

## LIBERTAD E INDIFERENCIA

Jean Paul Margot

«*Ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*»

R. Descartes

La doctrina de la creación de las verdades eternas abre una brecha en la unidad y la autosuficiencia del saber modelado según las matemáticas. Al estar también sujetas las verdades matemáticas al acto creador de un *Deus omnipotens*, la tesis cartesiana de las verdades eternas interviene como el descubrimiento de otra fundación del saber: «Descartes descubre una dimensión del Ser que las *Regulae* y sus trabajos científicos parecen haber ignorado, y que se revela, en su sublime profundidad, en la carta en la cual, el 15 de abril de 1630, Descartes le informa a Mersenne de la creación de las verdades eternas. Con esto termina toda suficiencia del objeto (c'en est alors fini de toute suffisance de l'objet), y el Mundo desplegado en un plano, en el cual se confundían objetos físicos y objetos matemáticos, aparece de pronto en el trasfondo ontológico que supone»<sup>1</sup>. Por cierto, al depositar las verdades eternas en nuestras almas, Dios se hace conocer, pero «no podemos comprender la grandeza de Dios, aunque la conozcamos... su potencia es incomprendible; y generalmente podemos asegurar que Dios puede hacer todo lo que podemos comprender, pero no que no puede hacer lo que no podemos comprender; ...»<sup>2</sup>. La consecuencia es fundamental: la

1. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, págs. 82-83. F. Alquié insiste en la «desrealización del mundo que opera en él la aparición de la dimensión metafísica», *ibid.*, p. 92; véase también, *Philosophie du surréalisme*, Paris, Flammarion, 1977, págs. 76-77.

2. A Mersenne, *15 de abril de 1630*, A.T, I, 145, 21.22 - 146,4.8, y «Dios es una causa cuya potencia supera los límites del entendimiento humano», a Mersenne, 6

evidencia sólo lo es en la medida en que conozcamos la incomprendibilidad de Dios<sup>3</sup>.

Si la libertad divina se convirtió, desde 1630, en el tema principal de la metafísica cartesiana, ya no es su único objeto a partir de 1637, cuando el *Cogito* es formulado explícitamente. El problema decisivo de la metafísica se transforma entonces en el de las relaciones entre la libertad divina y la libertad humana. Parece, no obstante, que la tesis de la creación de las verdades eternas vuelva insoluble el problema. En efecto, ¿cómo hablar de libertad humana si todo lo que pertenece a nuestro mundo depende de Dios? ¿Se puede hablar de libertad humana, si Dios ha preordenado todas las cosas?<sup>4</sup> ¿Se puede hablar de actos libres si «todas las razones que prueban la existencia de Dios, y que es la causa primera e inmutable de todos los efectos que no dependen del libre albedrío de los hombres prueban, creo yo, de la misma manera, que es también la causa de todos los que de él dependen»<sup>5</sup>? Consciente de las enormes dificultades que presenta el intento de conciliar la libertad humana y la preordenación divina, Descartes prefiere observar que «...nuestro pensamiento es finito, y que la omnipotencia de Dios, en virtud de la cual no sólo ha conocido desde toda la eternidad lo que es o lo que puede ser, sino que también lo ha querido, es infinita. En razón de ello, *poseemos bastante inteligencia* para conocer clara y distintamente que tal poder es propio de Dios, pero *no tenemos suficiente capacidad* para comprender de modo tal su *extensión* que pudiésemos saber cómo esta omnipotencia permite que las acciones de los hombres sean *enteramen-*

*de mayo de 1630*, A.T, I, 150, 18-19; «...attendentisque ad immensam et incomprehensibilem potentiam quae in ejus (scil. Deus) ideas continetur», *Primae Responsiones*, A.T, VII, 110, 26-27. Todas las citas de Descartes se refieren a la edición: *Oeuvres de Descartes* publicadas por C. Adam y P. Tannery (12 vol., Paris, 1897-1909), nueva edición, 13 vol., Paris, Vrin, 1974-1983. Señalamos el número del tomo (en caracteres romanos), seguido del número de la página y de la primera y la última línea (en caracteres arábigos).

