

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN DESCARTES

EDISON ARIAS A.

El de la libertad fue uno de los temas más debatidos en el siglo XVII y como todo gran punto de referencia filosófico obviamente no está, de ninguna manera, agotado.

Ahora, en cuanto a las interpretaciones que sobre la cuestión se han ofrecido en la tradición de estudios cartesianos del presente, ellas varían desde el trabajo de E. Gilson: "La liberté chez Descartes et la theologie", del año 1912, donde se niega la importancia de la doctrina cartesiana sobre la voluntad, insistiendo su autor en la falta de originalidad de Descartes, quien habría oscilado entre el tomismo y el molinismo en lo referente a la libertad humana, limitándose a reproducir el punto de vista neoplatónico del Oratorio en lo tocante a la libertad divina; hasta el estudio, tan importante, de J. Laporte: "La liberté selon Descartes", aparecido originalmente en la Revue de M. et de M. de enero de 1937, quien, por su parte, sostiene una posición completamente contraria a la de Gilson, afirmando, en consecuencia, la profunda originalidad de Descartes al respecto y de qué manera el cartesianismo puede ser considerado "una filosofía de la libertad".

Como quiera que sea, hemos preferido, esta vez, escoger un punto de vista equidistante y más bien remitirnos a los textos cartesianos mismos que tratan del tema. Desde luego, siguiendo el orden del esquema clásico de enfrentamiento de la cuestión en la época, esto es: a) Por una parte, la problemática de la libertad divina, y b) Por otra, la relativa a la libertad humana.

Como se sabe, el problema de la libertad de Dios es enfrentado por Descartes, preferentemente, en una doctrina suya conocida como la "teoría de la creación de las verdades eternas", mediante la cual toma posición frente a una corriente de pensamiento representada, especialmente, por el español F. Suárez.

rez (1), quien había llegado a sostener que: "las verdades eternas no son verdaderas porque sean conocidas por Dios, sino que son conocidas por Dios porque son verdaderas", donde es posible advertir un evidente predominio y hasta una independencia de las verdades eternas o esencias respecto de Dios. Esto es rechazado por Descartes a partir de 1630.

Efectivamente, la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas es expuesta por primera vez en las cartas al P. Mersenne de ese mismo año: 15 de abril, 6 y 27 de mayo de 1630. Se le vuelve a encontrar en 1641 en las Respuestas a las Objeciones que le fueron dirigidas a las Meditaciones Metafísicas, recién aparecidas, luego en la correspondencia intercambiada con Morus y Arnauld de 1648 y 1649 respectivamente, esto es, hasta casi el término de la vida de Descartes; recordemos que muere en 1650. Todo lo cual viene a indicar que es un tema constante y que es reafirmado cada vez que es necesario. Curiosamente no aparece expuesto en ninguna de sus obras mayores, lo que ha llevado a la conclusión, fácil, por parte de M. Gueroult, de que no constituye un tema fundamental en el corpus cartesiano.

Pero, antes de seguir más adelante, ¿en qué consiste la mencionada teoría de la creación de las verdades eternas?

Veamos primeramente los textos del autor, especialmente las cartas al P. Mersenne:

En la primera, fechada en Amsterdam el 15 de abril de 1630, le señala, entre otras cosas, lo siguiente:

"Pero no dejaría de tocar en una física muchas cuestiones metafísicas y particularmente ésta: que las verdades matemáticas, que Ud. llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que todo el resto de las criaturas. En efecto, decir que estas verdades son independientes de él es hablar de Dios como de un Júpiter o Saturno y someterlo a la Estigia y a los destinos. De ningún modo tema, se lo ruego, asegurar y publicar en todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza como un rey establece leyes en su reino. Ahora bien —prosigue— no existe ninguna en particular que no podamos comprender, si nuestro espíritu se aplica a considerarla, y todas ellas son *mentibus nostris ingentae* (innatas en nuestro espíritu), como un rey que grabara sus leyes en el corazón de todos sus súbditos, si pudiera hacerlo. Por el contrario, nosotros no podemos comprender la grandeza de Dios aunque la conozcamos. ... Le dirán a Ud. que si Dios ha establecido estas verdades, las podría cambiar como un rey hace con sus leyes; a lo que hay que responder que sí, si su voluntad puede cambiar. Pero yo las comprendo como eternas e inmutables. Y pienso lo mismo de Dios. **Pero su voluntad es libre...** Espero escribir esto, incluso antes de quince días, en mi física, pero de ningún modo le pido por esto que lo mantenga en

