

La inevitabilidad del error según Descartes

RESUMEN

El trabajo expone las modificaciones que se produjo en la posición de Descartes respecto del error a partir de la posición adoptada en la Meditación IV y que lo conducen a estimarlo como inevitable para el hombre debido a su relación con la libertad humana. Para explicarlo se hace una consideración de la indiferencia de la voluntad y se distingue la indiferencia positiva y la negativa. Ambas indiferencias conducen al error, pero por la primera el error surge del enfrentamiento entre la afirmación absoluta de nuestra libertad y la sumisión a valores. El hombre no es un autómatas que, frente a la verdad, la afirma necesariamente. Puede llegar a la verdad, como lo muestra el *Cogito*, pero ésta no es la única instancia que define al hombre ya que hay otra que radica en la voluntad. Ante el bien y la verdad puede negarlos en aras de dar testimonio de su propia libertad y «aunque no queremos engañarnos, nos engañamos, sin embargo, por nuestra voluntad». El mérito humano, si lo hay, deviene precisamente de aceptar libremente la verdad ya que puede negarla. El error aparece entonces no sólo estrechamente asociado con las operaciones del Entendimiento y la Voluntad sino que, desde esta nueva perspectiva, también con la libertad de la que es su manifestación y por ello inevitable.

ABSTRACT

This paper shows Descartes' changes in the way he considered error after his Meditation IV that lead him to think of it as unavoidable for man because of its relation with freedom. To explain this we consider the indifference of will and we distinguish a positive one and a negative one. Both indifference produce errors but the former rises them because of the confrontation of our freedom with the submission to values. Man is not a automaton that facing the truth necessarily affirms it. Man can know the truth, as it is shown by the *Cogito*, but this instance does not define man completely because there is another one in will. Facing good and truth man can deny them in order to show his own freedom and «even we do not want to cheat ourselves, however we do, because our will». If there is any human merit, it comes precisely from freely accepting truth because we can deny it. Error appears not only closely connected to the relation between Understanding and Will but also with freedom that shows through it and because of this is unavoidable.

* Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

Descartes analiza el problema del error a lo largo de la Meditación IV de sus *Meditaciones sobre filosofía primera en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre*, o *Meditaciones Metafísicas*¹. Luego de probar la existencia de Dios, quién garantiza la verdad de nuestras ideas claras y distintas, encuentra que para fundar la ciencia que pretende debe superar un hecho de la experiencia humana como es el error. Para hacerlo, en un primer momento, indaga acerca de la responsabilidad divina concluyendo que el problema debe ubicarse en el plano psicológico-epistemológico y no en el metafísico, con lo que Dios queda librado de culpa alguna². El hombre es un medio entre Dios y la nada y es el único culpable del error ya que su voluntad, la facultad de juzgar, afirma lo que el entendimiento no le ofrece con claridad y distinción, y en consecuencia se equivoca. Esto hace del error algo más que la ausencia de ser, lo convierte en algo positivo, puesto que coloca al no-ser en lugar del ser, y a la falsedad en lugar de la verdad³. Estos logros de la Meditación IV permiten al filósofo afirmar que mediante el cuidado y la atención es posible evitar el juicio acerca de lo que no se tiene suficiente evidencia y por ende el error es evitable. De allí que podamos decir con Hamelin que Descartes ha resuelto el problema por la única vía que tenía para hacerlo, vale decir, acentuando el papel del individuo en el acto de juzgar⁴.

Las ideas claras y distintas derivadas de las percepciones son algo positivo, originadas en lo que es y no en la nada, garantizadas por Dios y por ello no pueden ser causa de ningún error. De manera que mientras la voluntad, al juzgar, se mantenga dentro de los límites de lo que el entendimiento percibe clara y distintamente, no es posible el engaño y el error. Fijando la atención para separar lo claro y distinto de lo que no lo

¹ Las citas de textos cartesianos se indican según la edición de Adam y Tannery (A.T.) y la edición en castellano de E. De Olazo y T. Zwanck *Descartes, Obras escogidas* Ed. Charcas, Buenos Aires, (1980). (O.Z.)

² Cfr. Vallota, A.: «Dios como causa del error en Descartes» en *Filosofía* #5, Mérida, Venezuela, (1993), pp. 42-44.

³ Cfr. Vallota, A.: «La Cuarta Meditación» (Primera Parte) *Revista Venezolana de Filosofía*, #30, Caracas, Venezuela (1994) p.129.

