

INTERACCIÓN MENTE-CUERPO Y LIBRE ARBITRIO EN DESCARTES

Sinopsis. Una bien conocida objeción a la afirmación cartesiana que la mente y el cuerpo interactúan causalmente arguye que dicha afirmación es inconsistente con la posición de Descartes respecto a la libre voluntad. Este tipo de objeción ha sido propuesta por Bertrand Russell, entre otros. Según Russell, Descartes considera que el ámbito material es rígidamente determinista e, inversamente, él considera además que el ámbito mental es indeterminista, principalmente debido a que, supuestamente, Descartes afirma la absoluta libertad de voluntad de los seres humanos. Por consiguiente, va la crítica, el hecho de que Descartes afirma la interacción psíquico-física es incoherente ya que de serlo así lo mental introduciría un elemento indeterminista en el reino material. En este artículo ofreceré una interpretación compatibilista de la voluntad en Descartes y argüiré que es más adecuada y más fiel a los escritos del propio Descartes que la que Russell sugiere, y que, interpretado de esta forma, la posición cartesiana sobre la voluntad no plantea problema alguno para su argumento interaccionista.

No obstante la falta de una explicación sistemática de la moralidad (más allá del código moral provisional del *Discurso del método*) en el sistema filosófico cartesiano, podemos encontrar disperso a lo largo de los escritos de Descartes una manifestación rica y expansiva de la perenne cuestión de la libertad de voluntad, la cual tiene fuertes nexos con su afirmación de la interacción causal entre el cuerpo y la mente.

¿Cuál es la posición de Descartes sobre la voluntad del ser humano? Ciertamente cree en el libre arbitrio. Por ejemplo en los *Principios de la filosofía* clasifica el hecho de «que la libertad depende de nuestra voluntad», como «algo tan evidente que debe ser incluido entre las primeras y más comunes nociones que son innatas» (Parte 1, art. 39: AT VIII/A 19)¹. Lo que está en discusión es qué tipo de dilucidación él da de este concepto. Para ayudarnos a dar respuesta a esta cuestión, enfo-

¹ En este artículo, AT designa la edición revisada de las *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Charles Adam y Paul Tarmery (París: J. Vrin en asociación con el Centre National de la Recherche Scientifique, 1964-76), 12 vol.

quemos tres posiciones filosóficas disímiles: el determinismo², el compatibilismo y el indeterminismo³.

La teoría determinista apoya la tesis de un universo donde cada hecho acontece necesariamente según una ley causal. Por lo tanto, todo evento tiene una causa, y consecuentemente, todos los eventos son, por lo menos teóricamente, predecibles, dadas las condiciones iniciales. El principio del determinismo es particularmente fuerte en ciencias como las matemáticas, la física, la química, etc. Sin embargo, ciencias menos exactas como la psicología, la sociología, y la antropología, han hecho uso de este principio. Como resultado, éstas nos presentan descripciones de la conducta del ser humano, a saber, explicaciones causales de nuestros sentimientos, arbitrio, y creencias, para mencionar sólo algunas. Debido a esto, ven la conducta humana como un fenómeno causal y predecible. Esta visión del universo y en particular del ser humano, ha llevado a algunos filósofos a mantener la incompatibilidad del libre arbitrio y del determinismo⁴. Éstos sostienen que si todo está determinado, incluyendo acciones y preferencias humanas, toda conducta humana es inevitable. En otras palabras, debido a que existe una serie de causas subyacentes a nuestras acciones, éstas últimas son inevitables. Y debido a que usualmente negamos el libre arbitrio a seres humanos cuando éstos actúan de cierta manera a raíz de que existen circunstancias fuera del control de la persona, debemos negar libre arbitrio a toda persona en todo momento y en toda acción suya, ya que sus acciones son el producto de causas universales fuera del control del individuo. Brevemente, la persona no pudo actuar de otra manera de la que actuó.

