opera exclusivamente en y a través de la voluntad, i. e., en aquellas afirmaciones y negaciones en las que pretendemos que podemos trascender las ideas dadas, y así, tener conocimiento de lo *universalmente verdadero* y de lo *independientemente existente*» (1952, p. 228).

Si en Dios la indiferencia es por definición, por correspondencia necesaria con Su calidad de absoluto como causa primera, en el hombre en cambio la distinción entre las facultades, que se da de manera efectiva, dificulta muchas veces el seguimiento correcto de la acción, según las pautas que la evidencia marca adecuadamente. Y sin embargo no tiene ningún sentido identificar la libertad con la *potestas ad opposita* de la voluntad, sino, como afirma Canziani (p. 191) con respecto a Gibieuf (pero ello puede hacerse extensivo a Descartes): «la acción perfectamente autónoma y espontánea es aquella que expresa una adhesión indefectible para con la *intentio* justa».

IV

Es fama que la conocida tesis de Spinoza, en la que afirma que Voluntad y Entendimiento son uno y lo mismo (E2P49 C) comporta una crítica a Descartes, como también se cree que lo es la teoría del error defendida por el judío, para quien éste depende del mal uso del libre albedrío, que, por lo demás, no existe en sentido metafísico. No es así, porque cuanto Spinoza afirma, en la proposición mencionada, es que toda volición singular se corresponde con una idea singular. Sin embargo, la voluntad se define también como una facultad de afirmar o negar (vid. E2P48), y Cottingham ha puesto suficientemente en claro que, incluso en el estudio de las pasiones, Spinoza y Des-

cartes llegan a concordar más de lo que la mayoría de críticos ha supuesto. Ciertamente es que Spinoza no se cansa de afirmar lo no-separabilidad, en el juicio, del intelecto y de la voluntad, pero también que la voluntad se extiende más allá del «verdadero» entendimiento: «La razón por la que estiman que la voluntad tiene más extensión que el entendimiento es la de que dicen saber por experiencia que ellos no necesitan una facultad de asentir, o sea, de afirmar o negar, mayor de la que tenemos, para asentir a las infinitas cosas que no percibimos, mientras que sí necesitaríamos una mayor facultad de entender ... Tocante a (esta objeción) concedo que la voluntad tiene más extensión que el entendimiento, si por «entendimiento» se entienden solamente las ideas claras y distintas, pero niego que la voluntad tenga más extensión que las percepciones, o sea, que la facultad de concebir» (e 2, p. 44 s.). Pero insiste Spinoza en que la libertad de indiferencia es una suerte de ilusión, y que los hombres se creen libres porque son conscientes de sus voliciones, pero no de las causas que las producen. Así también Leibniz afirmó que Descartes «requiere una libertad de la cual no hay necesidad, cuando insiste en que las acciones de la voluntad humana se hallen enteramente indeterminadas —algo que (por lo demás) nunca ocurre» (*Teodicea*. Discurso Preliminar).

Cottingham parece empeñado, con cierta justicia, en minimizar las diferencias entre Descartes y Spinoza, hasta el punto de recalcar el hecho de que, para Descartes, somos perfectamente libres cuando nuestro albedrío está determinado. Pero el punto en cuestión es si Descartes cree posible el ejercicio de esa libertad de indiferencia —algo que se avendría bien con la tesis de que en el hombre la voluntad se extiende más que el intelecto, pero que no se identifica con ella— y, sobre todo, hasta qué punto dicho ejercicio es beneficioso o nocivo para la verdadera libertad.

Si ocurriese que no percibimos diferencia entre un partido y otro —piensa Descartes— y no tuviéramos así una razón mayor que pudiera inclinarnos hacia uno antes que hacia el otro, no sabríamos, en efecto, ser otra cosa que indiferentes. Nuestra voluntad sería libre, en ese caso, porque nada la constriñe, pero se trataría del grado más bajo de libertad, ya que si escogemos por pura voluntad, sin saber por qué escogemos, a menudo aquello que es objeto de nuestra elección no es lo que hubiéramos querido: nuestra *libertas* se hallaría en la forma, pero el contenido sería fruto de la fortuna o de la fatalidad.