⁴ Cfr. Hamelin, O.: *Le système de Descartes*, Alcan París, (1921), p. 98.

es y absteniéndose de juzgar respecto de esto último, es posible evitar el error. En cambio cuando se transgrede esta actitud cuidadosa y se afirma o niega acerca de lo que no se tiene una adecuada percepción intelectual el hombre yerra. La postura de la Meditación IV se puede sintetizar de la siguiente manera⁵:

1. Toda percepción clara y distinta de p es evidencia adecuada de la verdad de p y esa verdad está garantizada.
2. Se puede saber si la percepción de p es clara y distinta.
3. El peligro del error surge si y sólo si se afirma algo acerca de una p de la que no se tiene evidencia adecuada.
4. Se conocen 1 y 3.
5. Se puede evitar 3 evadiendo afirmar o negar algo de lo que no se tiene evidencia adecuada.
6. Luego, se puede evitar el error.

A todas las dificultades involucradas por la propuesta y que hemos analizado en otros trabajos⁶, se podría agregar una más que no hemos considerado por estimar que va más allá del problema del error. Se trata del criterio de «claridad y distinción» para identificar lo que es verdad de lo que no lo es, que difícilmente es aceptado por muchos estudiosos, incluso los primeros como Leibniz⁷. Pocos admitirían hoy una verdad duradera como la que pretende Descartes, ni siquiera en el ámbito de la ciencia y menos aún que la claridad y distinción fueran los criterios para reconocerla. Este problema, como otros derivados de las tesis cartesianas en general, no es tratado como tal en este trabajo y aceptamos aquí la posibilidad de la eficacia del criterio.

A pesar de la evitabilidad del error que hemos presentado como la conclusión de las *Meditaciones*, la obra y cartas posteriores de Descartes muestran que no dejó de atender al tema, quizás con una preocupación

⁵ Cfr. Wilson, M.: *Descartes*, Routledge & Kegan, Londres, (1978), p. 148.

⁶ Cfr. Vallota, A.: «La Cuarta Meditación» (Primera Parte) en *Revista Venezolana de Filosofía*, #30, Caracas, Venezuela (1994) y (Segunda parte) en *Revista Venezolana de Filosofía*, #31-32, Caracas, Venezuela (1994).

⁷ Cfr. Leibniz, G.: «Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas (Nov. 1684)» en *Escritos filosóficos*, editado por E. De Olazo, Ed. Charcas, Buenos Aires, (1982), p. 271.

derivada de sus propias consideraciones. En efecto, el caso es que la voluntad, una potencia infinita, para no errar debe someterse a una facultad finita, el entendimiento. La voluntad, que nos hace semejantes a Dios, no debe «excederse» frente a lo que le ofrece un entendimiento limitado⁸. A todas luces esto se presenta como un conflicto, o al menos algo extraño, y allí pareciera estar una de las razones de la recurrente atención del filósofo hacia el problema. En este trabajo trataremos de exponer las modificaciones que a lo largo de los años se produjo en la posición del filósofo respecto al error tal como lo entendemos y que a nuestro juicio conducen a estimarlo como inevitable para el hombre.

La indiferencia de la voluntad

En la Meditación IV Descartes nos presenta la indiferencia de la voluntad como aquella situación en la que no se tienen razones para inclinarse por una de varias alternativas o en la que las razones están perfectamente balanceadas⁹. Ante esta indiferencia, que llamamos negativa, la verdad se presenta como un polo atractor que lleva a la voluntad a afirmarla aunque no por eso deja de ser libre. La indiferencia surge en los casos de la ausencia de claridad y distinción en lo que el entendimiento «ofrece» para el juicio.

Pero en las consideraciones posteriores a las *Meditaciones* a las que hemos hecho referencia, Descartes desarrolla otra manera de entender la indiferencia. A pesar de que hay indicios de ellas en las *Meditaciones*, toma cuerpo en forma más acabada en una carta a Mersenne:

Pero acaso por esta palabra indiferencia hay otros que entienden esta facultad positiva que tenemos de determinarnos a uno u otro de dos contrarios, es decir, a perseguir o huir, afirmar o negar una misma cosa. Sobre lo cual tengo que decir que jamás he negado que esta facultad positiva se encontrara en la voluntad; tanto es así que estimo que se encuentra en ella no sólo siempre que se determina hacia un lado más bien que hacia otro, sino también que se encuentra mezclada en todas sus demás acciones, de manera que *no se determina jamás si no la pone en práctica*;

⁸ Cfr. Vallota, A.: «La Cuarta Meditación» (Segunda parte) en *Revista Venezolana de Filosofía*, #31-33, Caracas, Venezuela (1994) pp.127-129.