3. «...Dios sólo se vuelve conocible, por evidencia propiamente metafísica, y como fundamento radical, con la condición expresa de que reconozcamos su incomprendibilidad», J. L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, págs. 313-314. Véase también R. Bouchard, «Descartes et l'ontologie de l'inexplicable», *Carrefour*, Ottawa, noviembre 1983, págs. 22-39.

4. *Principes*, I, art. 40: «Sabemos que Dios ha preordenado todas las cosas».

5. *A Elizabeth, 6 de octubre de 1645*, A.T, IV, 313, 22 - 314, 4.

te libres e indeterminadas;...»<sup>6</sup>. De hecho, se trata de una concesión de poca consecuencia puesto que, para definir nuestra libertad, Descartes remite siempre al testimonio de nuestra conciencia; nuestra propia experiencia basta para sabernos libres: «Con respecto a la libertad, nada he supuesto o avanzado que no experimentamos (nous ressentons) a diario en nosotros mismos, y que no sea muy conocido por la luz natural...»<sup>7</sup>.

Según E. Gilson, Descartes no tendría doctrina propia de la libertad. Primero hostil a la libertad de indiferencia de los Molinistas, para quienes la indiferencia es esencial a la libertad, Descartes partidario de los tomistas, se uniría más tarde a los Molinistas en los *Principios* y en las *cartas a Mesland*: «En las *Meditaciones*, Descartes combatía la libertad de indiferencia; se oponía por tanto a Molina. En los *Principios*, al contrario, dice: «Estamos seguros de la libertad y de la indiferencia que existen en nosotros». A sus ojos, entonces, la indiferencia constituye ya sea la libertad, ya sea un elemento indispensable de ella. Por tanto, Descartes es ahora un partidario de Molina»<sup>8</sup>. Los motivos que dan cuenta de esta «especie de eclecticismo teológico»<sup>9</sup> son sencillos: se trataría de

6. *Principes*, I, art. 41. J. Laporte, en cuanto a él, afirma en su artículo «La liberté selon Descartes» que hay en Descartes una teología natural, o una metafísica, a la cual pertenecen sin contradicción todos los asuntos de la Providencia, del «concurso» y las que se derivan en lo relativo al libre albedrío del hombre» en, *Etudes d'histoire la philosophie française au XVIIème siècle*, Paris, Vrin, 1951, págs. 74 y sigs.: el artículo fue publicado por primera vez, en enero de 1937, en la *Revue de métaphysique et de morale*.

7. *Réponses aux troisièmes objections* (12), A.T, IX-I, 148. Véase también *Principes*, I, art. 39: «La libertad de nuestra voluntad se conoce sin prueba, por la mera experiencia que de ella tenemos»; *ibid.*, art. 41: «Asimismo estamos de tal modo seguros de la libertad y de la indiferencia que en nosotros existe, que nada hay que conozcamos más claramente; así pues la omnipotencia de Dios no nos debe impedir creer en nuestra libertad»; a *Elizabeth*, 3 de noviembre de 1645, A. T, IV, 333, 3-7: «La independencia que experimentamos y sentimos en nosotros, y que basta para hacer loables o censurables nuestras acciones, no es incompatible con una dependencia que es de otra naturaleza, según la cual todas las cosas están sujetas a Dios».

8. *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913), Paris, Vrin-reprise, 1982, págs. 318-319. El lector podrá igualmente consultar «La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie» en el *Bulletin de la société française de philosophie*, sesión del 19 de marzo de 1914, págs. 207-258.

9. *Ibid.*, p. 432.