Pero Descartes advierte también (Carta a Mesland, 2 de Mayo de 1644), que «de ningún modo (ha) dicho que el hombre sólo fuera indiferente cuando carece de conocimiento, sino que es tanto más indiferente cuantas menos razones conoce que lo impulsen a elegir un partido antes que otro» («ie n'ay point dit que l'homme ne fust indifferent que la ou il manque de connoissance; mais bien, qu'il est d'autant plus indifferent, qu'il connoist moins de raisons qui le poussent a choisir un party plutost que l'autre»). Para proseguir diciendo que, si vemos «muy claramente que una cosa nos es propia, es difícil, e incluso creo imposible, mientras se permanezca en ese pensamiento, detener el curso de nuestro deseo» («voyant tres clairement qu'une chose nous est propre, it est tre mail-aisé, & mesme, comme ie croy, impossible, pendat qu'on demeure en cette pensé, d'arrester le cours de notre desir»), y convenir con Mesland en que la libertad no está en la indiferencia, sino «en una potencia real y positiva de determinarse» («Ainsi, puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifference precisemente, mais dans une puissance reele & positive de se determiner, il n'y a de difference entre nos opinions que pour le nom; car i'avoie que cette puissance est en la volonté») (Ibid.).

Pero Descartes no ve, y así lo hace saber, que la voluntad «sea otra cuando está acompañada de indiferencia que cuando no lo está» («ie ne voy point qu'elle soit autre, quand elle est accompagnée de l'indifference») (Ibid.). Y es que Descartes no puede no creer que Dios ha sido, a la vez, libre e indiferente (en su sentido absoluto), incluso para hacer que no fuera cierto que los tres ángulos de un triángulo fuesen iguales a dos rectos, o en general que los contradictorios no puedan existir juntos. Hasta tal punto es así que se trata de una perfección, en Dios, «no haber podido ser determinado a hacer que fuese verdadero que los contradictorios no puedan existir juntos... (y) por consiguiente, (hubiera) podido hacer lo contrario» («Dieu ne peut avoir esté déterminé a faire qu'il fust vray, que les contradictoires ne peuvent estre ensemble, & que, par consequent, il a pu faire le contraire») (Ibid.).

Porque es distinto que Dios haya querido, de algunas verdades, que fuesen necesarias, a que lo hubiera querido necesariamente. Así, existe una libertad de indiferencia, tal como en Dios, dada la cual nada le impulsa hacia un lado más que hacia el otro; pero también otra libertad de indiferencia, por la cual lo voluntad tiene la facultad positiva de determinarse a cualquiera de entre dos contrarios. Esta

facultad positiva existe en la voluntad, no sólo en relación a aquellos actos en los que no la impulsa hacia una parte más que hacia la otra ninguna razón evidente, sino también en relación a todos los demás; de tal modo que, cuando una razón muy evidente nos mueve hacia un lado, y pese a que, hablando moralmente, apenas podamos dirigirnos hacia el contrario, sin embargo, hablando absolutamente, podemos hacerlo. Pues siempre nos está permitido apartarnos de la prosecución de un bien claramente conocido, o admitir una verdad perspicua... con tal de que pensemos que es bueno atestiguar mediante esto la libertad de nuestro albedrío» («Sed fortasse ab alijs per indifferentiam intelligitur positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duobus contrarijs, hoc est ad prosequendum vel fugiendum, affirmandum vel negandum quam positivam facultatem non negavi esse in voluntate. Imo illam in ea esse arbitrior, non modo ad illos actus ad quos a nullis evidentibus rationibus in unam partem magis quam in aliam impellitur, sed etiam ad alios omnes; adeo ut, cum valde evidens ratio nos in unam partem movet, etsi, moraliter loquendo, vix possimus in contrariam ferri, absolute tamen possimus —Semper enim nobis licet nos revocare a bono clare cognito prosequendo, vel a perspicua veritate admittenda modo tantum cogitemus bonum libertatem arbitrij nostri per hoc testari» (Carta a Mesland, 9 de Febrero de 1645). No cabe duda, *pace* Cottingham, que en lo que a esto respecta Descartes y Spinoza disienten fundamentalmente, porque para el segundo la libertad de indiferencia, que podría apartarnos de un bien conocido, es cualquier cosa menos perfección.