(1) Según la información de Laporte, en la obra citada, M. Garin en "Theses cartesianes et thèses thomistes" insiste que es contra Suárez y Vázquez y no contra Tomás de Aquino que nuestro autor se opone aquí, contrariamente a la opinión de Gilson.

secreto; por el contrario, lo invito a decirlo tan a menudo como se lo permita la ocasión siempre que sea sin nombrarme, pues me gustaría conocer las objeciones que se podrán formular y también que la gente se acostumbre a oír hablar de Dios más dignamente, me parece, de lo que habla el vulgo, que casi siempre lo imagina como una cosa finita".

Es necesario advertir que cuando Descartes habla de "verdades eternas" entiende a la vez e indisolublemente: las evidencias lógicas, los teoremas matemáticos, las leyes de la física y las esencias de las cosas.

Por otra parte, el término "verdades eternas" de procedencia agustiniana es coextensivo con el de "esencias", de origen escolástico; y todas ellas son del tipo de las llamadas "verdades innatas", según se desprende del texto anterior.

En la segunda carta, fechada también en Amsterdam el 6 de mayo del mismo año, le indica al P. Mersenne:

"En cuanto a las verdades eternas le digo sin más que sólo son verdaderas o posibles, porque Dios conoce que son verdaderas o posibles, pero no digo, por el contrario, que las verdaderas son conocidas por Dios como si fueran independientes de él. Y si los hombres entendieran bien el sentido de sus palabras jamás podrían decir sin blasfemia que la verdad de algo precede al conocimiento que Dios tiene de ella, pues en Dios es lo mismo querer y conocer; de manera que por esto mismo que quiere algo por eso lo conoce y sólo por eso tal cosa es verdadera. Por lo tanto, no hay que decir que si Dios no existiera, sin embargo, estas verdades serían verdaderas; pues la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las demás. Pero lo que hace que sea fácil equivocarse en esto es que la mayor parte de los hombres no consideran a Dios como un ser infinito e incomprensible, único Autor del que dependen todas las cosas..."

En esta carta aparece, en forma evidente, la oposición de Descartes a la tesis suarizta, un tanto peligrosa, puesto que coloca a Dios como por debajo de la racionalidad de las verdades eternas.

La otra carta, lleva fecha del 27 de mayo y es la última de esta serie, en ella le dice a Mersenne:

"Usted me pregunta en qué género de causa Dios colocó las verdades eternas. Le respondo que ha creado todas las cosas dentro del mismo género de causa, es decir, como causa eficiente y total. Pues es cierto que es autor tanto de la esencia cuanto de la existencia de las criaturas...", —y más adelante prosigue de la siguiente manera—: "...También me pregunta qué necesidad ha tenido Dios de crear esas verdades y digo que **El ha sido tan libre** de hacer que no fuera verdadero que todas las líneas tiradas del centro a la circunferencia fuesen iguales como de no crear el mundo..."

Según la tradición escolástica, Dios es evidentemente la razón de todas las cosas singulares, al respecto nadie objetaba tal principio en la época de Descartes, sólo que de acuerdo a la

tradición más venerable de la escolástica, representada por Tomás de Aquino, Dios sería la razón de las cosas singulares pero de una manera distinta en lo concerniente a la esencia y en lo que concierne a la existencia. La esencia divina, nos dice Santo Tomás, comprende lo que hay de más noble en todos los entes, comprende en sí misma la esencia de todos los entes. En otros términos, según Santo Tomás, y en la doctrina escolástica tal como probablemente le fue enseñada a Descartes en La Flèche, las esencias se distinguen relativamente de las cosas creadas cuyas esencias son, pero en su unidad ellas se remiten, reuniéndose en Dios. Es la razón por la cual el entendimiento divino puede comprender en su esencia lo que es propiedad de cada cosa. Por consiguiente, la creación divina no conduce sino a existencias.

Sin embargo, para Descartes, Dios es creador, es "autor tanto de la esencia cuanto de la existencia de las criaturas", lo que ha llevado a dudar a E. Brehier de que Descartes esté usando aquí el término creación en el mismo sentido de los teólogos (2).