No obstante, la teoría llamada *reconciliarismo* intenta reconciliar el libre arbitrio y el determinismo. Esta teoría es también conocida como *determinismo tenue*. Los reconciliaristas intentan limitar ambos conceptos a tal grado que su evidente incompatibilidad se esfuma. Aceptan que los seres humanos poseen libre arbitrio en el sentido de que éstos son capaces de hacer lo que ellos eligen sin compulsión o sin ningún impedimento externo. Por ende, los individuos son productos de fuerzas causales; empero sus preferencias son libres siempre y cuando sus impulsos para llevar a cabo una cierta acción no esté configurado por fuerzas externas. Al contrario, los individuos son capaces de actuar con libertad, ya que son capaces de actuar debido a que ellos desean hacerlo. Dado que somos responsables por este tipo

² Por «determinismo» entiéndase determinismo *duro* o *extremo*, a menos que se indique lo contrario.

³ Antes de presentar brevemente dichas teorías, permítaseme hacer la siguiente advertencia. No es mi objetivo en la siguiente presentación, «definir» rigidamente estas teorías. Es indiscutible que nuestro entendimiento de las teorías filosóficas no descansa solamente en definiciones rígidas por sí mismas. La mejor forma de entender las cuestiones filosóficas es examinar de cerca argumentos particulares y teorías de los grandes pensadores que tradicionalmente han elaborado dichos argumentos y teorías. Sin embargo, antes de analizar los argumentos de Descartes, debemos evaporar algunas de las ambigüedades básicas. Por ello, introduciremos algunas afirmaciones generales que estas teorías involucran, antes de presentar en particular el punto de vista del propio Descartes.

⁴ Es importante hacer notar que uno puede estar de acuerdo con el determinismo aplicado a nuestra propensión y a nuestras acciones, y aun proclamar que poseemos libre arbitrio, como veremos más adelante en la presente discusión.

de acciones, somos responsables por nuestra elección según nuestro deseo. Pese a que toda acción tiene una causa, no todas las causas son externas a nosotros. Nuestra conducta es causada por el tipo de individuo que somos en razón de nuestras inclinaciones y preferencias personales. De esta forma, el reconciliarismo afirma haber fusionado el libre arbitrio y el determinismo.

En contraste con ambos determinismo y reconciliarismo, los libertaristas arguyen que los seres humanos están exentos de la causalidad rígida que ocurre en el mundo natural. Como los deterministas, los libertaristas están de acuerdo en que las leyes causales se pueden aplicar al resto de la naturaleza. A pesar de esto, el libertarismo hace a los humanos una excepción a estas leyes causales. Las leyes de la causalidad no se aplican a nuestras elecciones libres. Según el libertarismo, nuestras preferencias libres no son causadas; nuestros actos libres son eventos no-causados que no germinaron como efecto de ninguna causa. Por lo tanto, los seres humanos no son meramente personalidades enteramente explicables en términos empíricos, como alega el determinismo. Por el contrario, los seres humanos son también agentes morales. Cuando los seres humanos son confrontados por la opción entre el bien y el mal, éstos actúan como agentes libres con un ser moral. Es el ser moral de la persona el que toma la decisión y por consecuencia es responsable.

Nuestra incógnita es, si Descartes suscribe alguna versión de la tesis determinista. Yo creo que dicha incógnita se puede responder en de modo negativo, ya que él es en verdad un determinista tenue, pues ha sostenido que la libertad consiste en el impulso del individuo a tomar el curso de acción al cual está causalmente determinado de una manera dada.

La necesidad de esclarecer la posición de Descartes sobre el tema del libre arbitrio se sugiere debido a un extraño desacuerdo entre sus intérpretes modernos. Varios comentaristas sostienen que la afirmación de Descartes sobre la interacción causal entre el cuerpo y la mente no es consistente con su afirmación de que existe la libertad de voluntad⁵. Al contrario, otros comentaristas sostienen que la explicación cartesiana de la libre voluntad del ser humano no implica que Descartes haya