⁹ Cfr. Vallota, A.: «La Cuarta Meditación» (Segunda parte) en *Revista Venezolana de Filosofía*, #31-33, Caracas, Venezuela (1994) pp.138-141.

*incluso aún cuando una razón muy evidente nos lleva a una cosa, aunque moralmente hablando sea difícil que podamos hacer lo contrario, hablando, sin embargo, absolutamente lo podemos, pues siempre somos libres de no seguir a un bien que nos es claramente conocido o de admitir una verdad evidente sólo con tal que pensemos que es un bien testimoniar de ese modo la libertad de nuestro libre albedrío*¹⁰,

que se reafirma en los *Principios* y en especial en las cartas a Mesland:

*...de manera que cuando alguna razón completamente evidente nos mueve en una dirección, aún moralmente hablando, apenas podemos orientarnos en la dirección opuesta, sin embargo en sentido absoluto podemos. Porque siempre está abierto para nosotros refrenarnos de perseguir algún bien claramente reconocido, o de aceptar alguna perspicua verdad, si pensamos que es una buena cosa que la libertad de nuestra voluntad se disponga así*¹¹.

La Meditación IV permite pensar que entre la percepción de la verdad y su afirmación por parte de la voluntad no hay «distancia» alguna, que es la posición que luego han de sostener Spinoza y también Leibniz. Pero en la Cartas a Mersenne y Mesland se muestra otra cosa. Entre la percepción de lo claro y distinto y su afirmación como verdad se presenta un «hiato» donde ahora Descartes ubica a la acción de la voluntad. Esta se siente irresistiblemente atraída por la verdad y cuando no hay claridad ni distinción asume una indiferencia negativa que consiste en la ausencia de disposición para actuar. Pero hay también otra indiferencia, una positiva, que Descartes distingue como la capacidad de optar siempre por cualquiera de dos contrarios. Es la voluntad como el poder absoluto de decisión sin ninguna cortapisa, es el momento anterior a la elección, cuando se puede resistir a proseguir el bien y la verdad y en el que la resistencia tiene una sola justificación, nada más ni nada menos que la de dar testimonio de la «libertad de nuestro libre arbitrio». Claro es que esta anterioridad no debe entenderse como temporal. En este sentido Descartes tiene una posición más afín con el jesuita Jesús de Molina, que la entiende como una anterioridad de naturaleza, que con la de Occam para quién la voluntad

¹⁰ Descartes, R.: *Carta a Mersenne del 27/5/1641*, A.T., III, p. 379; O.Z., pp. 386-7. (El subrayado es mío).

¹¹ Descartes, R.: *Carta a Mesland del 9/2/1645*, A.T., IV, p. 173; O.Z., pp. 428. (El subrayado es mío).

es libre sólo antes (entendiendo un antes cronológico) de sus determinación o para Hobbes que identifica a la voluntad con la pasión dominante luego de la deliberación y cuando queda determinada¹².

Esta nueva manera de considerar positivamente a la indiferencia no es el grado más bajo de la libertad, como califica al caso de la indiferencia negativa, sino que es precisamente la que da mejor testimonio de ella, y así se destaca en los *Principios*

*La más alta perfección del hombre consiste en actuar libremente o por la voluntad, y esto es lo que lo hace digno de elogio o censura... se nos debe estimar más por alcanzar la verdad, cuando la alcanzamos, pues lo hacemos voluntariamente, que si no pudiéramos dejar de alcanzarla*¹³.

El hombre no es un autómatas que, frente a la verdad, la afirma necesariamente. Puede llegar a la verdad, como lo muestra el *cogito*, pero ésta no es la instancia que define al hombre ya que hay otra más definitiva que radica en la voluntad. Ante el bien y la verdad tiene un momento en que puede negarlos en aras de dar testimonio de su propia libertad y «aunque no queremos engañarnos, nos engañamos, sin embargo, por nuestra voluntad»¹⁴. El mérito humano, si lo hay, deviene justamente de aceptar libremente la verdad, precisamente porque puede negarla. Hay un progresivo enriquecimiento de la concepción cartesiana de lo que es el hombre. Partiendo de un yo reducido al *cogitare*, que le hace patente su existencia, la consideración de la voluntad y de las pasiones lleva a nuestro autor a concebirlo como un ser que, con tal de afirmar su libertad puede voluntariamente, si se quiere debe, negar la verdad y el bien.