Y estas verdades eternas han sido puestas por Dios mediante un acto totalmente libre, son libremente creadas por un acto soberano de su voluntad.

Luego, lo que quiere decir nuestro autor es que toda verdad esencial, toda verdad aún lógica, ha sido libremente creada por Dios, quien si lo hubiese querido habría podido hacerla de otra manera. Por cuanto someter a Dios a las esencias y a los principios lógicos sería equivalente a considerarlo "como un Júpiter o un Saturno", sería como someterlo a una especie de destino inexorable, superior a él mismo.

En el fondo se trata en este caso, como por lo demás lo ha observado Brehier, de que la voluntad de Dios no está sometida a su entendimiento. Y aquí se perfila ya la tendencia voluntarista que es posible apreciar en la evolución del sistema cartesiano, y es lo que escandaliza a Leibniz en su Discurso de Metafísica, sobre todo en el párrafo segundo, donde se sitúa precisamente en el punto de vista contrario.

El mencionado párrafo segundo del Discurso de Metafísica lleva el sugestivo título: "Contra los que sostienen que no hay bondad en las obras de Dios, o bien que las reglas de la bondad y de la belleza son arbitrarias", aquí Leibniz entra en la polémica contra las posiciones de Spinoza, por una parte, y

(2) E. Brehier en un artículo titulado: "La création des vérités éternelles dans le système de Descartes", aparecido primitivamente en la Revue Philosophique de mayo-agosto de 1937, se pregunta: "¿Pero la noción de creación que emplea aquí Descartes tiene algo de común con la noción ordinaria de creación? La creación es posición de existencia: aquí, ella es posición de esencia; ella pone una existencia en la duración: aquí ella pone una esencia eterna..." (pág. 112). Lo que manifiesta el uso un tanto paradójico que hace Descartes del término creación, aplicado a esencias, las que además son eternas.

de Descartes, por otra. Por eso estimamos útil reproducir la parte final del párrafo, en la cual el filósofo francés es directamente aludido, ella expresa:

"Por esto, cuando se dice que las cosas no son buenas de acuerdo con una regla de bondad, sino por la sola voluntad de Dios, se destruye, según me parece, sin pensar en ello, todo el amor de Dios y toda su gloria. En efecto, ¿Cómo alabarlo por lo que ha hecho, si sería igualmente loable haciendo todo lo contrario? ¿Qué será, pues, de su justicia y de su sabiduría, si sólo queda un cierto poder despótico, si la voluntad reemplaza a la razón y si, según la definición de los tiranos, lo que place al más poderoso es justo por eso mismo? Además de que parece que toda voluntad supone alguna razón de querer y que esta razón es naturalmente anterior a la voluntad. Por esto encuentro aún enteramente extraña la expresión de algunos filósofos, según la cual las verdades eternas de la metafísica y de la geometría, y por consiguiente, también las reglas de la bondad, de la justicia y de la perfección no son sino efectos de la voluntad de Dios, mientras que me parece que sólo son consecuencias de su entendimiento, y que, indudablemente no dependen de su voluntad, como tampoco su esencia".

En realidad, la crítica de Leibniz a la tesis voluntarista es bastante grave, por cuanto un Dios que en su creación no obedece más que a su voluntad, soberanamente libre, puede caer en lo puramente arbitrario, no quedando, entonces, más que "un cierto poder despótico", si la voluntad reemplaza a la razón. Se cree que Leibniz, en este punto, ha tenido in mente al despotismo de Calígula, despotismo tan bien captado en nuestros días por la obra dramática homónima del francés Camus, quien no sólo tenía en su mente, sino que además padeció por lo menos a uno de los dos mayores Calígulas que han asolado a la Europa de la primera mitad del siglo XX, y no solamente con la contundencia de su maquinaria bélica, sino además con el absurdo de máquinas ideológicas que han llegado frecuentemente a privar de sentido a la propia vida humana.

He aquí, entonces, el primer tema verdaderamente metafísico que habría aparecido en el cartesianismo alrededor de 1630 y con el cual nuestro autor parece romper con la escolástica inaugurando su metafísica propia.

¿Cuáles serían, ahora, las razones de su elaboración?