oportunismo con el fin de asegurar la enseñanza de la filosofía cartesiana en los colegios de jesuitas y evitar tomar partido en la querrela jansenista<sup>10</sup>. Sin desconocer que haya una evolución en el pensamiento de Descartes sobre la libertad, F. Alquí rehúsa creer que ésta sea un tejido de préstamos y el fruto de las circunstancias. Ciertamente, la teoría cartesiana de la libertad está impregnada de teología, pero «no es necesario buscar aquí, con M. Gilson, las fuentes del cartesianismo en Gibieuf o en Molina: la mera fidelidad al hombre explica bastante la necesaria contradicción de la concepción cartesiana...»<sup>11</sup>. Descartes escribe en la *Cuarta meditación*: «...esta indiferencia que siento, cuando no soy llevado hacia un lado más bien que hacia otro por el peso de alguna razón, es el grado más bajo de la libertad, y más bien manifiesta un defecto en el conocimiento que una perfección en la voluntad; pues si yo conociera siempre claramente lo que es verdadero y lo que es bueno, jamás me tomaría el trabajo de deliberar acerca de qué juicio debería formar y qué elección hacer; y, de ese modo yo sería enteramente libre, sin ser jamás indiferente»<sup>12</sup>. La indiferencia aparece aquí como el fruto de la ignorancia de lo que es verdadero y bueno. En efecto, en la medida en que el hombre conoce lo verdadero y lo bueno, no podría ser, a diferencia de Dios, indiferente. Es lo que continúa afirmando Descartes en las *Sextas respuestas*: «...la indiferencia no pertenece a la esencia de la libertad humana, puesto que no somos libres tan sólo cuando la ignorancia del bien y de lo verdadero nos hace indiferentes, sino principalmente también cuando el conocimiento claro y distinto de una cosa nos lleva y nos incita a su búsqueda (*nous pousse et nous engage à sa*

10. Observemos que el tema del libre albedrío atrae la atención general en las querrelas religiosas y filosóficas en los siglos XVI y XVII. Con Lutero, la Reforma vio claramente lo que estaba en juego: si el hombre es libre, la causa de Dios está perdida; el hombre sólo puede ser libre si le obedece ciegamente al Creador.

11. «La découverte métaphysique», *op. cit.*, p. 285. Como se sabe, la tesis de Gilson se articula en torno a la lectura de un Descartes físico que se habría propuesto adaptar las tesis de la teología nueva a las exigencias de la mecánica. J. Laporte con toda razón criticó ese pretendido «físicismo» -sobre el cual el mismo Gilson volvió más tarde para matizarlo, pero sin nunca abandonarlo- en «La finalité chez Descartes», *Revue d'histoire de la philosophie*, vol. I, 1928 y en «La liberté chez Descartes», *art. cit.*

12. A. T., IX-I, 46.

recherche)»<sup>13</sup>. Pero, el pensamiento de Descartes ha evolucionado, como lo muestran las *cartas a Mesland de 1644 y 1645* en las cuales Descartes reconoce en el hombre la existencia de un poder positivo de elección que también puede ser llamado indiferencia y que no está determinado para nada por el conocimiento claro puesto que podemos escoger libremente lo falso y lo malo en presencia de lo verdadero y de lo bueno. Alquié explica esta evolución por la prevalencia de la moral en los *Principios de la filosofía*, los cuales precisan que la libertad es «la principal perfección del hombre»<sup>14</sup>: «...después de 1641, ...la reflexión se vuelve moral, aparece el problema de la responsabilidad, y la indiferencia, entendida ahora como poder de elección, es asimilada a la libertad... Y, precisa el texto latino de los *Principios* (más claro en ese punto que el francés), lo que nos da nuestro valor cuando adherimos a lo verdadero, es nuestro poder de no adherirnos a él»<sup>15</sup>. Ya que la función didáctica de los *Principios* le impide a su autor discurrir muy largamente y con demasiados detalles sobre la libertad positiva de elección, Alquié encuentra en las cartas al P. Mesland el «más perfecto desarrollo de la doctrina cartesiana de la libertad»<sup>16</sup>. La carta del 2 de mayo de 1644 comienza por recordar que «ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate (de una gran luz en el entendimiento sigue una gran inclinación en la voluntad)» de modo que «es difícil, e incluso creo imposible» rehusar la evidencia «mientras se permanezca en este pensamiento»<sup>17</sup>. Pero, el carácter inconstante y fugaz de la *atención*

13. A. T, IX-I, 233-234. De hecho, se encontraba ya en la *Cuarta Méditation*, allí donde Gilson ve una crítica de la libertad de indiferencia hecha bajo la inspiración de Bérulle y de Gibieuf, hay una afirmación de la libertad como poder de elección: «Pues ella (la voluntad) consiste solamente en que podemos hacer una cosa, o no hacerla...», A. T, IX-I, 46, y esto incluso si las *Meditaciones* le dejan poco lugar a la libertad de elección.