Esta posición es típica de Descartes y no será compartida por Locke, ni Spinoza ni Leibniz, así como tampoco es la de Platón¹⁵ ni la de Aristóteles¹⁶ que caracterizan esta conducta como «voluntad débil». Tampoco los estoicos, de renovada influencia en la época cartesiana a través de Cicerón, coinciden con nuestro autor ya que, según Zenon, es la debilidad de nuestro «logos» lo que trae como consecuencia que actuemos según

¹² Cfr. Hobbes, T.: *Leviatán*, Cap. VI, Ed. Nacional, Madrid (1980), pp. 165-166.

¹³ Descartes, R.: *Principios*, I, 37, A.T., VIII, p.19; O.Z., p. 327.

¹⁴ Descartes, R.: *Principios*, I, 42, A.T., VIII, p.20; O.Z., p. 329.

¹⁵ *Protágoras*, 352-356c.

¹⁶ *Ética nicomaquea*, 1152a.

nuestros deseos usurpando el natural papel controlador del logos. En cambio se aproxima a lo que establece en nuestros días Frankfurt como el rasgo que caracteriza a un ser como persona que ubica en la estructura de la voluntad y no en la racionalidad. Más específicamente la identifica con la capacidad de tener «deseos de segundo orden», es decir, querer tener otros deseos que los que tiene, ser diferente, o querer tener un cierto deseo, hacer propio un deseo que no tiene¹⁷. Los seres humanos, tal como lo señaló Hobbes, no son los únicos seres vivos en tener deseos de «primer orden», es decir, querer ciertas cosas y hacer «calculadas» elecciones para alcanzar sus objetivos. Pero a juicio de Frankfurt ser persona requiere tener «deseos de segundo orden» y esto es lo que Descartes nos dice ya que, frente a la atracción que ejerce afirmar la verdad «cuando una razón muy evidente nos lleva» a ello y *deseamos* hacerlo, podemos *querer desear* postergarla en beneficio de afirmar nuestra libertad para lo que es menester que «nuestra voluntad se disponga así». Sólo ante este deseo de querer afirmar su libertad negando la verdad, aunque se sienta inexorablemente inclinado a ella, el hombre deviene plenamente hombre.

De esta forma ambas indiferencias, la de igualdad de razones o de ignorancia, y la positiva, conducen al error, pero ésta última da origen a un conflicto ya que

La mayor libertad consiste o en una mayor facilidad de determinarse o en un su mayor de *aquel poder positivo que tenemos de seguir las cosas peores aunque veamos las mejores*¹⁸.

¹⁷ Frankfurt, H.: «Freedom of the Will and the Concept of a Person» en Warson, G. (Ed.): *Free Will*, Oxford University Press, New York, (1992), p. 86. A los seres que sólo tiene deseos de primer orden, comunes a hombres y animales, Frankfurt los llama «*wanton*» para distinguirlos de las persona. A su juicio muchos hombres son simples *wantons*, aunque sea capaz de reflexionar acerca de sus deseos y poder adoptar un curso de acción u otro. Dicho de otro modo un *wanton* actúa movido por un deseo, una persona también actúa por un deseo pero que quiere tener o que no quiere tener.

¹⁸ Descartes, R.: *Carta a Mesland del 9/2/1645*, A.T., IV, p. 174; O.Z., pp. 429. (El subrayado es mío). Sin considerar la oposición, que está fuera del objetivo de este trabajo, cabe señalar que Platón hace decir a Sócrates en el *Protagoras* 358d: «No está en la naturaleza humana hacer lo que uno cree malo en lugar de hacer lo bueno».

En este caso, el error surge del enfrentamiento entre nuestro poder de afirmar absolutamente nuestra libertad y la sumisión a los valores. Es Adán violando la prohibición divina, o la afirmación del propio ser frente al Ser, que «es la verdad y la vida». Es «divinizar» al hombre al hacerlo dueño supremo de una voluntad infinita, «autor de sus acciones», que se expresa en su posibilidad de negar a la verdad, como también puede hacerlo el Genio Maligno o el Dios engañador. Pero ese hombre al que hace sublime no es el hombre «maestro de la verdad» sino el hombre del error, del vértigo de las pasiones, el desconocido para sí mismo, pero libre, dueño y señor de sus actos y dueño y señor de la naturaleza.

El error y la libertad

El error aparece entonces no sólo estrechamente asociado con las operaciones del Entendimiento y la Voluntad sino que, desde esta nueva perspectiva, también con la libertad de la que es su manifestación. Este nuevo punto de vista respecto del error acarrea una tensión en la propuesta cartesiana frente a la que distintos intérpretes han adoptado diferentes posiciones.