Se podría encontrar una razón puramente religiosa. Y en efecto, el tono de las cartas al Padre Mersenne, parece señalar que la preocupación de Descartes, es ante todo de poner a Dios en su verdadero lugar, de mostrar, en otras palabras, que Dios no posee una dimensión común a la humana, una medida comparable a todo lo creado y, por ende, de exaltar su infinitud e incomprensibilidad. De advertir, en suma, que no se le puede confundir con un dios pagano, con un Júpiter o con un Saturno. Y de este modo Descartes estaría actuando en el sentido de

la acción jesuítica, de la Compañía de Jesús, en cuyo colegio de La Flèche se formó, tendiente a una mayor gloria de Dios. Recordemos, no está de más, la divisa jesuítica A.M.D.G. (Ad Majorem Dei Gloriam).

Algunos intérpretes del cartesianismo han creído observar, además, una influencia del Oratorio, orden a la cual pertenece el P. Mersenne y uno de los cartesianos más relevantes: Malebranche, es oratoriano.

Sabemos que la gran tarea oratoriana a la sazón, consistía en luchar contra el naturalismo propio del Renacimiento, naturalismo que pretendía la existencia en la naturaleza de fuerzas ocultas innumerables, lo cual era signo de un cierto paganismo para los oratorianos y por eso, deseaban dejar aparecer entre el hombre y Dios un lazo de unión directo, de voluntad a voluntad.

No es dudoso que la teoría de la creación de las verdades eternas actúe en ese sentido, puesto que ella procede a desralizar la naturaleza, privándola de toda verdadera profundidad ontológica. Ella coloca a toda criatura, a toda realidad bajo la voluntad de Dios. De esa manera, distingue a Dios de su creación. Distinción que repercute en la separación de los ámbitos de la Física —que estudia la naturaleza— del de la Teología —centrado en Dios—, distinción favorable al propósito cartesiano de no verse envuelto en querellas teológicas, tan temibles a la sazón, es lo que parece mostrar la respetuosa, y hasta medrosa, dedicatoria de las Meditaciones Metafísicas a los "Señores Decanos y Doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París".

En definitiva, la teoría de la creación de las verdades eternas parece establecer una escisión de la realidad en dos grandes dominios:

a) El dominio de lo comprensible = del objeto conocido o cognoscible, y

b) El dominio de lo incomprensible = el Ser, Dios; resultando así que por un lado tendríamos:

A.— Un mundo extenso, espacializado, mecánico, privado de vida propia y no conteniendo más que máquinas-La Naturaleza.

B.— Un ser espiritual, creador de leyes, creador de las verdades, de las esencias y autor de las máquinas. Un ser eminentemente activo, un summum ens-Dios.

Esta separación se ve reforzada por otra teoría: la de la creación continuada, paralela a la anterior y que sostiene que Dios crea instante por instante el mundo, que "creación y conservación no difieren sino en nuestro modo de pensar y no efectivamente", según nos indica Descartes en la Tercera Meditación, con motivo de una de las pruebas que de la existencia de Dios allí ofrece.

Finalmente, ¿cuál vendría a ser el significado más profundo de esta teoría cartesiana en lo tocante a la libertad divina?

Nos parece que siendo la voluntad divina la determinante absoluta, tanto de lo real como de lo ideal, no siendo ella misma determinada por nada, resulta ser lo absolutamente indeterminado. En suma, decir que Dios es todopoderoso es tanto como afirmar que es indiferente.

La libertad de Dios vendría a ser, entonces, una libertad de indiferencia. Característica que aplicada al hombre viene a ser uno de los grados más bajos de la libertad, por eso es que indica en un texto de las Respuestas a las Sextas Objeciones:

"Así, la suprema indiferencia en Dios es la prueba de su omnipotencia. Pero, en lo que respecta al hombre, desde que él encuentra la naturaleza de toda bondad y de toda verdad ya determinadas por Dios, y puesto que su voluntad no puede referirse a nada más, es evidente que abraza lo verdadero y lo bueno más decididamente y por ello más libremente a medida que los distingue con mayor claridad; y por tanto no es nunca indiferente, excepto cuando no ve con suficiente certeza para evitar la duda. De este modo, la indiferencia que se adhiere a la libertad humana es muy distinta de la que pertenece a la libertad divina".