14. *Principes*, I, art. 37.

15. «La découverte métaphysique», *op. cit.*, págs. 286-287. El texto en latín dice: «Magis profecto nobis tribuendum est, quod verum amplectamur, cum amplectimur, quia voluntarie id agimus, quam si non possemus non amplecti», *Principia*, I, art., 37, A. T, VIII-1, 19, 3. 6. Notemos que el «tribuendum est» tiene una connotación de mérito y responsabilidad. Véase F. Alquié, *Oeuvres philosophiques de Descartes*, 3 volumes, Paris, Garnier, 1963 - 1973, vol. III, p. 112, nota 1 y p. 113, nota 1: en adelante F. A.

16. «La découverte métaphysique», *op. cit.*, p. 287.

17. A. T, IV, 116: en latín en el texto.

provoca la duda, la suspensión del juicio, aun la formación de un juicio contrario<sup>18</sup>. Por lo demás, incluso si Descartes define la libertad no por la indiferencia, como lo quieren los Jesuitas, sino por «una potencia real y positiva de determinarse»<sup>19</sup>, hay que esperar la *carta del 9 de febrero de 1645* para encontrar una distinción entre la indiferencia-ignorancia, que se debe a la falta de claridad, y la indiferencia que es «la facultad positiva de determinarse para uno u otro de los dos contrarios» -positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duobus contrariis<sup>20</sup>. Como en la *carta del 2 de mayo de 1644* y como en la *Cuarta meditación*, la indiferencia-ignorancia desempeña, es cierto, un papel inferior, pero Descartes precisa ahora que la facultad positiva de elección se encuentra «no sólo en relación a aquellos actos a los que no la impulsa hacia una parte más que a 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, aunque, hablando moralmente, apenas podemos dirigirnos hacia el contrario, sin embargo, hablando abso-

18. J. Laporte desarrolla su tesis anti-gilsoniana respecto a la libertad cartesiana en torno al tema de la desviación de la atención: véase el artículo ya citado, «La liberté selon Descartes» y *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 1945, págs. 267-281. Es sólo cuando dejamos de considerar las razones, cuando podemos dudar de la evidencia («La liberté...», págs. 62-63), de allí la importancia de la *carta a Mesland del 2 de mayo de 1644*. La libertad se confunde con la atención y se debe distinguir del juicio («La liberté...», p. 66). F. Alquié duda de que «el llamado a la atención, si explica, como lo dice el mismo Descartes, el medio por el cual se puede suspender su juicio pueda ofrecer la solución del problema planteado por la *carta a Mesland del 9 de febrero de 1645*», «La découverte métaphysique», *op. cit.*, p. 290. Según Alquié, apoyándose en textos anteriores a la *carta a Mesland del 9 de febrero de 1645*, Laporte es conducido a considerar sólo la indiferencia-ignorancia con detrimento de la indiferencia positiva de elección. Observemos, sin embargo, que Laporte indica que esta facultad de determinación ad utrumlibet ya había sido mencionada expressis verbis, en los *Principes I* en el artículo 37, y que se encontraba una afirmación equivalente a esto en la *Cuarta Méditation* («La liberté...», p. 66-67). «Después de haber escrito, en su artículo de 1937, que la facultad de dar o de rechazar su atención escapa a la determinación de los motivos puesto que se ejerce sobre ellos, Laporte debe reconocer, en su obra de 1945 (precisamos que se trata de las páginas 273-274) que para la atención misma se necesita un motivo, pero, dice, un motivo no determinante. Esto es realmente renunciar a resolver el problema», concluye Alquié, «La découverte métaphysique», *op. cit.*, p. 291.

19. A. Mesland, 2 de mayo de 1644, A. T, IV, 116, 17.

20. A. T, IV, 173, 10 - 11. Se trata de la carta CCCLXVII bis.

lutamente, podemos hacerlo. Pues siempre, nos está permitido apartarnos de la persecución de un bien claramente conocido, o de admitir una verdad clara únicamente, con tal de que pensemos que es bueno atestiguar mediante esto la libertad de nuestro arbitrio»<sup>21</sup>.