Kenny, por ejemplo, atiende principalmente a la consistencia en Descartes. En este afán clasifica a la libertad en dos tipos: una, en términos de poder por la que considera que se es libre de hacer algo si uno puede no hacerlo y la llama *libertad de indiferencia*. La otra la define en términos de deseos, por la que se es libre de hacer algo si y sólo si se hace porque se quiere hacerlo y es la *libertad de espontaneidad*¹⁹. Sin duda que el problema que nos ocupa se refiere a la libertad de indiferencia.

Hemos visto que Descartes usa el nombre de libertad de indiferencia con dos significaciones. Por un lado hay una indiferencia referida al poder actuar en uno u otro sentido frente a dos alternativas. Por otro está la indiferencia derivada de enfrentarse a dos alternativas cuyas razones están igualmente balanceadas, a la que califica como el grado más bajo de libertad. La pregunta que está en el aire es si hay libertad para actuar en uno u otro sentido cuando frente a dos alternativas las razones apoyan definitivamente a una de ellas.

¹⁹ Cfr. Kenny, A.: «Descartes on the Will» en Butler, R. J. (Ed) *Cartesian Studies*, Blackwell, Oxford, (1972) pp. 1 y ss

A este caso Kenny lo llama *libertad perversa* y la explica de dos maneras. Una de ellas es la falta de atención que lleva al hombre a actuar en una dirección distinta a la que señala su percepción clara y distinta. Este es el motivo que Descartes trata como central a lo largo de todas las *Meditaciones* y sus *Respuestas a las objeciones* que le hicieran sus primeros lectores. Pero, como hemos señalado, en la carta a Mesland de 1645 introduce una novedad cuando sostiene que siempre existe la posibilidad de no afirmar una verdad aunque se la perciba claramente y con atención. Para entender esta alternativa, Kenny tiene una segunda explicación. Según ésta, en el proceso de afirmación hay dos instancias, una antes del acto de afirmar y otra el acto mismo, adoptando una posición afín a la de Occam. Frente a una idea clara y distinta se tiene libertad de espontaneidad y libertad perversa en el momento anterior al acto de afirmación, pero no en el acto mismo. En cambio cuando las ideas son confusas se tienen ambas libertades también en el momento de afirmar. La libertad de indiferencia se presenta frente a ideas con razones balanceadas, pero en este caso falta la libertad de espontaneidad.

Este juego de libertades hace imposible establecer una gradación de libertades como la que propone Descartes en la que la libertad de indiferencia ocuparía el nivel más bajo. Por ello, para Kenny, la teoría de la libertad que muestra Descartes en su obra es incoherente y no se puede hablar que haya en ella una evolución desde la propuesta de las *Meditaciones* hasta la carta a Mesland.

Esta posición no es compartida por Alquié, para quién hay una verdadera evolución que culmina en la segunda carta a Mesland²⁰. Alquié señala que el argumento de la falta de atención como causa de negar la evidencia cuando se está en su presencia se presenta en todos los textos anteriores a 1645 en los que no juega ningún papel la responsabilidad de quien atiende, es decir, su libertad. Las *Meditaciones* son la elección del hombre por conocer. Pero, ¿cuál es la fuente primera de esa elección cuando todavía no se conoce? La respuesta la encuentra Alquié en la relación entre la voluntad y el entendimiento. La libertad consiste preci-

²⁰ Cfr. Alquié, F.: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, París, (1950), pp. 280 y ss.

samente en volcarse, con plena conciencia, a la verdad y el bien. Pero al considerar al Ser como incognoscible, siendo principio de lo que se conoce, hace que Descartes pierda la esperanza de que el pensamiento pueda ser capaz de reunir en una síntesis coherente todas las contradicciones que descubre, entre ellas la ambigüedad que encierra todo pensamiento de la libertad, por lo que la voluntad se afirmaría en el error inevitable.

Gabaude acentúa aún más el rol de la libertad en la filosofía cartesiana, lo que lleva a considerar el proyecto cartesiano como un intento principalmente ético²¹. En su consideración, Gabaude, en una posición que continúa la de Bastide, distingue entre libre albedrío, libertad y voluntad, que en muchos pasajes cartesianos parecen superponerse en su significado. Para el intérprete el libre albedrío sería la ausencia de constricción y el poder positivo de determinarse, considerado en un plano metafísico. Su traducción en un plano psicológico y gnoseológico sería la voluntad, mientras que la libertad sería el ejercicio de ese mismo poder, su actualización, en relación con el entendimiento. Por ello se puede considerar al libre albedrío como un poder dado, pero la libertad es obra del hombre y la voluntad es el instrumento. En consecuencia no puede haber libertad sin la voluntad de ser libre, como tampoco puede haber voluntad de serlo sin un ejercicio mínimo de la libertad, con lo que el poder se hace inseparable de su ejercicio y prácticamente se asimilan.