⁵ Esta línea es seguida por John COTTINGHAM (ed. y trad.), *Descartes' Conversation with Burman* (Oxford: Oxford University [Clarendon] Press), pp. XXXVIss. (Sin embargo Cottingham ya no defiende esta posición; cfr. la siguiente nota); Norman KEMP SMITH, *Studies in the Cartesian Philosophy* (Londres: Macmillan, 1902), p. 112 («Descartes' [...] conforms to the theological doctrine of the freedom of the will in all its absoluteness [...]»); Bertrand RUSSELL, *A History of Western Philosophy* (Londres: George Allen & Unwin, 1946; 2a. ed. 1961), p. 551 («Descartes' allowance that "a human soul could, by volition, alter the direction though not the quantity of the motion of the animal spirits [...] was contrary to the spirit of the system [...]»); Bernard WILLIAMS, *Descartes* (Londres: Penguin, 1978), pp. 275-276; y Margaret WILSON, *Descartes* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978), p. XXX («Another aspect of the Cartesian problem of mind-body interaction has to do with the issue of free-will [...] [Descartes] claimed that freedom of the will is "self-evident" [...] But if the actions of mind have effects in the world of matter, it appears that indeterminacy in the former realm will infect the latter»). En la segunda mitad del siglo XVII Spinoza (*Ética*, II 48) y Leibniz (*Teodicea*, discurso preliminar, § 69) objetaron la teoría cartesiana del libre arbitrio debido a su (supuesto) indeterminismo.

creído que existe indeterminación en el reino de lo mental⁶. La posibilidad de estas interpretaciones contradictorias surge del hecho de que Descartes no habla estrictamente ni el lenguaje del determinismo ni el del compatibilismo. (Incluso un autor crítica a Descartes por adoptar en algunas ocasiones el una, y en otras ocasiones el otro)⁷.

Es cierto que Descartes parece distinguir dos sentidos de la libertad humana. El primero, en términos de el poder de un individuo de hacer o no A, lo cual puede llevarnos inicialmente a endilgarle la posición absolutista. Pues Descartes escribe en la *Cuarta Meditación*: «La voluntad consiste simplemente en que podemos hacer una cosa o no hacerla (es decir, afirmar o negar, perseguir o huir)» (AT VII 57). Y en el artículo 39 de la Parte 1 de los *Principios*, titulado, «El libre arbitrio es evidente por sí», escribe:

«[Q]ue la libertad depende de nuestra voluntad, y que podemos asentir o no asentir libremente a muchas cosas, es algo tan evidente que debe ser incluido entre las primeras y más comunes nociones que nos son innatas» (AT VIII/A 19).

Finalmente, de nuevo en los *Principios*, designa las acciones humanas como «indeterminadas» (Parte 1, art. 41: AT VIII/A 20).

Por más que estos enunciados suenen absolutistas, nada puede ser más engañoso que asimilar la noción cartesiana de libre arbitrio a la afirmación de la libre voluntad como poder contra-causal para elegir o no elegir X. En primer lugar, la formulación de Descartes sobre el libre arbitrio en la *Cuarta Meditación* como el poder «hacer una cosa o no hacerla» es enmendada con la siguiente aserción:

«[O] mejor dicho, [la voluntad] consiste simplemente en que cuando el intelecto nos propone algo que afirmar o negar, perseguir o huir, nuestra inclinación es tal que no sentimos que ninguna fuerza exterior nos obliga a la acción» (AT VII 57).

En segundo lugar, Descartes pasa a hacer hincapié que él adopta una posición muy diferente al absolutismo. Escribe Descartes:

«Para que yo sea libre, no es necesario que sea indiferente en la elección de una cosa; antes bien, cuando más me inclino en una dirección —bien porque conozca evidentemente que lo verdadero y lo bueno se encuentran en ella, bien por la producción divina de una tal disposición al interior de mi pensamiento— tanto más libre es mi elección; la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y fortifican» (*Ibid* AT VII 57-58).

⁶ Defensores de esta línea son, e. g., Vere CHAPPELL, «Descartes's Compatibilism», en John COTTINGHAM (Ed.), *Reason, Will, and Sensation* (Oxford: Oxford University [Clarendon] Press, 1994); John COTTINGHAM, «The Intellect, the Will, and the Passions»: *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988) 248-55; y su *Descartes* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), pp. 149-151; y Louis E. LOEB, *From Descartes to Hume* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), pp. 143-148.

⁷ Anthony KENNY, «Descartes on the Will», en J. BUTLER (Ed.), *Cartesian Studies* (Oxford: Blackwell, 1972), pp. 17ss.

Estas alusiones no identifican el libre arbitrio con la indeterminación causal, antes bien lo identifican con el impulso de una persona de hacer X independientemente de cualquier determinación de fuerzas externas, es decir, ante la falta de restricción externa.

