



# El misterioso compatibilismo cartesiano

## Descartes' mysterious compatibilism

EZEQUIEL ZERBUDIS<sup>1</sup>

**Resumen:** En este trabajo, argumento que Descartes está comprometido, a la vez, con una posición compatibilista respecto de la relación entre libre albedrío y preordenación divina, esto es, una posición según la cual ambas tesis resultan verdaderas, y con una concepción libertaria del libre albedrío humano. La posición suya que, según defiendo aquí, permite al autor sostener esas dos actitudes es lo que llamo Misterismo, según el cual el carácter inmenso e incomprensible de Dios es lo que no nos permite comprender cabalmente esa compatibilidad mediante nuestra razón finita.

**Palabras clave:** Libre albedrío, preordenación divina, determinismo, compatibilismo, Dios.

**Abstract:** I argue in this paper that Descartes is committed both to a compatibilist view concerning the relation between free will and divine preordination, namely, one according to which both of these views come out true, and to a libertarian view as regards human free will. I defend here that what allows our author to maintain both of these commitments is what I call Mysterism, namely, the view according to which God's immense and incomprehensible nature explains our incapacity to understand fully that compatibility through our own finite reason.

**Keywords:** Free Will, Divine Preordination, Determinism, Compatibilism, God.

---

**Cómo citar:** Zerbudis, E. (2019). El misterioso compatibilismo cartesiano. *Cuadernos Filosóficos* 16. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16.64>

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 16/04/2020  
Fecha de aprobación: 28/04/2020

## I. El problema

En este trabajo voy a considerar la actitud de Descartes respecto de la relación entre el libre albedrío y la preordenación divina. Ciertamente, Descartes parece aceptar tanto la tesis de que nuestra voluntad es libre como la tesis de que Dios ha preordenado todo lo que ocurre en el mundo. Por una parte, parece dejar bastante en claro, por ejemplo, en el siguiente texto, que cree en el libre albedrío:

**T1.** *El libre albedrío es evidente por sí.* Ahora bien, que 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. Y esto quedó antes muy claro, cuando a pesar de que nos pusimos a dudar de todo, llegando a fingir incluso que cierto poderosísimo creador nuestro intentaba engañarnos por todos los medios, experimentábamos sin embargo en nosotros una libertad tal, que podíamos abstenernos de creer las cosas que no eran completamente ciertas y seguras. Y nada puede ser más manifiesto y evidente por sí que lo que entonces no admitía duda (*Principios* I, 39; AT VIII, 19-20; LG 47-8).<sup>2</sup>

Y por otra parte, también deja en claro en diversos pasajes su compromiso con la tesis de la preordenación divina, cuando dice también, entre otras, cosas como las que siguen:

**T2.** [...] 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 arbitrio de los hombres prueban, me parece, del mismo modo, que es también la causa de todos aquellos [efectos] que dependen [del libre arbitrio]. Pues solo se podría demostrar que [Dios] existe si lo consideramos como un ser soberanamente perfecto; y no sería soberanamente perfecto, si pudiera ocurrir algo en el mundo que no viniera enteramente de él (a Elizabeth, 6 de octubre de 1645, AT IV, 313-4).

Ahora bien, como es notorio y sabido, estas dos creencias parecen en principio estar en tensión: si fuéramos libres en un sentido suficientemente interesante, parece que habría algo (a saber, nuestras propias acciones) que se escaparía al poder de Dios, y éste no sería entonces omnipotente; o bien, si Dios es omnipotente, entonces tiene que ejercer su dominio sobre todos los eventos que ocurren en el universo, incluidas nuestras propias acciones, y en ese caso no seríamos libres – o no lo seríamos, al menos, en el sentido suficientemente interesante al que venimos de aludir.

2 Tomo las traducciones de *Principios* de LG. El resto de las traducciones son mías.

¿Qué actitud tiene Descartes, entonces, respecto de esta aparente incompatibilidad? Esto es, ¿de qué modo cree él que están relacionadas sus afirmaciones de que se dan tanto la libertad como la preordenación divina? Creo que su actitud fundamental y definitiva sobre el asunto aparece expresada del modo más claro en el siguiente texto:

**T3.** Pero ahora que conocemos a Dios, percibimos en él un poder tan inmenso, que sería ilícito pensar que nosotros podamos hacer algo que no haya sido preordenado antes por él; por lo cual es fácil que nos enredemos en grandes dificultades, si intentamos conciliar esta preordenación divina con nuestro libre albedrío y comprender ambas cosas a la vez. [...] Pero nos libraremos de ellas, si recordamos que nuestra mente es finita, mientras que el poder de Dios, por el cual previó, y además quiso y preordenó desde la eternidad todo lo que es o puede ser, es infinito; y por ello, que podemos vislumbrar ese poder lo suficiente como para percibir clara y distintamente que está en Dios, pero no comprenderlo lo bastante como para ver de qué modo deja Dios indeterminadas las acciones libres de los hombres. En cambio, somos tan conscientes de la libertad e indeterminación que hay en nosotros, que no hay nada que comprendamos más evidente y perfectamente. Pues sería absurdo que dudáramos de una cosa que comprendemos íntimamente, y que experimentamos en nosotros mismos, por el hecho de que no comprendamos otra, que sabemos que, por su propia naturaleza, debe ser incomprendible para nosotros. (*Principios* I, 40 y 41; AT VIII A, 20; LG 48-9 (ligeramente corregida)).

Creemos que pueden extraerse con suficiente claridad de lo dicho en este texto tres tesis, que constituyen otros tantos aspectos básicos de la doctrina que creo que puede adscribirse a Descartes sobre este tema, a saber, las tesis que podríamos llamar Compatibilismo, Libertarismo sobre la libertad y Misterismo:

**Compatibilismo:** La tesis de que la preordenación divina y la libertad de nuestra voluntad son ambas verdaderas, y tienen que resultar compatibles.<sup>3</sup>

**Concepción libertaria de la libertad:** La tesis según la cual nuestra libertad es de tal naturaleza y amplitud que, desde el punto de vista de lo que podemos comprender mediante nuestra razón natural y finita, entraría en conflicto con la preordenación divina.