Gabaude, al igual que Alquié, también encuentra una evolución en el pensamiento cartesiano que transita desde una posición cuasi-tomista, en la que el juicio es un acto del entendimiento y la voluntad una de sus facultades, hasta una en la que la voluntad es la facultad del espíritu que juzga y elige y pone al entendimiento en actividad. El error es el resultado de la deficiente relación entre las dos facultades del alma, voluntad y entendimiento, como consecuencia de sus diferentes características y funciones en el plano epistemológico. Esta dificultad en el vínculo entre ambas facultades es la que también da cuenta de la gradación en la actualización del poder positivo de determinarse en una gradación entre dos extremos: la indiferencia en el grado más bajo y la evidencia el más alto.

²¹ Gabaude, J.-M.: *La liberté et raison: La liberté cartésienne et sa refraction chez Spinoza et Leibniz*, APU, Toulouse, (1970), T. I., Cap. Liminaire, pp.25 y ss.

En la interpretación de Gueroult, el error tiene una razón general o metafísica, que es la nada, y una causa cercana, psicológica, que es el libre arbitrio²². Sin embargo destaca que en Descartes la libertad y la nada no se identifican, como lo hará Fichte, sino que la libertad es lo más real del hombre en tanto imagen de la infinitud divina. En su manera de ver el problema, la capacidad absoluta de elegir, que caracteriza a la voluntad²³, sólo interviene en el acto de juzgar como un fundamento, como una forma. La posibilidad metafísica de negar lo que se presenta claro y distinto, esa forma receptiva, subsiste siempre no importa la materia que se considere. Pero esa subsistencia no se traduce en indiferencia psicológica cuando se consideran las razones para elegir.

Para Gueroult lo que ha dado lugar a que se hable de grados de libertad y de una evolución en el pensamiento cartesiano es la consideración de la indiferencia y la proporción inversa que se insinúa al darse una mínima indiferencia acompañando a un máximo de libertad en los juicios verdaderos. Pero estima que no es así, pues para Descartes hay una indiferencia que se debe a la debilidad de nuestro entendimiento y otra debida al poder positivo que constituye la esencia de la libertad. Es esta última la que siempre existe como posibilidad y aquella la que la atención puede corregir. Esa indiferencia que siempre existe no se suprime afirmando lo que el entendimiento presenta como claro y distinto, sino que precisamente se manifiesta en ello. Para Gueroult no hay una evolución entre las *Meditaciones* y la obra posterior, sino que se trata de un doble aspecto de la libertad, como espontaneidad en un caso y como indiferencia en el otro.

Consideraciones finales

A excepción de Kenny, y otros intérpretes anglosajones, los comentaristas consideran que hay una evolución en la propuesta cartesiana referida a la libertad, que traduce una mayor preocupación por el sujeto

²² Cfr. Gueroult, M.: *Descartes selon l'ordre de raisons*, Aubier-Montagne, París, (1968), pp. 286 y ss.

²³ Cfr. Vallota, A.: «La Cuarta Meditación» (Segunda parte) en *Revista Venezolana de Filosofía*, #31-33, Caracas, Venezuela (1994) pp. 127-129.

pleno que se esboza en la Meditación VI, reduciendo el peso del aspecto puramente epistemológico. Sin duda que el entendimiento no puede sino ocupar el centro de la atención de las *Meditaciones*, dado que el objetivo primero de Descartes es superar el escepticismo y fundar una ciencia. Pero de ninguna manera cabe interpretar que Descartes hace del hombre una «máquina pensante», análoga a como Hobbes lo entiende como «máquina deseante»²⁴. En la concepción cartesiana el ser del hombre, a pesar de la frecuente opinión, no se agota en el pensar, ni el pensar es la total medida del hombre. Al respecto basta citar la respuesta que da Descartes a la objeción que le hace Hobbes, para quién la calificación del yo como «espíritu, alma, intelecto o razón» conduce a su identificación con la facultad de pensar²⁵.