En otro pasaje que también aparece en la *Cuarta Meditación*, Descartes explícitamente describe el libre arbitrio como determinado —por percepciones claras y distintas—, pero indeterminado por fuerzas externas. Arguye allí:

«[C]uando examinaba estos días si existía algo en el mundo, y advertía que, a partir del hecho de que yo lo examinara, se seguía evidentemente que yo existía, no pude dejar de juzgar que aquello que entendía tan claramente era verdadero; y no por estar coaccionado por alguna fuerza externa, sino porque a una gran luz en el intelecto siguió una gran propensión en la voluntad» (AT VII 58-59).

Ésta es claramente la posición compatibilista, según la cual las acciones son libres sólo en caso que estén fuera de cualquier restricción o coacción de fuerzas externas. Más apoyo para interpretar la posición cartesiana sobre el libre arbitrio como una posición determinista tenue, se puede encontrar en una carta a Isabel. Ahí Descartes explica su versión sobre el libre arbitrio usando la historia de un rey y dos de sus súbditos:

«Ahora paso [a tratar] el problema de Su Excelencia sobre el libre arbitrio. Intentaré hacer una ilustración para explicar como éste es dependiente y libre a la vez. Supongamos que un rey ha prohibido los duelos, y sabe con certeza que dos caballeros de su reino, que viven en pueblos diferentes, tienen un disgusto y son tan hostiles entre ambos que si se vuelven a encontrar, nada los detendrá de pelear. Si su rey ordena a uno de ellos ir cierto día al pueblo en que el otro reside, y ordena al otro ir al mismo lugar en donde se encuentra el primero, él [=el rey] sabe con certeza que éstos se encontrarán, y pelearán, desobedeciendo la prohibición; pero no los coacciona, y su conocimiento, e incluso su voluntad de determinar el curso que tomará la acción en la forma en que lo ha hecho, no prevé, cuando se encuentren, que la pelea sea tan voluntaria y tan libre como si ellos se hubieran encontrado en alguna otra ocasión y sin saber [el rey] nada al respecto. Y aquéllos pueden ser castigados justamente por desobedecer la prohibición. Ahora bien, lo que un rey puede hacer en tal caso, en lo que concierne a ciertas acciones libres por parte de sus súbditos, Dios con su clarividencia y poder infinito, lo logra infaliblemente en lo que atañe a todas las acciones libres de los hombres. Antes de enviarnos al mundo, Él sabía exactamente cuáles eran todas las propensiones de nuestra voluntad; es Él quien nos las ha dado, es Él quien ha dispuesto todas las cosas que existen fuera de nosotros de tal manera que tal y tal objeto se presenten ante nuestros sentidos a tal y tal hora, en la ocasión que sabía que nuestro libre arbitrio nos determinaría a tal y tal acción; por lo tanto; ésa es su voluntad, pero no dispuso que nuestra voluntad estuviera coaccionada a la propensión en cuestión. En el rey de mi narración se pueden identificar dos tipos de voluntad: una según la cual propició que aquellos caballeros debían pelear, ya que causó el encuentro; y la otra según la cual no propició esto, ya que prohibió los duelos. De la misma manera, los teólogos hacen esta distinción en la voluntad de Dios: Él posee una voluntad infinita e independiente, según la cual propicia que todas las cosas sucedan como suceden, y otra voluntad relativa que concierne al mérito y a la falta de éste en los hombres, según la cual Él desea que éstos obedezcan su ley» (AT IV 352-354)⁸.

⁸ «Carta a Isabel», enero de 1646.

Aquí encontramos de nuevo la distinción entre acciones no-libres que son determinadas por constreñimientos externos, y acciones libres que son causalmente determinadas, pero de tal forma que no involucran compulsión.

Otra posible razón para interpretar la posición cartesiana como una posición indeterminista se encuentra en algunos pasajes donde Descartes aparentemente recalca la absoluta libertad del ser humano al comparar su propia voluntad con la de Dios. Por ejemplo, en las *Meditaciones*, escribe:

«Yo sé por experiencia que la voluntad o libertad de arbitrio no está restringida de forma alguna [...] Y debo observar aquí que no hay en mí ninguna otra cosa tan grande o tan perfecta de la que entienda, como de la voluntad, que no puede ser aún mayor o más perfecta» (*Cuarta Meditación*: AT VII 56).