Contrariamente a lo que afirma E. Gilson, no hay ninguna contradicción en los textos sucesivos de Descartes sobre la libertad humana. Al contrario, es preciso reconocer que hay una concepción cartesiana de la libertad, una concepción original que convierte esta libertad en un poder absoluto de elegir el mal y el error allí donde conocemos lo bueno y lo verdadero. Que conozcamos la libertad por medio de la mera experiencia que de ella tenemos a partir de la conciencia, «De ello ya hemos tenido una prueba muy clara; pues, a la vez que dudábamos de todo, y que incluso suponíamos que quien nos creó empleaba todo su poder en engañarnos de formas diversas, sin embargo apercibíamos en nosotros una libertad tan grande, como para impedirnos creer aquello que aún no conocíamos perfectamente»<sup>22</sup>. Resulta entonces que la omnipotencia de Dios no solamente no es contradictoria con nuestra libertad, sino que vuelta manifiesta bajo la forma del engaño, es el signo de que somos libres puesto que es ella la que, al plantear la necesidad de un criterio de veracidad, nos lleva a dudar voluntariamente, es decir, libremente de todo. Hay un poderoso viento de novedad que sopla en la doctrina cartesiana de la libertad, pues con el *Cogito* la primera evidencia es también la libertad que nos es dada en la duda. ¿No es la suspensión del juicio una nostalgia de la libertad? ciertamente puesto que no

21. *Ibid.*, 14 - 23: «...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 it, cum valde evidens ratio nos in unam partem movet, etsi, moraliter loquendo, vix possimus in contrarium 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 arbitris nostri per hoc testari»

22. *Principes*, I, art. 39; *ibid.*, art. 6: «Tenemos un libre albedrío que nos permite absternernos de creer lo que es dudoso y, de este modo, impide que erremos», A. T, IX-2, 41 y 6. Más que las *Meditaciones*, los *Principios* I, art. 6 y 37 [ «La principal perfección del hombre consiste en tener libre albedrío (en la edición latina «Summam esse hominis perfectionem, quod agat libere, sive per voluntatem» -la mayor perfección del hombre reside en obrar libremente, es decir, de acuerdo con su voluntad- A. T, VIII-1, margen) siendo esto lo que hace merecedor de alabanza o de censura», A. T, IX-2, 40 ] vinculan la duda con nuestro libre albedrío.

hay ninguna solución al problema de la verdad si no es a través del arbitraje sobrenatural, no hay que olvidar que el *Cogito* requiere la garantía divina. También hay que entender que el surgimiento del *Cogito* compromete la estabilidad del orden teológico al instaurar, incluso de manera precaria, el orden de la libertad humana. Además la autonomía de la razón humana se afirma sólo como una nada, pero el aspecto negativo de la libertad se combina con una libertad constructiva y positiva que es la *facultas positiva* de determinarse entre dos contrarios.

Un poco liberada de las conclusiones a las cuales conduce, la siguiente afirmación de J. P. Sartre resume bien la íntima relación que existe entre la duda metódica y la libertad: «La duda alcanza todas las proposiciones que afirman algo por fuera de nuestro pensamiento, es decir, que puedo poner todos los existentes entre paréntesis, estoy en pleno ejercicio de mi libertad cuando, vacío y nada yo mismo, *reduzco a nada* (je néantis) todo lo que existe. La duda es ruptura de contacto con el ser; por medio de ella, el hombre tiene la posibilidad permanente de despegarse (se désengluer) del universo existente y de contemplarlo súbitamente desde arriba, como una pura sucesión de fantasmas. En ese sentido, es la más magnífica afirmación del reino humano: la hipótesis del Genio Maligno, en efecto, muestra claramente que el hombre puede escapar a todos los engaños, a todas las trampas; hay un orden de lo verdadero, porque el hombre es libre; e incluso aunque ese orden no existiera, bastaría con que el hombre fuera libre para que nunca hubiera un reino del error»<sup>23</sup>. Si hay que cuidarse de seguir demasiado a Sartre es porque el principio que rige su lectura es incorrecto. ¿Cómo decir que Descartes «concibió la libertad divina como totalmente semejante a su propia libertad»<sup>24</sup> cuando Descartes no deja de repetir que todo lo que existe -y por tanto el hombre- depende de Dios y que el hombre -y por tanto sus facultades- es finito mientras que Dios es infinito? En realidad, allí donde, para Dios *videre* (ver) *et velle* (querer) son una misma cosa, para el hombre hay separación de dos facultades de opuesto valor. En la medida en que el hombre, a diferencia de Dios, encuentra «ya la naturaleza de la bondad y de la verdad establecidas y determina

23. «La liberté cartésienne», *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 300-301.