3 Lo que usualmente se llama compatibilismo en la filosofía contemporánea es una tesis más débil, que se compromete con un punto meramente modal, en el sentido de que la verdad del determinismo no implica la falsedad de la libertad, con independencia de si puede afirmarse de manera categórica que alguna de estas tesis (el determinismo o la libertad de nuestra voluntad) se dé efectivamente en nuestro mundo. La tesis que le adscribo aquí a Descartes es por lo tanto una tesis más fuerte que esta tesis modal, aunque por cierto la implica (de hecho, creo que Descartes cree en la verdad del compatibilismo sobre la base de su creencia, establecida de modo independiente, en las dos tesis en cuestión).

**Misterismo:** La tesis según la cual no podemos comprender con claridad cómo es que la preordenación divina y la libertad de la voluntad pueden resultar compatibles.

Descartes sostendría entonces lo que podríamos llamar un *Compatibilismo misterista*, a saber, una posición según la cual poseemos un grado de libertad tal que parece evadirse de toda determinación externa, en particular de la divina; según la cual, además, Dios, al ser omnipotente, preordena todo lo que ocurre; y, finalmente, de acuerdo con la cual no podemos comprender adecuadamente, en virtud del contraste entre la inmensidad divina y nuestra finitud, *cómo* esas dos primeras tesis pueden conciliarse, por más que sepamos *que* de hecho se concilian. Ahora bien, por más que, como intento argumentar en el resto de este trabajo, esta posición parezca exegéticamente adecuada respecto de la actitud de Descartes sobre nuestro tema, podría de todos modos pensarse que no se trata de una posición filosóficamente muy atractiva (ya que parece simplemente barrer bajo la alfombra del misterio el tipo de problemas cuyo intento de comprensión es la tarea propia del filósofo). Esto quizás explique además por qué muy pocos comentaristas de Descartes han sostenido una posición de este tipo. De hecho, los únicos autores de los que tengo noticia que adscribieron alguna vez una posición semejante a Descartes son John Cottingham, en la introducción a su traducción comentada de la *Conversación con Burman* (Cottingham 1976), y Cecilia Wee (cf. Wee 2014); sin embargo, pareciera que sólo Wee sostiene hoy en día esta posición (que defiende de todos modos con una argumentación bastante distinta de la que se desarrolla más abajo), dado que Cottingham ya no la defiende ni en su monografía sobre Descartes (Cottingham, 1986) ni en su diccionario sobre nuestro autor (Cottingham, 1993, artículo “Free will”). Esperamos poder mostrar, a pesar de esta apariencia inicialmente poco atractiva, que el Compatibilismo misterista es una posición exegética plausible que al menos merece ser tomada y discutida en serio.

En relación con lo que acabamos de decir, podemos constatar que la mayor parte de los comentaristas de Descartes parecen haber interpretado su posición, por el contrario, como expresando algún tipo de Compatibilismo estándar o Libertarismo, análogos a las posiciones homónimas usualmente defendidas en el debate contemporáneo respecto de la compatibilidad entre el determinismo y la libertad:

**Compatibilismo estándar** – i.e., una posición compatibilista en la que se sostiene una noción estricta de preordenación (a la imagen de una concepción determinista del mundo) y en la que se intenta garantizar la compatibilidad debilitando la noción de libertad.

**Libertarismo** – i.e., la posición según la cual podemos mantener una noción suficientemente fuerte de libertad, como evadiéndose a una determinación causal, a costa de limitar el alcance de la preordenación (o del determinismo).<sup>4</sup>

Como un elemento en la defensa de nuestra interpretación, entonces, nos correspondería mostrar que estas interpretaciones alternativas a la que sostenemos son erróneas – o, al menos, que son menos plausibles. Ahora bien, estos dos tipos de posiciones comparten un presupuesto, a saber, el de que una concepción libertaria de la libertad no podría ser compatible con la preordenación divina, de modo que quienes sostienen dichas posiciones tienen entonces que defender que Descartes renuncia a alguna de estas dos tesis. En lo que sigue tratamos de mostrar que no parece plausible adscribir a Descartes una renuncia semejante, esto es, creemos que se puede mostrar que nuestro autor no acepta ni una noción más débil de libertad ni de la preordenación divina.<sup>5</sup>

## 2. La noción cartesiana de libertad

Se suele pensar que nuestra noción más intuitiva e inmediata de libertad involucra dos notas principales (de modo más o menos vago que habrá que aclarar; cf., para una exposición estándar, por ejemplo, Watson, 1987, p. 145; o, con otra terminología, Kane, 2005, pp. 6-7):

**Espontaneidad:** la idea de que si una acción es libre, ésta tiene que “haber surgido de” el agente.

4 La noción una de una idea “fuerte” de libertad mencionada en el texto es, por cierto, demasiado vaga. Podríamos precisar un poco más la noción de libertad en cuestión, aunque manteniéndonos en un registro intuitivo, diciendo que se trata del tipo de libertad de la que gozaría un agente si, en un escenario en que se encuentra frente a una serie de alternativas, nada en la historia previa y las circunstancias efectivas que lo rodean determina cuál de esas alternativas habrá de elegir; o, dicho de otro modo, si es posible que, puesto el agente dos veces en exactamente la misma situación, podría elegir un curso de acción en una oportunidad y un curso de acción alternativo en otra.