En forma similar en la *Conversación con Burman*, éste reporta la siguiente declaración de Descartes:

«Dejemos que todos simplemente vean hondamente dentro de sí mismos y descubran si tienen o no una perfecta y absoluta voluntad, y si pueden o no concebir cualquier cosa que los sobrepasa en libre arbitrio. Yo estoy seguro que descubrirán justo lo que digo. Es en este aspecto, entonces, que la voluntad es más grande y más parecida a la de Dios que el intelecto» (AT V 158-159)⁹.

Estos pronunciamientos de una aparente libertad de voluntad sin restricción tan perfecta y tan grande que es análoga a la voluntad divina pueden parecer sugerir que Descartes debería ser calificado como un absolutista por su concepción de la libertad de voluntad. Sin embargo, no debemos tomar los pasajes antes citados en el sentido literal. Ya que en las *Sextas Respuestas* Descartes recuerda a sus críticos lo siguiente:

«En lo que concierne al libre arbitrio, la forma en que existe en Dios es sumamente diferente de la forma en que existe en nosotros [...] Ya que [...] ninguna esencia puede pertenecer unívocamente a Dios y a sus criaturas» (AT VII 431-433).

Por ende, cuando Descartes atribuye libre arbitrio tanto a Dios como a los hombres, debe estar usando la equivalencia en un sentido calificado y restringido, en la forma en que usa el término *substancia* cuando afirma que Dios y las cosas creadas (e. g., mente y cuerpo) son substancias.

Parece que existe aun mayor evidencia textual a favor de la interpretación absolutista de la libre voluntad en Descartes, la cual no hemos considerado todavía. Por ejemplo, en el siguiente pasaje de los *Principios* Descartes apela a la noción de «indiferencia» al considerar la voluntad del hombre. Escribe: «[S]omos tan conscientes de la libertad e indiferencia que hay en nosotros, que no hay nada que comprendamos más evidente y perfectamente (Parte 1, art. 41: AT VII/A 20)¹⁰.

⁹ «Conversación con Burman», 16 de abril de 1648.

¹⁰ Cf. *Cuarta Meditación*: AT VII 58; y la carta a [Mesland] del 9 de febrero de 1645: AT IV 173. Conservo la convención, que sigue AT, de colocar entre paréntesis cuadrangulares los nombres de los

«Libertad de indiferencia» es el término escolástico standard para significar aquella libertad definida en términos del poder de un individuo, al punto de llevar a cabo A y de no llevar a cabo B, y por lo tanto implica indeterminismo¹¹. Esta noción del libre arbitrio humano era usualmente contrastada con la llamada «libertad de espontaneidad», o sea, la libertad definida en términos de la habilidad de un individuo de hacer cierta acción sin encontrarse constreñido o coaccionado por factores externos, y por ende análoga al compatibilismo¹². Desde ya, la primera, a diferencia de la segunda, es incompatible con el determinismo causal.

No obstante, Descartes rechaza el sentido escolástico de indiferencia, puesto que «[...] la indiferencia en nuestro caso [i. e., en los seres humanos] es más un defecto que una perfección de libertad» (AT III 360)¹³. El mismo punto de vista es expuesto en las *Meditaciones*:

«La indiferencia que experimento cuando no hay ninguna razón que me mueva hacia una parte más que hacia la otra es el grado ínfimo de la libertad, y no demuestra perfección alguna en la voluntad, sino sólo un conocimiento defectuoso, es decir, cierta negación. Pues, si siempre viera claramente lo que es verdadero y bueno, nunca deliberaría acerca de lo que se debe juzgar o elegir; de manera que, aunque fuera completamente libre, nunca podría estar en un estado de indiferencia» (*Cuarta Meditación*: AT VII 58).

En función de este pasaje queda claro que Descartes considera como «el grado ínfimo de la libertad» la indiferencia que siente cuando no hay razón alguna que lo disponga hacia una dirección en vez de otra. Además, no sólo rechaza la idea de que el libre arbitrio consiste en poseer libertad de indiferencia, sino también acentúa categóricamente el valor de una versión del libre arbitrio humano en términos de libertad de espontaneidad. En efecto, en las *Meditaciones* argumenta que la verdadera voluntad libre es inversamente proporcional a la libertad de indiferencia. Por eso escribe: «[L]a espontaneidad de libertad de mi creencia es mayor en proporción a mi falta de indiferencia» (*Cuarta Meditación*: AT VII 59). Además, en una

destinatarios de la correspondencia de Descartes en aquellos casos en que tales destinatarios son identificados a resultados de conjeturas o evidencias indirectas.