Es claro que esta indiferencia en el acto creador absolutamente libre de Dios no implica arbitrariedad, la voluntad creadora de Dios es constante, lo que crea libremente permanece definitivamente. No se trata, entonces, de una voluntad voluble, que realice actos creadores arbitrarios y contradictorios. Para un filósofo como Descartes, esto es muy importante puesto que de esa manera las verdades científicas son aseguradas por la veracidad de Dios; es la hipótesis que maneja Descartes en la Primera Meditación: frente a la posibilidad de un Dios mendaz, se esgrime la contraria del Dios veraz y esto por cuanto el gran problema cartesiano, de índole científica, parece consistir en preguntarse: si las ideas, que están en mi, responden o co-responden a las cosas que están fuera de mi. Dios no podría haber creado un mundo de las ideas no concordante con el mundo de las cosas. De lo contrario sería como un dios maniqueo, creador de mundos divergentes: el de lo ideal y el de lo real, perdiéndose así la suficiente unidad no sólo del acto creador sino del mismo Dios.

Pasando, ahora, al otro aspecto de la cuestión, tenemos que si para establecer la libertad divina, Descartes había usado un procedimiento a priori, como corresponde en metafísica, partiendo de la idea misma de un ser infinito y perfecto, en el caso de la libertad humana, nuestro autor procede inversamente: a posteriori, remitiéndonos al testimonio de la conciencia, de la experiencia que tenemos en nosotros mismos del fenómeno de la libertad.

Así, nos dice textualmente en el párrafo 39 de la Primera parte de los Principios de la Filosofía: "... La libertad de nuestra voluntad se conoce sin pruebas, por la sola experiencia que tenemos de ella".

Por otra parte, nos manifiesta en las Resp. a las Terceras Objeciones (Obj. 12 contra la IV Meditación), respondiendo a Hobbes que le observaba que en las Meditaciones, es supuesta, no probada: "Yo no he supuesto ni adelantado nada en lo tocante a la libertad, sino aquello que sentimos en nosotros mismos todos los días y que es muy conocido por la luz natural". En otros términos, la libertad es un hecho propio de nuestra experiencia íntima, tan evidente como el cogito y que cada cual debe poder experimentar por sí mismo, irreductible a lo racional. Así, será tan inútil combatirlo con argumentos como justificarlo (3). No obstante lo anterior, es necesario exponer algunas dificultades y tratar de situar el problema, en una descripción muy amplia, en el contexto del pensamiento cartesiano.

Si enfocamos la cuestión a nivel de las Meditaciones Metafísicas, veremos que interviene a propósito del juicio, y más específicamente del juicio falso, del error.

Ya en el Discurso del Método y en una carta al P. Mersenne, Descartes había observado que: "es necesario juzgar bien para actuar bien" (Discurso..., 3ª parte); esto es, que nuestra acción es adecuada a nuestro juicio, salvo impedimento exterior; en definitiva, que la libertad humana, como lo había enseñado Tomás de Aquino y la mayor parte de los escolásticos, se reduce a la libertad de juzgar.

Pero el juicio, según nuestro autor, resulta "del concurso de dos causas... de mi entendimiento... conjuntamente con mi voluntad" (Meditación IV). El entendimiento que concibe y la voluntad que afirma o niega. Pero el entendimiento, que es pasivo, no concibe más que un objeto que le es presentado, únicamente la voluntad es activa (4).

Pero, entonces, ¿Cómo es posible concebir la unidad de un sujeto que encierra en sí mismo dos facultades tan radicalmente opuestas? El texto esencial a este respecto parece ser una carta

(3) Max Scheler en un ensayo titulado: "Fenomenología y Metafísica de la libertad", traducido por Editorial Nova de Buenos Aires, ha postulado una posición análoga a la de Descartes, en el sentido de un énfasis de lo voluntario para comprender el fenómeno de la libertad, por vía de ejemplo nos encontramos con las siguientes afirmaciones: "Sólo en medio de nuestra vida volitiva misma comprendemos qué es la libertad, nunca mediante análisis teórico" (pág. 8); y a continuación esta otra, no menos importante: "Si fuéramos seres que contemplaran el mundo únicamente como observadores teóricos, entonces no hubiéramos tomado nunca conciencia ni de la idea de la libertad ni de la coerción" (pág. 10).