Este problema ocupa, con notorio fervor, a Grimaldi, quien se pregunta por qué el hecho de que la voluntad sea infinita —no viéndose retenida en los mismos límites que el entendimiento— es una perfección. La prueba de la bondad de dicha infinitud, según Descartes —tal y como escribe a Mersenne (25 de Diciembre de 1639)— proviene de que «el deseo que cada uno tiene de poseer todas las perfecciones que puede concebir, y por ende todas aquellas que creemos que hay en Dios, viene de que Dios nos da una voluntad que no tiene límites. Y es precisamente a causa de esta voluntad infinita —que se halla en nosotros— por lo que puede decirse que nos ha creado a su imagen» («le desir que chascun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, & par consequent toutes celles que nous croyons estre en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a

point de bornes. Et c'est principalement a cause de cete volonté infinie qui est en nous, qu'on peut dire qu'il nous a crééz a son image» (25 décembre 1639, 5, 6, 7).

Para Descartes, como hemos visto, la voluntad se dirige voluntaria y libremente (por esencia), y sin embargo de manera infalible, al bien que le es claramente conocido. Por ello, si el hombre llega a conocer algunas perfecciones que no tiene, intentará adquirirlas, si intentarlo está en su poder. Es en ese sentido que la infinitud de la voluntad comporta perfección. Y es que Descartes se halló en una encrucijada entre su interés por demostrar la perfección de la voluntad, en tanto que infinita, y el hecho de que la libertad de indiferencia, que nos induce a error, sea producto de esa misma infinitud.

Sin embargo, para el filósofo no hay duda de que la perfectibilidad del hombre proviene de la infinitud de su voluntad frente al entendimiento. Porque, y puesto que en el caso de las verdades percibidas clara y distintamente somos incapaces de resistirnos a dar nuestro asentimiento, el hecho de que la voluntad se extienda más que el entendimiento no crea —en los casos de evidencia moral— problema alguno. «A aquello que percibimos claramente, asentimos de manera espontánea, y en modo alguno podemos dudar de su verdad» («Et quamvis hoc nulla ratione probaretur, ita omnium animis a natura impressum est, ut quoties aliquid clare percipimus, ei sponte assentiamus, & nullo modo possimus dubitare quin sit verum» (XLIII). Nótese también que somos perfectamente libres cuando nuestro asentimiento a una verdad es necesario —dada nuestra percepción intelectual de la misma—, y que cuanto más inclinados en una dirección nos encontramos, ya sea porque entendemos claramente las razones de bondad y verdad de algo, o por una disposición verdadera producida por la divinidad en nuestro más íntimo pensamiento, más libre es nuestra elección. Pero esta libertad, según Descartes, no se opone al poder causal del libre albedrío como una cuestión de hecho. Si bien el asentimiento espontáneo a una verdad —claramente percibida por el intelecto— se encuentra irresistiblemente determinado, Descartes supone que la libertad de indiferencia, en un sentido libertarista, también es posible, y que ello da constancia, además, de nuestro afán de perfectibilidad.

Sea como fuere, la insignificancia de la libertad de indiferencia a la hora de juzgar la moralidad de la elección es, según Descartes, innegable —y esto es lo que me importa constatar aquí—. Su único

valor residirá en la dignidad que comporta para el ser humano el hecho de poseer esa capacidad de elegir «opuestos entre (las) cosas naturales», que palia de algún modo la nocividad resultante de que el hombre puede querer, aun entendiéndola confusamente, cualquier cosa (esto es, puede creer algo aun basándose en insuficiente evidencia, y levantar deseos sobre esa creencia). En varias ocasiones Descartes nos precave contra este peligro: que no sabemos de nada que pueda ser objeto de la volición de otra voluntad (incluso de la divina), que no pueda ser también objeto de la nuestra. Y erramos —lo que he dicho ya— porque no limitamos nuestra voluntad de modo que juzgue y elija únicamente entre aquellas cosas que entendemos clara y distintamente. Sin embargo, sólo cuando la percepción nos es clara y distinta, ocurre que es (puede ser) indiferente la voluntad. En este sentido, según Curley (1975), Descartes propone, implícitamente, una ética de la creencia, cuya tesis central afirmaría que «si nos abstenemos de juzgar cuando no percibimos algo clara y distintamente, actuaremos de manera correcta» (p. 166). Y cuando afirmamos o negamos algo, siendo insuficiente nuestra percepción de ello, «abusamos (contrariamente), de nuestro libre albedrío». Cabe así sospechar, en conclusión, que Descartes vió la ineficacia del libre albedrío como recurso moral —e incluso su amenaza como fuente de error y de maldad— pero que tuvo que afirmar la benéfica tendencia a la perfectibilidad de nuestra voluntad infinita, para descargar a Dios de habernos legado una facultad que se muestra perniciosa en sus tendencias empíricas, siempre que se extiende más allá de los límites del verdadero entendimiento.