¹¹ Por ejemplo, Guillermo de Ockham, escribiendo en el siglo XIV, define la libertad en términos de indiferencia, a la manera de «[...]el poder por medio del cual puedo indiferente y contingentemente producir un efecto de tal modo que puedo causar o no causar ese efecto» (*Quodlibet* I 16). La terminología aún estaba en uso a finales del siglo XVII. Leibniz, por ejemplo, escribe: «La voluntad es un estado de indiferencia en cuanto éste es opuesto a la necesidad, y tiene el poder de actuar de forma diferente, o de suspender sus acciones por completo, ya que ambas alternativas son y permanecen posibles» (*Discurso de metafísica*, § 30). La terminología sobrevivió incluso hasta el siglo XVIII. Para su uso en la obra de Hume, ver la siguiente nota.

¹² Hume, por ejemplo, distingue «betwixt the liberty of spontaneity, as it is call'd in the schools, and the liberty of indifference» (*Treatise of Human Nature*, III,II,1) cuando trata sobre el concepto de la libertad de voluntad. Ciertos pensadores contemporáneos de Descartes pertenecientes al Oratorio —e. gr., Guillaume GIBIEUF, *De libertate Dei et creaturae* (1630)— definen la libertad humana en términos de espontaneidad, mientras que los jesuitas —e. g., Denis MESLAND (cf. las cartas de Descartes a Mesland) del 2 de mayo de 1644 [AT IV 111ss] y del 9 de febrero de 1645 [AT IV 173ss]— optan por definir la libertad sobre la base de la indiferencia.

¹³ «Carta a Mersenne», 21 de abril de 1641.

carta dirigida a Mesland afirma el siguiente punto:

«[M]e parece cierto que una gran luz en el intelecto es seguida por una gran inclinación en la voluntad; de tal forma que si vemos muy claro que una cosa es buena para nosotros es muy difícil —y, según mi punto de vista, imposible, mientras uno continúe en el mismo pensamiento— detener el curso de nuestros deseos» (AT IV 115-116)¹⁴.

Y finalmente, en las *Sextas Respuestas* reafirma la misma sugerencia:

«[E]n cuanto el hombre, ya que encuentra que la naturaleza de todo bien y verdad ya está determinada por Dios y su voluntad no puede tender hacia ninguna otra cosa, es evidente que abraza el bien y la verdad con mayor voluntad, y por lo tanto más libremente, según la proporción en que la percibe más claramente. Nunca es indiferente excepto cuando desconoce cuál de las dos alternativas es la mejor o la más verdadera, o por lo menos cuando no ve esto suficientemente claro para descartar cualquier posibilidad de duda. [L]a indiferencia no pertenece a la esencia de la libertad, ya que no sólo somos libres cuando la ignorancia del bien nos hace indiferentes, sino también nosotros somos libres —lo que es más, libres en la mayor forma posible— cuando una percepción clara nos mueve a perseguir algún objeto» (AT VII 432-433).

Estos pasajes acentúan la visión de que nuestra voluntad, aunque libre, está no obstante determinada por la percepción clara y distinta de la luz natural de la verdad. Dicha visión del libre arbitrio opta por el consentimiento espontáneo (libre de constreñimientos externos) determinado por el intelecto en lugar de la indiferencia de nuestra capacidad de hacer o no hacer cierta acción¹⁵. Por ende, claramente, Descartes suscribe la posición reconciliarista del libre arbitrio.