Donde he dicho 'es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón, etc' no he entendido por estos nombres las solas facultades, sino las cosas dotadas de las facultades de pensar....Y no digo que la intelección y la cosa que entiende sean la misma cosa, ni siquiera la cosa que entiende y el entendimiento...²⁶

En ningún momento y a pesar de las dificultades, Descartes abandona su convicción de la infinitud de la voluntad en tanto que absoluta capacidad de elegir y de libertad. Ante la posibilidad de una preordenación divina que la anule, como será la dificultad del planteo leibniziano, Descartes dice que si bien sabemos clara y distintamente que Dios existe, y que todo lo conoce y todo lo preordenó, no comprendemos cómo pudo hacer al hombre libre, pero

...somos tan concientes de la libertad y de la indiferencia que existen en nosotros, que nada hay que comprendamos con más evidencia y perfección. Sería, por consiguiente absurdo, por no comprender una cosa, que por su naturaleza sabemos que nos debe resultar incomprensible Dios y sus designios, dudar de otra que comprendemos íntimamente y experimentamos en nosotros mismos²⁷.

Al colocar el centro de la libertad en la voluntad infinita y en el querer lo que se quiere querer se aparta de Hobbes y de quienes relacionan

²⁴ Cfr. Hobbes, T.: *Leviatán*, Cap. XI, Ed. Nacional, Madrid (1980), pp. 199-200.

²⁵ Cfr. *Terceras objeciones*, p.400.

²⁶ *Respuesta a las terceras objeciones*, p. 401.

²⁷ *Principios*, I, 41, A.T., VIII, p.20; O.Z., p. 329.

la libertad con la acción y la identifican con la ausencia de impedimento²⁸. Para el hombre natural hobbesiano la libertad no es un problema, sino que resuelve un problema, pues ser libre es no tener impedimento a la acción a la que lo conduce su pasión dominante, la voluntad y le permite el ejercicio pleno de su poder. También Descartes se aparta de Santo Tomás pues para éste «todo movimiento tanto de la voluntad como de la naturaleza proceden de Dios como Primer Motor»²⁹. En cambio para nuestro filósofo es la voluntad lo que nos hace semejantes a Dios al ser la capacidad absoluta de elegir y esto incluye negar la verdad. Este convencimiento, que parece incommovible, le surge de una experiencia interior por la que siente que es un ser libre y que la voluntad y la libertad son una y la misma cosa y que reitera una y otra vez

La libertad de arbitrio se conoce por sí misma. Que hay libertad en nuestra voluntad, y que podemos asentir según nuestro arbitrio a muchas cosas es tan manifiesto que debe contarse entre las nociones primeras y más comunes innatas en nosotros³⁰.

Esto implica reivindicar la libertad sabiéndose criatura, inmerso en un mundo creado por un Dios que incluye a las esencias. En este marco sólo quedan dos opciones: apoyarse en el Dios veraz y convertir al hombre en una autómatas que no yerra, o postular un ser libre que se equivoca. Descartes opta por esta última «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» y sí a los hombres cuando alcanzan la verdad porque lo hacen voluntariamente»³¹.

En las *Meditaciones* se destaca el aspecto de cómo evitar el error, siendo claro el hecho de que efectivamente erramos para sentar las bases de una ciencia definitiva. Pero más allá de este objetivo y fuera de este ámbito, la inevitabilidad del error humano se presenta con toda su fuerza.

²⁸ Cfr. Hobbes, T.: *Leviatán*, Cap. XIV, Ed. Nacional, Madrid (1980), p. 228.

²⁹ Aquino, T.: *Summa Theologica*, 1ª Parte de la 2ª Parte, qu. vi (De lo voluntario e involuntario).

³⁰ Descartes, R.: *Principios*, I, 39, A.T., VIII, p.19; O.Z., p. 328.

³¹ Descartes, R.: *Principios*, I, 37, A.T., VIII, pp.18-19; O.Z., p. 327. (El subrayado es mío).

La aspiración infinita de la voluntad por ser, según lo entendemos, no es una aspiración a una unidad con Dios, ser como Dios, sino más bien la aspiración a un ser propio del hombre. Si bien el hombre dependería de Dios, esta dependencia, si la hay, se daría en un plano diferente al de la libertad, que se intuye como absoluta en el interior de cada uno. Por eso el hombre puede ser considerado una sustancia por Descartes, a pesar de por su origen es una «sustancia creada» y finita. En consecuencia es inútil intentar imitar a Dios ya que El es la suprema unidad entre voluntad y entendimiento, un infinito sin deseo, ni se puede aspirar a tener un saber como el de Dios. En el hombre la voluntad infinita no deja de formar parte de un ser finito y la infinita aspiración de ser se enfrenta a su limitación por lo que el infinito poder de elección que lo hace absolutamente libre sólo puede conducirlo al error. En efecto, el hombre, fatalmente ligado a la creación, no cesa de afirmar su ser libre y el único camino que se le abre para hacerlo es, por paradójico que parezca, negar la verdad y el bien. Más aún, es por esto mismo que el hombre se hace meritorio, y es un mérito en tanto hombre y no como imitación de Dios, cuando frente a la posibilidad de negar la verdad, no lo hace.