5 En nuestra caracterización de las distintas interpretaciones que pueden darse de la posición de Descartes sobre la relación entre libertad y preordenación dejamos de lado algunas posiciones más complejas, según las cuales hay un desarrollo a lo largo del tiempo en la actitud de nuestro autor respecto de este tema. Así, por ejemplo, Alquié (1950), Beyssade (1994) y Schmalz (2009) han sostenido que Descartes va pasando de una posición de un tipo más compatibilista estándar a una de tipo más libertario (aunque en Beyssade el cambio no es tan radical como para llegar a una posición propiamente libertaria, sino que concierne sólo una diferencia de énfasis). En todo caso, dado que Descartes nunca advierte acerca de ningún cambio en su posición, sino que, en textos posteriores, muchas veces pretende simplemente aclarar sus posiciones previas (esto ocurre sobre todo en sus cartas a Mesland, en las que se propone explicar a su interlocutor la posición defendida en las *Meditaciones*), creemos que la postulación de un cambio sólo estaría justificada cuando no hubiese ningún otro modo razonable de interpretar de manera unificada los distintos textos. En la medida en que pretendo sostener que puede darse una lectura unificada de textos cartesianos provenientes de distintas épocas y escritos, considero que dichas propuestas no están suficientemente justificadas (defensas más detalladas de la uniformidad de la posición cartesiana han sido dadas, entre otros, por Laporte (1937) y Kenny (1972)).

**Alternativas:** La noción de que quien actúa tiene el poder de elegir entre diversas opciones; esto es de que, a pesar de que el agente hizo efectivamente algo determinado, “podría haber hecho otra cosa”.

Se suele además suponer, como vamos a hacer también aquí, que Espontaneidad no es en general una característica particularmente problemática para quien quiera sostener una posición compatibilista. El aspecto de la noción de libertad que sí podría generar dificultades para una estrategia de ese tipo es el asociado con Alternativas. Aquí parece haber básicamente dos opciones para quien quiera dar una lectura compatibilista estándar de Descartes:

(I) Suponer que Alternativas no es esencial para la noción cartesiana de libertad (Beyssade, 1994).

(II) Suponer que Alternativas es esencial para la noción de libertad, pero que se puede dar una explicación de Alternativas aceptable para el compatibilista (Campbell, 1999).

Analizo en orden estas dos estrategias.

Respecto de (I), encontramos que quienes niegan que Alternativas sea un carácter esencial de la noción cartesiana de libertad parecen basarse fundamentalmente en dos consideraciones:

Por una parte, se basan en una lectura peculiar del pasaje en el que Descartes define la noción de libertad en la *Cuarta meditación*:

**T4.** [...] (a) [la voluntad] consiste simplemente en que podemos hacer o no hacer algo (esto es, afirmar o negar, perseguir o evitar); *o más bien*, (b) consiste simplemente en el hecho de que, cuando el intelecto propone algo para ser afirmado o negado, o para perseguir o evitar, nuestras inclinaciones son tales que no sentimos que estemos determinados por ninguna fuerza externa. (AT VII, 57; énfasis y letras para referencia mías).

Aquí encontramos que, mientras que el pasaje (a) claramente expresa una concepción que da un lugar relevante a Alternativas, (b) expresa una concepción que parece más bien centrarse en Espontaneidad. La interpretación global que demos a este pasaje, por lo tanto, dependerá en buena medida del valor que demos al 'o más bien' (resaltado en nuestra cita) que une estos dos pasajes. En principio, habría dos opciones respecto de esta cuestión: por una parte, podría entenderse esa expresión con el sentido de 'o, para decirlo mejor' u 'o, en otras palabras', de lo que se desprendería del texto que (b) *explica* o *desarrolla* (a), en cuyo caso Alternativas resultaría ser (según este texto) esencial a la libertad; por otra parte, podría pensarse que el 'o más bien' implica una retracción de lo dicho en (a) o, en otras palabras, que

se seguiría del texto que (b) más bien *corrige* a (a), en cuyo caso Alternativas podría no ser esencial para la libertad. Es esta última opción, por supuesto, la que defienden autores como Beyssade, que pretenden sostener que Alternativas no integra la definición cartesiana de libertad. Ahora bien, parece que hay bastantes motivos para suponer que una lectura de este tipo sería implausible. Entre éstos podemos mencionar:

(i) que, como han señalado varios autores (Campbell, 1999, Ragland 2006a, 2006b) sería implausible suponer que Descartes dejara escrita y sugerida una definición de libertad que no expresara verdaderamente (al menos un aspecto de) su pensamiento al respecto. En este sentido, es claro que sería claramente preferible, si ello fuera posible, dar una lectura del pasaje según el cual (b) pudiera entenderse más bien como una aclaración de (a), en lugar de como su rechazo. Sugerimos más abajo que efectivamente puede darse una lectura en este sentido, de lo que se seguiría que una posición como la discutida aquí no estaría suficientemente justificada.

(ii) que, de todos modos, no sería razonable centrar la interpretación de la noción cartesiana de libertad en este pasaje, por más que éste sea efectivamente un texto muy importante (dado, en particular, el lugar central en el que aparece). Y, en la medida en que en muchos otros lugares Descartes parece dejar en claro que piensa que algo así como Alternativas es central para su concepción de la libertad de la voluntad, los esfuerzos para reinterpretar T4 en el sentido buscado serían vanos. Puede verse una declaración bastante directa de Descartes en el sentido de que Alternativas es central para su concepción de la libertad en T5 aquí abajo (y también, entre otros varios textos, en T8, sección (b), más abajo).

**T5.** Tus propias palabras, sin embargo, establecen que tienes de hecho la experiencia de la libertad. Niegas que podamos precavernos para evitar cometer errores porque te rehúas a admitir que la voluntad puede ser dirigida hacia alguna cosa que no está determinada por el intelecto; pero admites al mismo tiempo que podemos precavernos para no persistir en el error. Ahora bien, esto sería completamente imposible a menos que la voluntad tuviera la libertad de dirigirse a sí misma, sin la determinación del intelecto, hacia un lado u otro; y esto es lo que acabas de negar (AT VII, 378).