Hasta ahora, la idea de Descartes sobre la libertad de indiferencia es de una sola pieza. Pero, desafortunadamente, no termina aquí el enigma del uso cartesiano del concepto de indiferencia en la definición de la libertad humana. Aún falta considerar un pasaje crucial de la carta a Mesland. Aunque es verdad que Descartes habla de la libertad en términos de indiferencia, como «el grado de libertad más ínfimo», parece no obstante usar el término *indiferencia* en dos sentidos muy diferentes. A parte de usarlo en el sentido escolástico, también lo usa al modo de una falta de razones en algún individuo para hacer X o no hacer A, bien como la existencia de razones equilibradas a favor y en contra de hacer X. La distinción de los sentidos escolástico y cartesiano de la indiferencia es explícita en una carta a Mesland donde Descartes primeramente escribe:

«Me gustaría que notaras que “indiferencia” en este contexto [i. e., el sentido de indiferencia del propio Descartes expuesto en la *Cuarta Meditación*] me parece que significa estrictamente ese *estado* de la voluntad cuando ésta no es impulsada ni en una dirección ni en otra por cualquier percepción de la verdad o del bien. Éste es el sentido en que yo la

¹⁴ «Carta a [Mesland]», 2 de mayo de 1644.

¹⁵ Ferdinand Alquié designa este tipo de libertad como *liberté éclairée*. Cf. *Oeuvres de Descartes* (Paris: Garnier, 1963), vol. II, p. 461.

tomé cuando dije que el grado ínfimo de la libertad es aquél por el cual nos determinamos a nosotros mismos hacia cosas que no son indiferentes» (AT IV 173. Mi subrayado)¹⁶.

En segundo lugar, pasa a describir el uso del término escolástico standard:

«Pero posiblemente otros [i. e., los escolásticos] entienden por “indiferencia” una facultad positiva de determinarse a sí mismo hacia uno u otro de dos contrarios, o sea, de perseguir o huir, de afirmar o negar» (*Ibid.*).

En este punto del argumento, considerando la posición determinista tenue de Descartes sobre la libertad, uno hubiera esperado que en la carta a Mesland cuestionara el valor de la libertad de indiferencia en el primer sentido del término. Sin embargo, al contrario, Descartes persigue sólo la confirmación del poder de la libertad en el sentido escolástico: «No niego que la voluntad tenga esta facultad positiva» (*Ibid.*), agregando luego:

«Creo que la tiene no sólo con respecto a esas acciones hacia las cuales no es impulsado por ninguna razón evidente desde uno u otro lado, sino también con respecto a todas las otras acciones; por lo cual cuando una razón muy evidente nos lleva en una dirección, aunque, moralmente hablando, difícilmente podemos movernos en la dirección contraria, absolutamente hablando, sí podemos. Ya que siempre nos es posible detenernos de perseguir un bien claramente conocido, o de admitir una verdad claramente percibida, siempre y cuando consideremos bueno el demostrar la libertad de nuestra voluntad al hacerlo» (AT IV 173).

En esta cita Descartes parece afirmar que la voluntad es libre de abstenerse de llevar a cabo cualquier operación X que lleve a cabo. Por lo tanto, parece que hemos llegado a un callejón sin salida en el centro de la teoría cartesiana de la voluntad. Los comentaristas tienden a adoptar un número de diferentes estrategias para tratar con este problema. Una estrategia muy común es argumentar que en la carta a Mesland Descartes afirma que las percepciones claras y distintas de la verdad por el intelecto ordena el asentimiento de nuestra voluntad, pero, sin embargo la voluntad tiene un control absoluto sobre la atención del individuo, por lo tanto consecuentemente los seres humanos son agentes auto-determinados.

De cualquier manera, aún podemos apelar a una mayor evidencia textual a favor de la posición reconciliarista de la concepción cartesiana de la voluntad. En la *Cuarta Meditación* encontramos la teodicea general de Descartes. ¿Cómo podemos, entonces, reconciliar la perfección infinita de Dios con la existencia del error humano? Si Dios es absolutamente perfecto, ¿cómo puede ser fuente de una criatura imperfecta sujeta al error? Ésta es la versión epistemológica del perenne problema teológico del mal. Después de contemplar la posibilidad de que el error no sea algo real, «sino meramente un defecto» (AT VII 54), Descartes pasa a rechazar

¹⁶ «Carta a [Mesland]», 9 de febrero de 1645.

esta noción del error: «[E] error no es puramente negación, sino más bien una privación o la falta de algún conocimiento que de alguna manera debería estar en mí» (AT VII 55). Luego considera la posibilidad de que el error esté más allá de su capacidad de investigación, e. g., la posibilidad de que la causa del error sea impenetrable al conocimiento humano (*Ibid.*). Pero no persigue este punto; al contrario, considera la posibilidad de que «lo que pudiera correctamente parecer muy imperfecto si existiera por sí mismo, es sumamente perfecto cuando es considerada su función como parte del universo» (AT VII 55-56). Aunque Descartes no abandona esta propuesta, hace notar que en esta etapa de las *Meditaciones*, quien medita no ha probado todavía la existencia de nada aparte de la existencia de su mente y de la de Dios.