24. *Ibid.*, p. 305.

das por Dios»<sup>25</sup>, no surge *en* la libertad, sino *para* cierto tipo de libertad. El movimiento de la libertad que se somete al entendimiento<sup>26</sup> tiene realmente un origen transmundano.

Es a propósito de la descripción del mecanismo del error, y, por tanto, bajo el registro de lo verdadero y de lo falso, cuando Descartes introduce en las *Meditaciones* su concepción de la libertad, la cual no es más que otro nombre de la voluntad: «voluntas, sive arbitrii libertas»<sup>27</sup>. Una vez demostrada la existencia de Dios, hay que aceptar que no puede ser engañador y que no puede haberme dado «potencia de errar»<sup>28</sup>. Y, no obstante, es preciso reconocer que me equivoco en muchas ocasiones: no pensando más en Dios, sino «volviendo a mí, la experiencia me hace conocer que estoy, sin embargo, sujeto a una infinidad de errores...»<sup>29</sup>. En el contexto en el cual aparece, el «volviendo a mí» -ad me reversus- indica sin ambages que, al no ser el Ser soberanamente perfecto, soy, como ser finito, la causa de mis errores. Lejos de serle imputable a Dios, lo que sería una contradicción que anonadaría el ser de Dios, el error, entonces, le es imputable a la finitud de mi entendimiento. Más precisamente, si soy creado y mi entendimiento es finito, el error no es una pura negación, sino una privación de algún conocimiento que yo debería poseer gracias a mi poder de discernir lo verdadero de lo falso. Al «volviendo a mí» se le agrega ahora el «mirándome más de cerca» -ad me propius accedens-<sup>30</sup> gracias al cual encuentro que mis errores «dependen del *concurso* de dos causas, a saber, de la facultad de conocer que existe en mí, y de la facultad de

25. *Sixièmes réponses*, A. T, IX-I, 233.

26. No podríamos por tanto aceptar la interpretación de la voluntad que propone A. Llanos en *El problema del voluntarismo en Descartes*, Bahía Blanca, Cuadernos del sur, 1960, trabajo, por lo demás, muy confuso.

27. *Meditatio quarta*, A. T, VII, 57, 12. También *Resp. obj. tertiae*, VII, 191, 12-13: «...unum et idem esse voluntarium et liberum»; *Rép. aux trois. obj.*, IX-I, 148: «Sin embargo, no hay nadie quien, mirándose solamente a sí mismo, no sienta ni experimente que la voluntad y la libertad son una sola cosa, o más bien que no hay ninguna diferencia entre lo que es voluntario y lo que es libre». J. Laporte recuerda en «La liberté selon Descartes», *art. cit.*, p. 53, nota 4, que se trata de la célebre fórmula de San Bernardo: «Ubi voluntas, ibi libertas».

28. *Méditation quatrième*, A. T, IX-I, 43; VII, 53, 30-54, 3.

29. *Ibid.*, IX-I, 43; VII, 54, 10-12: «...sed, postmodum ad me reversus, experior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium, ...».