Por otra parte, quienes sostienen que según Descartes la libertad no requiere Alternativas se basan también en una serie de textos en los que nuestro autor afirma que, frente a la percepción de algo claro y distinto (o a la de un bien evidente), la voluntad no puede evitar asentir a (o perseguir) eso que percibe de ese modo – junto con la afirmación, además, de que en esos casos el agente actuaría del modo más libre. En estos textos (ver por ejemplo T6 aquí

abajo, continuación de T4) Descartes dice explícitamente que para que un agente sea libre no se requiere que sea indiferente entre diversas alternativas.

**T6.** Para ser libre, no es necesario que esté inclinado en dos direcciones; por el contrario, cuánto más me inclino en una dirección – ya sea porque entiendo de modo más evidente que las razones de la verdad y la bondad inclinan en esa dirección, o a causa de que Dios dispone de esa manera mi pensamiento más íntimo – más libre es mi elección (AT VII, 57-8).

Sin embargo, puede sostenerse que en este texto (y otros semejantes) Descartes no habla en rigor de Alternativas, sino de Indiferencia, según la siguiente distinción (que puede entenderse como una distinción entre dos sentidos de 'indiferencia', cf. Kenny, 1972, p. 19; Cottingham, 1976, p. xxxvii; Chappell, 1994, p. 191; Campbell, 1999, p. 179):

**Alternativas:** el poder o capacidad de hacer una cosa u otra (tal como se describió más arriba).

**Indiferencia:** el estado de un agente que no encuentra en ninguno de los cursos de acción alternativos que tiene disponibles motivos suficientes para hacerlo decidir por uno u otro de ellos.

No cabe suponer, por otra parte, que esta distinción sea *ad hoc*, ya que ella puede ser motivada de manera independiente, y está documentada además en diversos textos cartesianos. En efecto, en T7, un pasaje de la carta a Mesland del 2 de mayo de 1644, Descartes parece hacer precisamente esta distinción (donde (a) expresa Alternativas y (b) Indiferencia), al tiempo que en T8 (que citamos más abajo para documentar otro punto) se presenta esta misma distinción como dos sentidos alternativos de “indiferencia” (donde (a) expresa Indiferencia y (b) Alternativas):

**T7.** [...] (a) puesto que no consideras a la libertad como precisamente indiferencia, sino como un poder real y positivo de determinarse, la diferencia entre nosotros es meramente verbal; pues concuerdo en que este poder está en la voluntad. (b) Sin embargo, [...] no veo para nada que este poder sea distinto cuando es acompañado de indiferencia, la que, según concuerdas, es una imperfección, que cuando no está así acompañado, sino que no hay en el intelecto más que luz [...] (AT IV, 116).

Por otra parte, quienes sostienen la posición señalada en (II), de acuerdo con la cual podría darse una interpretación compatibilista del requisito de Alternativas (Campbell, 1999), basan en buena medida su posición en una lectura peculiar del siguiente texto de una carta a Mesland



del 9 de febrero de 1645 (texto que me permito citar en extenso, ya que hacemos uso de él en otros lugares del trabajo):

**T8.** (a) Querría que notaras que 'indiferencia' en este contexto me parece significar, estrictamente, aquel estado de la voluntad cuando ésta no es empujada en una dirección antes que en otra por ninguna percepción de la verdad o lo bueno. Éste ese el sentido en el que la tomé cuando dije que el más bajo nivel de libertad es aquél por el cual nos determinamos a nosotros mismos a cosas respecto de las cuales somos indiferentes. (b) Pero quizás otros significan con 'indiferencia' una facultad positiva de determinarse a sí mismo a uno u otro de dos contrarios, esto es, a perseguir o evitar, a afirmar o negar. No niego que la voluntad tiene esta facultad positiva. En verdad, creo que la tiene no solo con respecto a aquellas acciones a las cuales no es empujada por ninguna razón evidente de un lado más que de otro, sino también con respecto a todas las otras acciones. De modo que, cuando una razón muy evidente nos lleva en una dirección, si bien moralmente hablando apenas podemos movernos en la otra dirección, hablando absolutamente sí podemos hacerlo. Pues está siempre abierto para nosotros contenernos de perseguir un bien conocido claramente, o de admitir una verdad percibida claramente, *con tal que consideremos como algo bueno demostrar de ese modo la libertad de nuestra voluntad* (AT IV, 173; subrayado y letras para referencia más).

Campbell sugiere que la frase resaltada hacia el final de T8 puede expresar un análisis condicional de la condición de Alternativas, de acuerdo con los lineamientos de una estrategia compatibilista clásica (cf. por ejemplo Moore, 1912, cap. 6), como sigue:

**Análisis Condicional de Alternativas:** un agente satisface Alternativas en una situación dada si y sólo si, si el agente hubiera querido hacer otra cosa en esa situación, habría podido hacer otra cosa.<sup>6</sup>

Creemos que una propuesta general basada en este tipo de consideraciones no resulta satisfactoria por diversos motivos.

(i) En primer lugar, por más que una estrategia de este tipo fuera a resultar adecuada para los casos en que el agente se enfrenta a percepciones claras y distintas, creemos que no podría fundarse sobre esa base una interpretación compatibilista general de la posición de Descartes por diversas razones:

<sup>6</sup> Estrictamente, Campbell no propone que estas condiciones (o, de hecho, unas suficientemente similares) den un *análisis* del requisito de Alternativas, sino sólo una condición necesaria suya (1999: 193-4). Creemos que las críticas formuladas más abajo en el texto se aplican de igual manera a esa posición más debilitada.