Es por esa libertad que, pese a estar inmerso en un mundo creado, puede llegar a ser una causa independiente. Dios no participa del error pero por no hacerlo, el error deviene el producto de la afirmación del ser libre del hombre independiente de Dios. Claro que esa libertad, que sólo puede manifestarse en una persecución de la nada y del error, es el carácter trágico que subyace al pensamiento cartesiano y que, en buena medida, se ha transportado hasta nuestros días traducido en el «miedo a la libertad». Un modo de huir de los conflictos que la afirmación de la libertad acarrea, al hacernos falibles, es negar la libertad ya que el autómatas es el que no se equivoca. Consistente con la inmanencia que el *cogito* revela, el hombre es también libre para determinar desde sí todas sus elecciones, pero al precio de hacerse absolutamente responsable. Quizás por ello la propuesta de su última moral es³²

³² Vallota, A. D.: *Las éticas cartesianas*, Principia, Barquisimeto, Venezuela. En prensa.

Pues en cuanto a los bienes del cuerpo y de la fortuna, no dependen en absoluto de nosotros y todos los del alma se dividen en dos clases, a saber, unos conocer y otros querer lo que es bueno, pero el conocimiento está a menudo más allá de nuestras fuerzas; por esto sólo nos queda nuestra voluntad de la que podemos disponer absolutamente. Y no veo que sea posible disponer de ella mejor que teniendo siempre una firme y constante resolución de hacer exactamente todas las cosas que uno juzgue las mejores y emplear todas las fuerzas del espíritu en conocerlas bien. Sólo en esto consisten las virtudes; sólo esto merece, hablando con propiedad, alabanza y gloria; por último, sólo de esto deriva el mayor y más sólido contento de la vida. Por lo cual estimo que en esto consiste el soberano bien³³.

El trágico conflicto al que nos hemos referido entre el pensar y el ser ya se anuncia en el *cogito*. El pensar nos revela un existente, el que piensa, pero esa existencia así revelada no necesariamente se reduce a aquello que la puso en evidencia, el pensar. Lo más profundo del ser del hombre se manifiesta en su libertad cuando, ante la automática aceptación del ser de lo creado y su consecuencia, afirmar la verdad a la que podemos acceder mediante el pensar, tiene la absoluta posibilidad de negarla. El hombre no actúa siempre *sub specie bonis* sino que *elige* hacerlo y para esta elección está sólo, con la soledad del *cogito*, pues en ella le va su cualidad de hombre.

Nuestro tiempo, hijo de este conflicto, ha tratado de superarlo mediante dos maneras principales: por un lado, en especial luego de la «muerte de Dios», sucesivas entronizaciones de absolutos que resuelvan la incompatibilidad entre un yo infinitamente libre y su pensar necesariamente limitado, automatizándolo en la ciega obediencia a un poder al que se somete. Como dice desengañado Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*, «No hay para el hombre, en cuanto se siente libre, preocupación más constante, más dolorosa, que la de hallar alguien a quien adorar»; o por otro han tratado de optar por uno de los dos extremos, intentar el pensar descarnado o responder a la voluntad y a los deseos «de primer orden», pretendiendo eliminar el conflicto. Pero, si atendemos a Descartes, este conflicto es exclusivamente humano por lo que no puede resolverse en

³³ Descartes, R.: *Carta a Cristina de Suecia del 20/11/1647*, A.T., V, pp. 82-83, OZ pp. 471-472.

algo que lo trascienda ni tampoco puede disolverse optando por uno de sus extremos, a menos que nos resignemos a dejar de ser hombres plenos. Más aún, podríamos decir que Descartes concibe como el rasgo distintivo del hombre ser una entidad para el que la libertad de su voluntad es un problema. La solución ha de encontrarse en el ámbito de lo humano que no tiene otra vía que interrogarse por lo que el hombre pueda hacer con sus pensamientos al par que afirma su libertad y su voluntad de ser. Esta solución parece darse en una compleja, dinámica y difícil armonía ya que por un lado no podemos dejar de buscar la verdad, por la seguridad y descanso que su afirmación brinda a nuestra existencia, pero por otro sólo nos hacemos hombres cuando aceptamos la posibilidad de que, una vez hallada, la neguemos.