30. *Ibid.*, IX-I, 45; VII, 56, 9.

elegir, o sea, de mi libre albedrío es decir, de mi entendimiento y al mismo tiempo de mi voluntad»<sup>31</sup>. Tomado solo, el entendimiento no es la fuente del error pues no hace más que concebir las ideas de las cosas sin negar ni afirmar; porque es finito, hemos visto que no se lo podría acusar de estar privado de ideas que no puede tener (negación). En cuanto a la voluntad, la experiencia -experior- me revela que es «tan vaga y tan extendida, que no está encerrada dentro de ningún límite»<sup>32</sup>; tampoco podría ser ella, por tanto, la fuente de mis errores. Incluso, de la voluntad hay que decir que «ella es principalmente lo que me hace conocer que yo llevo la imagen y la semejanza de Dios»<sup>33</sup>. «Principalmente» -y no únicamente, pues esta semejanza con Dios se refiere a la noción de voluntad, y no a su alcance-, es decir, «in se formaliter et praecise spectata»<sup>34</sup>, «consiste solamente en que podemos hacer una cosa o no hacerla (es decir, afirmar o negar, perseguir o huir), o más bien solamente en que para afirmar o negar, perseguir o huir de las cosas que el entendimiento nos propone, actuamos de tal modo que no sentimos que ninguna fuerza exterior nos constriñe» -ut nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus-<sup>35</sup>. La voluntad, o libre albedrío, no es, en las *Meditaciones*, la indiferencia, la cual es el más bajo grado de mi libertad. La indiferencia está ligada a la imperfección de mi saber que, como lo recordará Descartes en las *Sextas respuestas*<sup>36</sup>, me impide inclinarme

31. *Ibid.*, IX-I, 45; VII, 56, 11-15: «...adverto illos (scil. errores mei) a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu et simul a voluntate». Véase también *Principes*, I, art. 35, A.T, IX-2, 40.

32. *Ibid.*, IX-I, 45.

33. *Loc. cit.*; el latín dice: «...adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo», VII, 57, 13-15. También la *carta a Mersenne del 25 de diciembre de 1639*, A. T, II, 628, 3. 9: «El deseo de cada uno de tener todas las perfecciones que puede concebir, y por consiguiente todas las que creemos estan en Dios, se debe a que Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites. Y es principalmente a causa de esta voluntad infinita que existe en nosotros, que se puede decir que nos ha creado a semejanza suya», y la *carta a Cristina de Suecia del 20 de noviembre de 1647*, A.T, V, 85: «...el libre albedrío es de suyo la cosa más noble que pueda haber en nosotros en lo que nos hace de alguna manera semejante a Dios...».

34. *Ibid.*, VII, 57, 20.

35. *Ibid.*, IX-I, 46; VII, 57, 26-27.

36. A. T, IX-I, 233; VII, 432-433.

en un sentido o en otro, al contrario del caso en el cual de una gran luz en mi entendimiento se sigue una gran inclinación en mi voluntad. La indiferencia tampoco es la causa de mis errores, los cuales nacen «solamente de que, al ser la voluntad mucho más amplia que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; y como es de suyo indiferente a ellas se extravía muy fácilmente, y elige el mal por el bien o lo falso por lo verdadero. Esto hace que yo me engañe y peque»<sup>37</sup>. De este modo, como la luz natural enseña que la voluntad no debe ocasionar el juicio mientras que el entendimiento no está plenamente iluminado -«El conocimiento del entendimiento debe preceder siempre a la determinación de la voluntad»<sup>38</sup>-, el error no se debe a las facultades del entendimiento y de la voluntad, sino a mis operaciones sobre esas facultades<sup>39</sup>.

Pero, se preguntará, «¿si entre más libre soy menos indiferente, no convendría concluir: Dios goza eternamente de esa perfecta libertad que el hombre experimenta a veces cuando la evidencia ha abolido toda indiferencia?»<sup>40</sup>. Pregunta fundamental, sin duda, que los autores de las *Sextas objeciones* formularán en su sexto escrúpulo. Al hacer de la indiferencia una imperfección, ¿no destruye Descartes enteramente la libertad divina? y ¿no habría tenido entonces Dios, él tan indiferente según la fe, la posibilidad de crear otro mundo, incluso de no crear ninguno?<sup>41</sup> En realidad, el reproche de nuestros teólogos está perfectamente injustificado, pues esa teoría de la indiferencia-ignorancia sólo vale para la voluntad humana. Descartes no dejará de repetir que Dios es «maxime

37. *Méditation quatrième*, A. T, IX-I, 46.

38. *Ibid.*, IX-I, 47.