(a) Desde un punto de vista textual, Descartes parece en muchos lugares (por ejemplo, T5 más arriba) suponer que tenemos, al menos en los casos en que consideramos percepciones confusas, un control mucho más categórico y directo de nuestras decisiones respecto de ellas (lo que, por cierto, no invalida que el Análisis Condicional se aplique también a esos casos; el punto es que ese análisis no recogería la fuerza de las consideraciones cartesianas). De hecho, es notorio que Descartes contrasta en este sentido las situaciones en que tenemos que decidir a partir de percepciones claras y distintas, por una parte, y aquellas en que tenemos que decidir a partir de percepciones oscuras y confusas, por la otra, al tiempo que sostiene que nuestra imposibilidad “moral” para juzgar de modos alternativos se da solo en el primer caso; lo que parece implicar que en los demás casos sí tenemos el poder para determinarnos de un modo u otro. Esta tesis, según la cual tenemos la posibilidad de asentir o no frente a percepciones oscuras y confusas es además, por cierto, una pieza central sin la cual sería difícil comprender la argumentación epistemológica cartesiana, y la insistencia en la necesidad de formular un método cuyo seguimiento nos permitiera evitar los errores.<sup>7</sup> *Principios* §6 ofrece una expresión clara de esto:

*T9. Tenemos un libre albedrío para abstenernos de asentir en las dudas y evitar así el error. Pero mientras tanto, sea quien sea nuestro autor, y por muy poderoso y engañador que sea, sin embargo experimentamos que hay en nosotros una libertad tal, que siempre podemos abstenernos de creer aquellas cosas que no son completamente ciertas y seguras; y precavernos así para no equivocarnos nunca (AT VIII A, 6; LG 31).*

(b) Por otra parte, y en un sentido similar, vale la pena notar que, en la medida en que se suponga que tenemos la capacidad de elegir de modo directo entre alternativas, al menos respecto de cierto subconjunto de acciones (como Descartes parece suponer que ocurre en el contexto de percepciones oscuras y confusas), puede afirmarse que Descartes sostiene en verdad una concepción libertaria de la libertad, no una compatibilista – ya que, en última instancia, lo que nos ocurra dependerá de lo que elijamos en al menos algunos momentos cruciales (cf. para esto Ragland 2006a).

7 Por cierto, este último punto no constituye por sí mismo un argumento en favor de una posición libertaria, ya que podría darse una interpretación compatibilista de la formulación y la incitación a seguir el método (del mismo modo en que puede darse una interpretación compatibilista del funcionamiento y utilidad de las normas éticas). En verdad, esto no hace sino mostrar el sentido en que la discusión entre posiciones compatibilistas y libertarias de la libertad se mueve en un nivel más profundo que el que corresponde a si se dan o no fenómenos de indiferencia; si se seguiría, en ese caso, que no pueden extraerse razones basadas en este tipo de fenómenos para fundar posiciones en aquel nivel más profundo, como hacen quienes apelan a la supuesta determinación de mis creencias por parte de las ideas claras y distintas.

(ii) Si lo dicho en el punto anterior resulta aceptable, se sigue que no cabe adscribir a Descartes una posición compatibilista general basada en este análisis de Alternativas. Sin embargo, uno podría mantener una lectura compatibilista más restringida, según la cual, si bien Descartes podría estar comprometido con una posición libertaria respecto de los casos en que contamos con percepciones oscuras y confusas, podría a la vez sostener, de todos modos, una posición compatibilista respecto de los casos en que tenemos que decidir en relación con percepciones claras y distintas (véase nuevamente T6 más arriba y su sugerencia de que una percepción clara y distinta determina nuestro asentimiento). Esto es, una opción que parecería quedar abierta consistiría en adscribir a Descartes una teoría “asimétrica” de la voluntad, como se la ha llamado a veces, según la cual ésta funcionaría de un cierto modo frente a objetos claros y distintos, y de un modo diferente frente a objetos oscuros y confusos (Kenny, 1972, parece defender una posición de este tipo; cf. en particular p. 20). Sin embargo, desde un punto de vista exegético parece que sería preferible adscribir a Descartes una teoría homogénea de la voluntad, esto es, una teoría según la cual la naturaleza y las operaciones de la voluntad son las mismas en toda circunstancia, si esto fuera posible. Más abajo intento mostrar que una lectura semejante de la posición cartesiana no solo es plausible, sino que se ajusta mejor a varios otros textos.

(iii) Finalmente, vale la pena notar que, en el marco de las presuposiciones y preocupaciones cartesianas, una teoría compatibilista de tipo estándar, semejante a las posiciones deterministas blandas contemporáneas, implicaría aceptar que de hecho todas las acciones humanas están determinadas enteramente por Dios, de un modo, por cierto, que anularía la libertad de las acciones si esta es entendida en sentido libertario. En efecto, de acuerdo con una concepción compatibilista clásica, la noción de determinación (o de preordenación) es dejada, por así decir, fija, esto es, manteniendo toda su fuerza, mientras que se procede a debilitar la noción de libertad para hacerla calzar en el esquema determinista. Ahora bien, además del problema externo de si una decisión que realizada en tales condiciones merecería ser calificada como libre (cf. las críticas en Chisholm, 1964 en el sentido de que, por más que un agente satisfaga el condicional expresado en el Análisis Condicional, no se sigue de ahí que ese agente hubiera podido elegir otra cosa), creemos que hay bastantes motivos para sospechar que tal debilitamiento de la noción de libertad sería inaceptable para Descartes, en la medida en que se seguiría de una estrategia de este tipo que nuestros pecados y errores dependerían de manera directa de Dios. Por cierto, este tipo de razones difícilmente podrían ser concluyentes, dada la existencia de estrategias compatibilistas aceptables para la ortodoxia (por ejemplo, posiciones de tipo tomista), y la poca base textual sobre la actitud de Descartes

al respecto<sup>8</sup>. Sin embargo, varios intérpretes (por ejemplo, Alanen, 2002) han sugerido de modo convincente que una insatisfacción con estas soluciones compatibilistas (que dio lugar desde temprano al desarrollo de posiciones más radicalmente voluntaristas o libertarias, como las de Buenaventura y Duns Scoto, y más tarde a las posiciones igualmente voluntaristas de jesuitas como Molina y Suárez; cf. respecto de éstos últimos la discusión en Schmalz, 2009, cap. 5) puede haber motivado también en parte la posición cartesiana al respecto.