Luego sigue una larga discusión sobre el libre arbitrio, la cual ya hemos considerado (AT VII 56-61). Finalmente, Descartes confronta el siguiente problema:

«[C]reo que Dios podría haber hecho fácilmente que yo, aun permaneciendo libre y con un conocimiento finito, no me equivocara nunca: lo habría hecho si hubiera puesto en mi entendimiento una percepción clara y distinta de todas las cosas de las que alguna vez habría de deliberar, o simplemente si hubiera grabado en mi memoria, tan firmemente que no pudiera olvidarlo, que no debía juzgar nunca sobre nada que no entendiera clara y distintamente» (*Cuarta Meditación*: AT VII 61).

En este pasaje Descartes sugiere una crítica típica de la defensa del libre arbitrio. El criticismo es afirmado por filósofos compatibilistas quienes arguyen que la única alternativa funcional es alguna versión reconciliarista de la libertad de acción. Estos críticos preguntan que, si Dios dispuso que los seres humanos sean a veces causalmente determinados a escoger libremente el bien, ¿por qué no dispuso que las personas sean siempre causalmente determinadas a hacer libremente el bien?¹⁷ Descartes hace la pregunta equivalente en lo que refiere a la creencia: ¿por qué no pudo Dios haber dispuesto que los seres humanos sean causalmente determinados a creer libremente lo verdadero? Descartes evade esta pregunta. Él reconsidera la posibilidad que contempló en las etapas iniciales de la *Cuarta Meditación*, que 'lo que pudiera correctamente parecer muy imperfecto si existiera por sí mismo es sumamente perfecto cuando su función como parte del universo es considerada' (AT VII 55-6). Recordemos que el meditante [*qua res cogitans*] y Dios eran los únicos seres cuya existencia había sido demostrada, sin embargo ahora, Descartes está dispuesto ha afirmar:

«[F]ácilmente entiendo que yo, en tanto que constituyo un todo¹⁸, habría sido más perfecto de lo que soy ahora si Dios me hubiera hecho de tal manera. Pero no por eso puedo

¹⁷ La noción de ser «causalmente determinado a elegir libremente el bien» puede sonar paradójica, pero sólo lo es desde el punto de vista absolutista. La descripción reconciliarista es sólo que el libre arbitrio es causalmente determinado, pero de tal forma que no involucra ni compulsión ni impedimentos externos.

¹⁸ La versión francesa agrega: «como si existiera yo solo en el mundo».

negar que, en cierto modo, hay más perfección en el universo al no estar algunas de sus partes libres de errores y otras sí, que si todas fueran exactamente iguales» (*Cuarta Meditación*: AT VII 61).

La respuesta cartesiana al problema del error no propone una solución indeterminista de la absoluta libertad del ser humano; antes bien propone que un universo que contiene una variedad de individuos sujetos al error es más perfecto que un universo homogéneo hecho exclusivamente de individuos inmunes al error. Ésta es la versión epistemológica de la respuesta al problema teológico del mal que afirma que un universo diversificado, aunque incluya algún mal, es más perfecto que un universo homogeneizado carente de mal, pero también carente de variedad.

Podemos concluir este artículo afirmando que la versión de Descartes acerca de la voluntad no es absolutista. La versión cartesiana del libre arbitrio es una versión reconciliacionista. Por consiguiente, ésta no se ve envuelta en colisión alguna con el determinismo causal ya que no encierra ninguno de los principios del indeterminismo. Además, dado a la ausencia de indeterminación en el reino de lo mental, las acciones de la mente sobre el cuerpo nunca afectan el mundo material con ninguna indeterminación; por consiguiente, la afirmación de Descartes sobre interacción entre la mente y el cuerpo no contradice la noción Cartesiana del libre arbitrio¹⁹.

ENRIQUE CHÁVEZ-ARVIZO

John Jay College of Criminal Justice,
The City University of New York.

¹⁹ Agradezco a John Cottingham y Tom Sorell sus inestimables comentarios a una versión previa de este artículo.