39. *Principes*, I, art. 38: «Nuestros errores son defectos de nuestra forma de obrar y no de nuestra naturaleza;...»; A. T, VIII-1: «Esse defectum in nostra actione, non in nostra natura, quod erremus;...». La argumentación que muestra dónde radica el error es la misma en la *Cuarta Méditation* que en los *Principios*, I, art. 32 y siguientes. Observemos que se trata siempre de liberar a Dios de toda responsabilidad en cuanto al error.

40. H. Gouhier, «La pensée métaphysique», *op. cit.*, p. 225.

41. A. T, IX-I, 221; VII, 416-417.

indifferenter»<sup>42</sup>; en Dios «libre e indiferente van juntos»<sup>43</sup>; «En cuanto a la libertad del libre albedrío, es cierto que la que se encuentra en Dios es muy diferente de la que hay en nosotros, tanto más que repugna a la razón que la voluntad de Dios no haya sido, desde toda la eternidad, indiferente a todas las cosas que han sido hechas o que se harán, y no hay idea alguna que represente lo bueno o lo verdadero, lo que ha de creerse, lo que debe hacerse, o lo que debe omitirse, que se pueda fingir haber sido el objeto del entendimiento divino, antes de que su naturaleza hubiera sido constituida tal por la determinación de su voluntad»<sup>44</sup>. *Indiferencia-ignorancia, para el hombre, indiferencia omnipotencia, para Dios*. Más preciso que el francés, el latín dice: «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, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset»<sup>45</sup>. El problema planteado aquí es el de la relación entre el entendimiento divino y la voluntad divina, y los términos en los cuales está planteado le permiten a Descartes agregar nuevamente: «Neque hic loquor de prioritare temporis, sed *ne quidem* prius fuit ordine, vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant (scil. Scholastici), ita scilicet ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum», lo que el traductor al francés de las *Meditaciones* reproduce así: «Y no hablo aquí de una simple prioridad en el tiempo: digo que ha sido imposible que tal idea haya precedido a la determinación de la voluntad divina con prioridad de orden, o de naturaleza, o de razón

42. *Entretien avec Burman*, V, 166. Véase la *carta a Mersenne del 21 de abril de 1641*, A. T, III, 360: «En cuanto a lo que he escrito que la indiferencia es más bien un defecto que una perfección de la libertad en nosotros, no se sigue de aquí que sea lo mismo en Dios; y, sin embargo, no sé que sea *de Fide* (materia de fe) creer que es indiferente y tengo esperanza de que el padre Gibieuf defienda bien mi causa en este punto, pues no he escrito nada que no esté de acuerdo con lo que él ha puesto en su libro *De Libertate* (Sobre la libertad)»; véase A. T, I, p. 151 y págs. 219 - 220.

43. *Lettre au P. Mesland, 2 mai 1644*, A. T, V, 118.

44. *Réponses aux sixièmes objections*, A. T, IX-I, 232-233; VII, 431 - 432. Véase también la *carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630*.

45. *Entretien avec Burman*, A. T, V, 159-160 a «cujus idea in intellectu divino prius fuerit».

raciocinada (*raison raisonnée*), como se la llama en la Escuela, de tal manera que dicha idea del bien haya llevado a Dios a elegir una cosa más bien que otra»<sup>46</sup>. De este modo, pretender que las verdades eternas, que son un producto directo de la voluntad divina, son independientes de Dios, es «hablar de dios como de un Júpiter o Saturno»<sup>47</sup> que constata pasivamente, y a pesar suyo, verdades que forman parte de su entendimiento. Mientras que en el hombre el conocimiento debe preceder y determinar la voluntad y que la indiferencia es un defecto de este conocimiento, «una entera indiferencia en Dios es una prueba muy grande de su omnipotencia»<sup>48</sup>, puesto que *nada lo determina*. Pero entonces, si nada determina la voluntad divina, ¿puede la voluntad divina determinar algo? ¿Se puede hablar de voluntarismo divino en Descartes?

46. *Réponses aux sixièmes objections*, A. T, IX-I, 233; VII, 432.

47. *Lettre à Mersenne du 15 avril 1630*, A. T, I, 145.

48. *Sixièmes réponses*, A. T, IX-I, 233.