Este fracaso de las estrategias compatibilistas nos induce entonces a pensar que Descartes sostiene más bien una concepción libertaria de la libertad. Decir esto es aún, de todos modos, bastante poco específico, ya que hay diversos modos de implementar una posición de ese tipo general. Teniendo en cuenta las posiciones que se han presentado efectivamente en el debate, podemos mencionar las siguientes dos variedades de concepciones libertarias:

**Libertarismo directo:** la tesis según la cual, cuando decidimos, lo hacemos libremente porque podemos elegir de manera directa y categórica entre alternativas (Alanen, 2002 adscribe una posición de este tipo a Descartes).

**Libertarismo indirecto:** la tesis según la cual, cuando decidimos, lo hacemos libremente porque en algún momento previo a la decisión pudimos elegir entre diversos cursos de acción, cada uno de los cuales luego determinan qué haremos (Ragland, 2006a).

Si bien en principio no es importante para mi tesis principal en este trabajo decidir entre estas dos opciones, querría sin embargo sugerir aquí algunas razones para pensar que Descartes sostiene lo que llamo aquí un Libertarismo directo. Esto es así ya que, en mi opinión, la lectura más razonable del *corpus* de textos presentados más arriba, en particular de T4 (la definición de libertad en la *Cuarta meditación*) se basa en suponer que para Descartes ser libre consiste en tener el poder de optar por diversas alternativas (lo que antes llamamos Alternativas) sobre la base de la evidencia y/o fuerza motivacional asociada con cada una de ellas (a esto alude el pasaje (a) en T4). Este poder, entendido como un poder categórico para optar entre opuestos, sigue siendo aquello de lo que depende cada decisión, por más que en algunas situaciones (casi) la totalidad de la evidencia (o motivación disponible) nos incline en una única dirección – por ejemplo, en un caso en que percibimos algo de manera clara y distinta, en una situación en que nuestra motivación es además la de conocer la verdad. Éste es el sentido en que la libertad no requiere Indiferencia (a lo que se alude en T6), aunque ese poder de elegir entre contrarios se haga más evidente precisamente en situaciones de

<sup>8</sup> Una interpretación de Tomás de Aquino como un “determinista blando” puede encontrarse en Kenny, 1993, cap. 6.

indiferencia (en las que somos más claramente conscientes de que podríamos decidirnos en uno u otro sentido). Por cierto, este poder de elegir entre contrarios no es un poder completamente arbitrario: para elegir una cosa antes que otra siempre necesitamos de alguna *razón* que nos motive en esa dirección (por ejemplo, como se sugiere en T8, podemos querer mostrar la libertad de nuestra voluntad). Y el mecanismo mediante el cual podemos ejercer este control depende eventualmente, según parece, de que somos capaces de dirigir de modo directo nuestra atención hacia un objeto (*razón, motivo*) u otro:

T10. Y estoy de acuerdo contigo cuando dices que podemos suspender nuestro juicio; pero he intentado explicar de qué modo podemos suspenderlo. Pues es cierto, me parece, que de una gran luz en el intelecto se sigue una gran inclinación en la voluntad; de modo que, si vemos muy claramente que algo es apropiado para nosotros, es muy difícil – y, en mi opinión, imposible, *en la medida en que continuemos en el mismo pensamiento* – detener el curso de nuestro deseo. Pero, como la naturaleza del alma es tal que apenas presta atención por más de un momento a una única cosa, tan pronto como nuestra atención deja de considerar las razones que nos muestran que la cosa es apropiada para nosotros, y meramente mantenemos en nuestra memoria el pensamiento de que nos parecía deseable, podemos hacer aparecer ante nuestra mente alguna otra razón que nos haga dudar de ella, y así suspender nuestro juicio, y quizás incluso formar un juicio contrario (a Mesland, 2 de mayo de 1644; AT IV, 115-6; énfasis mío).

Y más adelante:

T11. Dado que el hombre no puede atender siempre perfectamente a las cosas que debe hacer, es una buena acción prestar atención y hacer así, por medio suyo, que nuestra voluntad siga tan prontamente la luz de nuestro entendimiento que no sea ya para nada indiferente (ibid; AT IV, 117).

Pareciera que, según Descartes, en cualquier situación tenemos el poder de no seguir ciertas razones que nos llevan a una determinada acción, en la medida en que tenemos la capacidad de cambiar el foco de nuestra atención y dirigirla hacia otros objetos (cf. el pasaje resaltado en T10). Poder hacer esto pareciera ser algo que está bajo nuestro control directo, y parece ser, además, aquello que fundamenta que merezcamos alabanzas y reproches, aún respecto del conocimiento de la verdad: si bien no podemos dejar de dar nuestro asentimiento frente a lo claro y distinto *en la medida en que tengamos como fin la verdad*, las decisiones que nos condujeron a poseer esa percepción de lo claro y distinto (por ejemplo, como indica T11, el perseverar en nuestro prestar atención a ciertas razones) dependen por cierto de nuestra

decisión, y son tales que, en consecuencia, nos hacen merecedores de elogios cuando arribamos a la verdad.

Si lo que venimos de exponer es correcto, entonces, pareciera seguirse que Descartes defiende una concepción de la libertad del tipo que hoy se denominaría libertaria. Antes de terminar esta sección querría mencionar, finalmente, dos consideraciones más que parecen favorecer esta idea:

En primer lugar, una conclusión semejante parece también seguirse de que la evidencia que Descartes mayormente alega en favor de que somos libres es de tipo introspectivo y, al menos en la caracterización que nuestro mismo autor hace, esta evidencia parece abonar una concepción libertaria de la libertad – Descartes mismo dice que experimentamos nuestra voluntad como “no encerrada dentro de ningún límite” (AT VII, 57),<sup>9</sup> y que al elegir no nos parece que seamos arrastrados por ninguna fuerza externa (cf. la sección (b) de T4). En la medida en que ésta sea la base de la afirmación de nuestra libertad (y eso parece seguirse de que Descartes diga que se trata de una idea clara y distinta), entonces es de suponer que considera que nuestra libertad es tal como se nos aparece en dichas circunstancias, a saber, como un poder inmediato de elegir entre contrarios.