(4) Es conveniente anticipar que para Descartes los términos **voluntad** y **libertad** son sinónimos. En las Terceras Obj.-Obj. 12 a la IV Meditación, expresa: "No hay persona que observándose a sí misma no sienta y experimente que la voluntad y la libertad no son más que una y misma cosa, o, mejor, que no hay diferencia entre lo que es voluntario y lo que es libre".

de Descartes enviada a Regius en el mes de mayo de 1641 y por lo tanto contemporánea de las Meditaciones Metafísicas. Allí, Descartes corrige las interpretaciones de Regius; habiendo expresado este último que la volición y la intelección no difieren más que como modos de acción diferentes en vistas de objetos diversos y siendo así los separa según el objeto y no según el sujeto: "Yo prefiero —le señala Descartes— que se les diferencie solamente como la acción y la pasión de una misma substancia" ("Mallem: differunt tantum ut actio et passio ejusdem substantia"), y continúa: "El intelecto es propiamente la pasión del espíritu y la volición su acción" ("Intellectus enim proprie mentis passio, est, et volitio ejus actio").

En seguida, Descartes muestra que las dos facultades están siempre mezcladas. Así mi voluntad aparece siempre acompañada de algún modo de comprensión. "Puesto que es cierto, manifiesta, que no sabríamos querer ninguna cosa que no hayamos percibido, por el mismo medio que la deseamos", y por otro lado dice: "Jamás comprenderemos nada si al mismo tiempo no tenemos alguna volición". (Ver Carta CCXL - A.T. III).

La intelección es, pues, pasión y pasión de mí yo, de mi substancia, de mi espíritu ("passio substantiae" - "mentis passio").

La voluntad es acción; y la voluntad tanto como el entendimiento, lejos de ser modos el uno del otro, son la pasión y la acción de una misma substancia (5).

Pero, ¿quiere decir esto que la voluntad, como acción, puede liberar al yo de toda pasión? o, en otras palabras, ¿el yo puede convertirse en acción pura? En un sentido puede responderse en forma afirmativa, dado que la voluntad en la duda se torna absolutamente independiente. Es claro que ella no se vuelve independiente sino en la medida en que no juzga más, en que suspende el juicio. Y, por lo tanto, la duda, si permite escapar a toda equivocación y por consiguiente a todo error, deja al entendimiento pasivo ante sus propias ideas.

El papel de la libertad (o voluntad) es, cada vez más, enfatizado por Descartes entre 1641 y 1645, y nos encaminamos de esa manera, después de haberse dado un cogito predominantemente intelectual, en la Meditación II especialmente, hacia un

(5) Es notable la diferencia de puntos de vista que sobre el tema sustentan los diversos estudiosos del cartesianismo en nuestros días; en un coloquio habido en la Abadía de Royaumont entre dos grandes especialistas: H. Gouhier y M. Gueroult, ambos coinciden en entender a la voluntad como modo del entendimiento, en consecuencia que, según veíamos recién, el mismo Descartes se pronuncia en forma bastante clara y definitiva al respecto. Desde luego que el problema enfocado desde esa perspectiva no tiene solución. Aquí nosotros seguimos más bien la interpretación ofrecida por F. Alquie, que nos parece más justa y adecuada a los textos y al espíritu del cartesianismo. Remito al lector al importante trabajo del Profesor Juan de Dios Vial: "La Metafísica Cartesiana" que trata esta cuestión en la Tesis XIV y donde viene un extracto del diálogo entre los dos profesores franceses.

cogito eminentemente voluntario. Descartes mismo nos dirá que: "No dejamos de experimentar una libertad en nosotros que es tal... que nos permite rechazar el ser engañados" (Prin. Filosofía, I-6). Y es de esa libertad que está a la base de la duda de donde él obtiene el **yo pienso**.

Si, por último, consideramos, a la fecha de 1649, es decir, un año antes de la muerte de Descartes, el célebre "Tratado de las Pasiones", será más claro todavía, puesto que en el art. 20, el filósofo francés ve en la percepción del alma una **acción** en lugar de una **pasión**, "porque —nos dice— esta percepción del alma depende sobre todo de la voluntad". La voluntad es, pues, indispensable al cogito.

Volviendo, ahora, al texto de la Meditación IV, observamos ahí que es en la voluntad donde reside la "facultad de elegir o libre arbitrio" y se puede apreciar que esta voluntad de elegir es propiamente una facultad de afirmar. Además, Descartes nos la presenta, de acuerdo con la tradición escolástica, como un indivisible y también como un poder de una amplitud sin límites.