REFERENCIAS

- BEAVERS, Anthony F. (1989): 'Desire and Love in Descartes's Late Philosophy', *History of Philosophy Quarterly* 6, 279-294.
- BECK, Leslie John (1965): *The Metaphysics of Descartes. A Study of the «Meditations»*. Oxford University Press.
- CAHNE, P. A. (1980): *Un autre Descartes, le Philosophe et son Language*. Vrin Paris.

- CANZIANI, Guido (1980): *Filosofia e Scienza nella Morale di Descartes*. La Nuova Italia. Firenze.
- (1990): '«Histoire» autobiografica e «fable» del mondo tra le «Regulae» e il «Discours»', en Descartes, *Il Metodo e I Saggi* (Atti del Convegno per il 350 Anniversario della pubblicazione del «Discours de la Méthode» e degli «Essais», I, 163-184, g. Belgioioso, g., Cimino, G. Costabel, P. y Papuli, G. Roma. Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- CATON, H. (1975): 'Will and Reason in Descartes's Theory of Error', *The Journal of Philosophy* 72, 87-104.
- COTTINGHAM, John (1988): 'The Intellect, the Will and the Passions. Spinoza's critique of Descartes', *Journal of the History of Philosophy* XXVI, 239-257.
- CURLEY, E. M. (1975): 'Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief', en M. Mandelbaum y E. Freeman (eds.): *Spinoza. Essays on Interpretation*, 159-189. Open Court. La Salle.
- DESCARTES, René (1973-78): *Oeuvres*. Publicadas por Ch. Adam y P. Tannery. 11 vols. Vrin, Paris.
- (1970): *Philosophical Letters*. Tr. & ed. por Anthony Kenny. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- (1985): *The Philosophical Writings of Descartes*. Tr. by Cottingham, Stoothof and Murdoch. Cambridge University Press.
- GABAUDE, J. M. (1970): *Liberté et Raison. La liberté cartésienne et sa réflexion chez Spinoza et chez Leibniz* I. Toulouse.
- GARIN, E. (1967): *La Vita e le Opere di Cartesio, introduzione a Descartes*. Laterza. Bari.
- GALLI, Gallo (1939): *Il problema dell'errore in Cartesio*. Cagliari. R. Università.
- (1943): *Studi Cartesiani*. Torino 1943.
- GIBIEUF, Guillaume (1630): *De Libertate Dei et Creaturae*. Parigi.
- GILSON, Etienne (1913): *La Liberté chez Descartes et la theologie*. Paris. Félix Alcan.
- GRIMALDI, Nicolas (1987): 'Sur la volonté de l'homme chez Descartes et notre ressemblance avec Dieu', *Archives de Philosophie* 50, 95-107.
- KEMP SMITH, N. (1952): *New Studies in the Philosophy of Descartes*. London.
- KENNY, Anthoy (1972): 'Descartes on the Will', en R. J. Butler (ed.), *Cartesian Studies*. Oxford. Blackwell.

- LOJACONO, Ettore (1991): 'Descartes et le «Culture» Barocche. Appunti su alcume recenti interpretazioni', *Giornale Critico de la Filosofia Italiana* XI, 1-14.
- LLANOS, Alfredo (1960): *El problema del voluntarismo en Descartes*. Bahía Blanca. Universidad Nacional del Sur.
- OSLER, Margaret J. (1979): 'Descartes and Charleton on Nature and God', *Journal of the History of Ideas* 40, 445-456.

MIQUEL BELTRAN MUNAR
Universidad de Las Islas Baleares