Finalmente, recordemos que T3 describe nuestras acciones diciendo que Dios las deja “indeterminadas” en un sentido en que, se sugiere ahí, resultaría incompatible con el poder de determinar todo que sabemos que está en Dios, al menos desde el punto de vista de nuestra capacidad natural de conocer. Ahora bien, si la noción de libertad cartesiana es una que resulta incompatible con la omnipotencia divina desde el punto de vista de nuestra capacidad cognitiva finita, no puede entonces tratarse de una noción compatibilista de libertad, que sí sería comprensible para nosotros, sino de una libertaria.

### 3. La preordenación divina

El texto citado más arriba de la carta a Elizabeth (T2) deja suficientemente en claro *que*, para Descartes, absolutamente todo cae bajo el poder de Dios. Para abundar podemos agregar este otro texto, de otra carta a la misma corresponsal:

9 Nótese que “no encerrada dentro de ningún límite” no equivale a “infinita” - Descartes parece haber evitado siempre, contra lo que suele suponerse, atribuir de manera categórica infinitud a nuestra voluntad. Cf. para esto Kambouchner, 2015, cap. 10.

**T12.** ... involucra una contradicción decir que Dios ha creado seres humanos de una naturaleza tal que las acciones de sus voluntades no dependen de la suya. Es lo mismo que decir que su poder es a la vez finito e infinito: finito, puesto que hay algo que no depende de él; infinito, puesto que fue capaz de crear esa cosa independiente (AT IV, 332).

Por cierto, Descartes acepta (y más aún, defiende) que no podemos comprender *cómo* esto sea posible (como T3 deja en claro). Esto parece confirmado por el siguiente texto de la *Conversación con Burman*:

**T13.** Para eliminar esta dificultad, y reconciliar la inmutabilidad de Dios con los rezos de los hombres, debemos decir que Dios es en verdad completamente inmutable, y que ha decretado por toda la eternidad, o bien otorgarme un cierto pedido, o no otorgármelo. Asociado con este decreto, sin embargo, ha hecho un decreto simultáneo según el cual el otorgamiento del pedido será en virtud de mis rezos, y en un momento en que, además, estoy llevando una vida correcta; el efecto de lo cual es que debo rezar y vivir correctamente si quiero obtener algo de Dios. Esta es entonces la situación desde el punto de vista de la ética; y aquí, después de sopesar la verdad de la cuestión, el autor se encuentra más de acuerdo con los gomaristas que con los arminianos, o incluso con los jesuitas entre los suyos (AT V, 166).

Esto es, entre los arminianos y jesuitas, cuyas posturas teológicas intentan dar un lugar mayor a la libertad humana, y los gomaristas, que tienen una posición mucho más estricta respecto de la omnipotencia de Dios, Descartes se inclina por favorecer a éstos últimos.<sup>10</sup>

Hay sin embargo un texto que pareciera ir en contra de esta interpretación, y acercar a Descartes al molinismo (una de las posiciones jesuitas que defiende una noción de libertad más cercana al libertarismo):

**T14.** ... paso a la dificultad que propone Vuestra Alteza respecto del libre albedrío, cuya dependencia y libertad intentaré explicar mediante una comparación. Si un rey que ha prohibido los duelos, y que sabe con mucha seguridad que dos hidalgos de su reino, que residen en ciudades distintas, están en una querrela, y de tal ánimo el uno contra el otro, que nada podría impedirles batirse a duelo si se encontraran; si, digo, este rey da a uno de ellos algún encargo para ir en cierto día hacia la ciudad donde está el otro, y si da también un encargo a este otro para ir en el mismo día hacia el lugar en el que está el primero, él sabe con toda seguridad que no dejarán de encontrarse, y de batirse a duelo, y así de infringir su prohibición, pero él no los obliga para nada a tal cosa por tal motivo; y su conocimiento, e incluso la voluntad que él ha

<sup>10</sup> Para una breve caracterización de este debate, y de la posición de Descartes en ese contexto, véase Cottingham, 1976, pp. xxxvii-xxxviii.

tenido de determinarlos a ello de este modo, no impide que se batan a duelo tan voluntaria y libremente, cuando se lleguen a encontrar, como si lo hubieran hecho si [el rey] no hubiera sabido nada, y se hubieran encontrado por alguna otra circunstancia, y pueden con la misma justicia ser castigados, porque han infringido su prohibición. Ahora bien, lo que un rey puede hacer en esto, respecto de algunas acciones libres de sus súbditos, Dios, que tiene una presciencia y una potencia infinitas, lo hace de modo infalible respecto de todas aquellas [acciones] de los hombres. Y antes de que nos hubiera enviado a este mundo, ha sabido exactamente cuales serían todas las inclinaciones de nuestra voluntad; es él mismo el que las ha puesto en nosotros, es también él quien ha dispuesto todas las otras cosas que están fuera de nosotros, para hacer que tales y cuales objetos se presentasen a nuestros sentidos en tal y cual momento, con ocasión de los cuales ha sabido que nuestro libre arbitrio nos determinaría a tal y cual cosa; y él lo ha querido así, pero no ha querido por eso forzarlo (a Elizabeth, enero de 1646; AT IV, 352-4).