¿Qué entiende Descartes, ahí, por esta voluntad o libertad del albedrío? Textualmente indica:

"Pues consiste tan sólo en que podemos hacer una cosa o no hacerla, es decir, afirmar o negar, buscar o evitar una misma cosa; o, mejor dicho, consiste sólo en que, para afirmar o negar, buscar o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de suerte que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior".

Importante determinación en la cual el acto libre se define por la ausencia de coacción. Pero esto no significa que para que se dé tal acto libre sea necesario un estado de equilibrio, de indeterminación, en el que haya una suerte de indiferencia, una ausencia de inclinación en esta especie de balanza de la elección libre. De ninguna manera, y es lo que señala Descartes en el siguiente párrafo de la Meditación IV:

"Pues para ser libre, no es necesario ser indiferente a la elección de uno u otro de los dos contrarios; sino que, cuanto más propendo a uno de ellos, sea porque conozco con evidencia que el bien y la verdad están en él, o porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento, tanto más libremente lo elijo y abrazo; y, ciertamente, la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y fortifican; de suerte que esa indiferencia que siento, cuando ninguna razón me arrastra, por su peso, hacia uno u otro lado, es el grado inferior de la libertad y más denota defecto en el conocimiento que perfección en la voluntad; pues si siempre tuviéramos un conocimiento claro de lo que es verdadero y bueno, nunca sería laboriosa la deliberación acerca del juicio o elección que habríamos de tomar, y por ende, seríamos del todo libres, sin ser nunca indiferentes".

En consecuencia, soy libre o, por lo menos, tengo conciencia de serlo, desde el momento en que actúo en virtud de una inclinación espontánea, excluida toda violencia extraña que pueda enturbiar mi decisión y es por ello que cuando ocurre un acto semejante él se acompaña de un sentimiento de libertad tan elevado, que me siendo dueño de mi mismo. Y a continuación del texto anterior, Descartes pone un ejemplo, en el que muestra la no-indiferencia de la voluntad en el caso de evidencia, o, lo que es lo mismo, de percepción clara y distinta de un hecho, como ocurre con el cogito. Pero es el caso de que también se da la indiferencia de la voluntad en vistas del conocimiento oscuro y confuso y es lo que hace posible la duda.

Entonces, es propio de la voluntad el "orientarse infaliblemente al bien claramente conocido" (Resp. a las 2as. Obj., Axioma 7) y de dar su "asentimiento a la verdad claramente percibida" (Carta a Regius del 24 de mayo de 1640). De esta manera, la tendencia racionalista del sistema cartesiano vuelve a surgir, aún en esta zona donde la voluntad parece predominar.

Tal es como se presenta la doctrina del libre albedrío en la *Meditaciones Metafísicas*.

Ahora, en cuanto a *Los Principios de la Filosofía*, obra publicada en 1644, es decir, tres años más tarde que las *Meditaciones*. ¿Contiene la misma doctrina? Es discutible. Gilson ha sostenido, por su parte, que Descartes por "oportunismo" la ha abandonado y hasta la habría "negado" y que "la crítica de la libertad de indiferencia desaparece en los Principios... y aún se hallaría retractada" (6).

Sin embargo, J. Laporte argumenta en sentido contrario, afirmando que: aunque la fórmula de la Meditación IV respecto de la libertad de indiferencia entendida "como uno de los grados más bajos de la libertad" no es retomada en los mismos términos en los Principios..., ello no significa que la naturaleza de la libertad no sea concebida de la misma manera, argumentando latamente para probarlo y concluyendo, después de un análisis comparativo de textos, que el paralelismo es evidente entre ambas obras, y tanto en una como en la otra, todo tiende a sostener que el libre arbitrio es esencialmente la facultad de decidir por sí mismo, pero que por accidente se acompaña de indiferencia o indeterminación en vista de todo aquello que no es claramente conocido.

En cuanto a la frase peyorativa sobre la indiferencia "como el grado más bajo de la libertad" (Meditación IV) encontraría

(6) Para E. Gilson véase: "La liberté chez Descartes et la theologie", págs. 318-9, 334, etc., y además: "Bulletin de la Société Française de Philosophie", 1914, pág. 208.

Para J. Laporte: "La liberté selon Descartes en Etudes d'histoire de la Philosophie Française au XVIIe siècle", págs. 56 adelante.

equivalentes, según Laporte, en expresiones como aquella que sostiene, en *Los Principios...*, que "la indiferencia es la fuente del error" y el error estimado como un "defecto en el uso de nuestra libertad".