Acá la posición de Descartes parece acercarse un poco al molinismo, como decíamos, sobre todo si prestamos atención a la primera parte del relato, cuando se describe con cierta precisión el caso del rey y el duelo entre sus hidalgos. En efecto, el rey parece usar allí como instrumentos suyos las voluntades libres, esto es, no sujetas a su dominio inmediato, de sus súbditos. Pero creo que no hay que dejarse engañar por este aspecto del relato, que vale en rigor solo para esa parte del mismo. Por el contrario, cuando pasa de dicho ejemplo a aquello que pretende ilustrar mediante su comparación, esto es, a considerar la relación entre Dios y las voluntades libres creadas, Descartes tiene que señalar que la similitud entre los dos casos no es completa, y que no lo es en el punto específico que acabamos de mencionar, ya que hay que suponer que Dios, al contrario de lo que ocurre con el rey en relación con las decisiones de sus súbditos, determina por completo todo lo que ocurre en cualquier situación. Es de suponer entonces que lo que Descartes quiere ilustrar mediante ese relato es más bien sólo la idea general de que podría darse cierta compatibilidad entre predeterminación y libertad, pero eso no nos obliga a pensar que todos los detalles que valen en un caso se aplican al otro – en efecto, él insiste en varios textos contemporáneos a esta carta (T2 y T12, entre otros) que el poder de Dios sobre sus criaturas no es comparable con el del rey respecto de sus súbditos, y que algunos de los detalles de esa dependencia, al contrario de lo que ocurre en el caso del rey, son en verdad incomprensibles para una mente finita (T3 más arriba).



#### 4. La compatibilidad

Si lo dicho hasta aquí es correcto, entonces, Descartes estaría comprometido, por una parte, con una noción libertaria de libertad y, por la otra, con una noción estricta de preordenación. A su vez, está también comprometido con la idea de que ambas tesis, siendo ambas verdaderas, tienen que ser de algún modo compatibles. Solo que Descartes no cree que esté en nuestro poder comprender cómo es que esta compatibilidad tiene lugar, ya que uno de los términos a compatibilizar, el de la omnipotencia divina, es tal que no puede ser comprendido por nuestra mente finita. Esto no es, nuevamente, una movida ocasional, *ad hoc*, de Descartes, sino un componente central de su concepción de Dios:

**T15.** Esto [que la existencia de Dios se sigue de su esencia] es bien cierto y manifiesto para los que están acostumbrados a contemplar la idea de Dios, y a advertir sus sumas perfecciones. Pues aunque no las comprendamos, ya que es propio de la naturaleza de lo infinito el no ser comprendida por nosotros, que somos finitos, sin embargo las podemos entender más clara y disintamente que ninguna cosa corpórea, porque satisfacen más nuestro pensamiento, son más simples, y no son oscurecidas por limitación alguna (*Principios* I, 19; AT VIII A, 12; LG 38).

Esto es, podemos entender *que* se dan ciertas características en Dios, pero no podemos saber con detalle *cómo* es que se dan en él esas características. La aplicación de esta doctrina al caso de la libertad concuerda además con un comentario bien temprano de Descartes, con el que quiero concluir:

**T16.** Tres milagros realizó Dios: algo a partir de la nada, el libre albedrío, y que Dios se volviera hombre (AT 10: 218).

Es probable que lo que llevó a Descartes a calificar de milagros a esos fenómenos es justamente que ellos no parecen explicables mediante la razón natural.<sup>11</sup>

#### 5. Abreviaturas

AT: *Oeuvres de Descartes*, publicadas por C. Adam y P. Tannery; reimpresión, Vrin, 1996.

<sup>11</sup> Varias de las ideas en este trabajo fueron desarrolladas con ocasión de seminarios sobre la metafísica cartesiana en la Universidad Nacional del Litoral y en la Universidad de Concepción (Chile), y una versión previa de este trabajo fue presentada en el V Congreso de la Asociación Chilena de Filosofía en Valdivia (Chile), en noviembre de 2017. Querría agradecer a los participantes en esos eventos, y también a Paula Castelli y Gonzalo Rodríguez-Pereyra por sus (siempre útiles) comentarios.

LG: Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*, traducción de E. López y M. Graña, Gredos, 1989.

## 6. Referencias

- Alanen, L. (2002). "Descartes on the Will". En H. Lagerlund y M. Yrjönsuuri (eds.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes* (pp. 279-298). Springer.
- Alquié, F. (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. PUF.
- Beysade, M. (1994). "Descartes's Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation". En J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Meditations* (pp. 191-206). Clarendon Press.
- Campbell, J. K. (1999). "Descartes on Spontaneity, Indifference and Alternatives". En R. Gennaro y C. Huenemann (eds.), *New Essays on the Rationalists* (pp. 179-199). Oxford University Press.
- Chappell, V. (1994). "Descartes's Compatibilism". En J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Meditations* (pp. 177-90). Clarendon Press.
- Chisholm, R. (1964). *Human Freedom and the Self*. The University of Kansas.
- Cottingham, J. (1976). *Descartes's Conversation with Burman*. Clarendon Press.
- Cottingham, J. (1986). *Descartes*. Blackwell.
- Cottingham, J. (1993). *A Descartes Dictionary*. Blackwell.
- Kambouchner, D. (2015). *Descartes n'a pas dit*. Les Belles Lettres.
- Kane, R. (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford University Press.
- Kenny, A. (1972). "Descartes on the Will". En R. Butler (ed), *Cartesian Studies* (pp. 1-31). Blackwell.
- Kenny, A. (1993). *Aquinas on Mind*. Routledge.
- Laporte, J. (1937). "La liberté selon Descartes". En J. Laporte, *Études d'histoire de la philosophie française au XVII siècle* (pp. 37-87). Vrin.
- Moore, G. E. (1912). *Ethics*. Oxford University Press.
- Ragland, C. P. (2006a). "Is Descartes a Libertarian?". En D. Garber y S. Nadler (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* (Vol. 3; pp. 57-90). Clarendon Press.
- Ragland, C. P. (2006b). "Descartes on the Principle of Alternative Possibilities". *Journal of the History of Philosophy* 44 (3), 377-394.
- Schmalz, T. (2009). *Descartes on Causation*. Oxford University Press.
- Watson, G. (1987). Free Action and Free Will. *Mind* 96(382), 145-172.
- Wee, C. (2014). "The Fourth Meditation: Descartes and Libertarian Freedom". En D. Cunniff (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations* (pp. 186-204). Cambridge University Press.