En suma, podemos decir que el fondo de la libertad tanto en el hombre como en Dios, según Descartes, consiste en el poder de causar los propios actos. Poder absoluto en el caso de Dios, a tal punto que en Él la libertad es al mismo tiempo y paradójicamente indiferencia absoluta y absoluta necesidad. En cambio en el hombre, ser finito y dependiente, tal poder es relativo, es más bien un don que le ha sido suministrado a su albedrío y le hace responsable ante el Creador, ante Dios, por eso es que Sartre ha llegado a decir: "Es que Descartes, sabio dogmático y buen cristiano, se deja aplastar por el orden pre-establecido de las verdades eternas y por el sistema eterno de los valores creados por Dios. Si él no inventa su Bien, si no construye la ciencia, el hombre no es libre más que nominalmente. Y la libertad cartesiana alcanza aquí a la libertad cristiana, que es una falsa libertad: el hombre cartesiano, el hombre cristiano son libres para el Mal, no para el Bien, para el Error, no para la Verdad" (7).

Desde luego que la escisión de la libertad en divina y humana hace de esta última una especie de emanación que llega degradada a su destinatario. En Dios *videre et velle* son una misma cosa; en el hombre se separan en dos facultades de valor opuesto. Sólo le resta a éste la libertad de adhesión a la evidencia que clara y distintamente el entendimiento propone a la voluntad. De esta manera, en el dominio humano se recorta un ámbito de relativa autonomía en donde el hombre se da su propia ley, pero esta autonomía no logra asumir un valor absoluto, pues depende de la gracia sobrenatural. La voluntad dirige al entendimiento, más aquélla sólo es en Dios, quien lleva al hombre como de la mano hacia el bien y la felicidad, finalismo implícito en la ética de Descartes. No obstante, hay en el hombre una nostalgia de esta libertad absoluta, visible especialmente en el caso de la duda cartesiana.

Bien, pero ¿qué podemos concluir de todo esto?; en otras palabras, ¿cuál sería la gran lección cartesiana respecto de una cuestión que afecta tan gravemente el destino existencial del hombre y que viene a resultar decisiva para su realización como tal?

Creemos que la experiencia cartesiana de la libertad, tal como la expone en sus escritos, nos está mostrando un camino que debiéramos tener siempre en cuenta, esto es: **que sólo in-**

(7) J. P. Sartre: "La Liberté cartésienne", en "Situations", I, pág. 304.

teriormente somos libres o siervos. De ahí la necesidad de fortalecer nuestra intimidad, nuestra interioridad, lo más nuestro, que es por lo demás la gran enseñanza jesuítica que Descartes debió haber asimilado en sus años de formación juvenil en La Flèche.

Y esta capacidad de autonomía interior, de autodeterminación, que es típicamente cristiana, es lo único que nos puede permitir cierta espontaneidad. El mismo Descartes se lo insinúa a Mesland en una carta fechada en Egmond, el 9 de febrero de 1645, donde le dice: "... y entonces lo libre y espontáneo y voluntario son completamente lo mismo".

Espontaneidad tan diferente a la aparente seguridad de aquellos autómatas con aspecto humano con quienes solemos encontrarnos tan a menudo, y a quienes es siempre posible insuflar ideas y movimientos desde fuera, verdaderas máquinas a las que se les puede programar la conducta a partir de ciertos reflejos condicionados. Y es este el gran peligro que enfrentamos, sobre todo en el mundo actual, en el que fuerzas ideológicas avasallantes se disputan la interioridad de los hombres, a fin de alinearlos maniqueamente en sus respectivas militancias. El mismo Descartes parece referirse a esto en Los Principios de la Filosofía, I-37, cuando sostiene: "La más alta perfección del hombre consiste en actuar libremente o por voluntad, y esto es lo que lo hace digno de elogio o censura. Ahora bien, el que la voluntad se extienda muy ampliamente está también de acuerdo con su naturaleza; y en el hombre existe cierta suma perfección de actuar por su voluntad, es decir, libremente; y así en cierto modo peculiar es el autor de sus acciones y se hace merecedor de elogio por ellas. Pues no se alaba a los autómatas porque realizan exactamente todos los movimientos para los que han sido fabricados, puesto que los hacen de un modo necesario..."