



## Descartes: La “res cogitans” y la libertad

**Antonio García Ninet**

A la hora de señalar las diferencias esenciales entre la *res cogitans* y la *res extensa*, además de considerar que la *res cogitans* no necesitaba de un cuerpo para existir y que era independiente de él, Descartes consideró que otra diferencia especialmente importante era la de que mientras la *res cogitans* gozaba de *libertad*, la *res extensa* estaba sometida a un *determinismo mecanicista* absoluto.

Sin embargo, en relación con el problema de la libertad Descartes dio soluciones superficiales para todos los gustos, aceptando conceptos muy diversos de libertad, contradictorios entre sí en algunas ocasiones, como en especial cuando acepta la libertad desde la perspectiva del intelectualismo socrático y cuando niega el valor de esta misma perspectiva, siendo al parecer inconsciente de sus propias contradicciones por su *frivolidad incoherente* en su forma de razonar, sin mantener una consistencia con las doctrinas que había defendido en otras ocasiones, como si fuera amnésico.

Gran parte de las confusiones y contradicciones en que incurre se relacionan con su ambigüedad en el uso del concepto de libertad, que, según en qué momentos, entiende:

- 1) como *indiferencia* a la hora de que los pronunciamientos de la voluntad se produzcan sin que el sujeto tenga motivos para decidirse por un objetivo o por cualquier otro;
- 2) como *voluntariedad*;
- 3) como *voluntad sometida al determinismo del bien* presentado por el entendimiento (intelectualismo socrático);
- 4) como *capacidad de la voluntad para elegir o no elegir un bien*;
- 5) como capacidad para *elegir libremente* las acciones *predeterminadas* por Dios de modo *necesario*.

Respecto a estos diversos conceptos de libertad, conviene puntualizar lo siguiente:

1) En primer lugar, Descartes entiende la libertad como “indiferencia”, es decir, como capacidad de autodeterminación de la voluntad para elegir sin sentir atracción alguna hacia el objetivo que elige, considerándola como la expresión más baja de la libertad al afirmar que consiste “en poderse determinar hacia cosas por las cuales tenemos una absoluta indiferencia”<sup>1</sup>.

Sin embargo, considerar como libre esta forma de actuar es erróneo en cuanto, desde el momento en que la voluntad no dispone de motivo alguno para dirigirse hacia un objetivo en lugar de hacerlo hacia otro, la decisión correspondiente sería simplemente un ejemplo de *azar*, pero nada más.

2) En otros momentos, entiende la libertad como un sinónimo de “espontaneidad” y de “voluntariedad”, diciendo que, cuanto mayores son los motivos que le inducen a obrar de un determinado modo, con mayor libertad actúa, ya que la voluntad no actúa en contra de sí misma sino en favor de aquello que apetece. En este sentido, escribe:

-“lo libre y espontáneo y voluntario son completamente lo mismo [...] Me dirijo tanto más libremente a algo cuanto más numerosas son las razones que

<sup>1</sup> “Carta a Mersenne, 27 de mayo de 1641”; AT, III, p. 378.

*me impulsan, porque es cierto que nuestra voluntad se mueve entonces con mayor facilidad e ímpetu*<sup>2</sup>,

*-“hacer libremente una cosa o hacerla gustosamente o bien hacerla voluntariamente no son más que una misma cosa. Y en este sentido he escrito que yo me inclinaba tanto más libremente a una cosa cuantas más razones me impulsaban”*<sup>3</sup>.

Esta forma de entender la libertad es acertada y, por ello, resulta perfectamente comprensible; al mismo tiempo, es la única que conecta adecuadamente con la simultánea aceptación cartesiana del *intelectualismo socrático*.

Por ello, como luego se verá, el problema se plantea cuando, desde la perspectiva religiosa católica, a Descartes no le queda más remedio que negar en ocasiones la doctrina socrática para defender otras más ligadas a la ortodoxia católica, con sus ideas de responsabilidad, mérito y culpa, y con otras derivadas de tales conceptos.

3) De acuerdo con el *intelectualismo* socrático, en diversas ocasiones Descartes entiende el comportamiento libre como aquel que viene guiado por el bien, tal y como se lo presenta el entendimiento:

*-“como nuestra voluntad no se determina a seguir o a huir de nada sino en cuanto nuestro entendimiento se lo represente como bueno o malo, basta con juzgar bien para obrar bien y con juzgar lo mejor que se pueda para obrar también lo mejor que se pueda”*<sup>4</sup>.

*-“Si yo conociera siempre claramente lo que es verdadero y bueno, jamás me tomaría el trabajo de deliberar acerca de qué juicio debiera formar y qué elección hacer, y de ese modo yo sería enteramente libre, sin ser jamás indiferente”*<sup>5</sup>.

*-“si [lo malo] lo viéramos claramente nos sería imposible pecar mientras lo viéramos de esta manera; por esto se dice que omnis peccans est ignorans (todo el que peca ignora)”*<sup>6</sup>.

Acerca de este último punto de vista tiene especial interés hacer referencia a una carta a Mersenne, como respuesta a otra de su amigo en la que éste juzgaba que el *intelectualismo* socrático, de carácter determinista, conduciría a la negación de la responsabilidad moral en cuanto la voluntad siempre se vería *forzada* a actuar desde la consideración del bien y no del mal. Descartes le respondió diciendo que el entendimiento presentaba a la voluntad “diversas cosas al mismo tiempo”, de forma que los “espíritus débiles” llegarían a confundir el auténtico bien con otro de carácter inferior.

Esta respuesta, sin embargo, era excesivamente simplista y desde luego no conseguía solucionar el problema planteado por Mersenne, pues seguía dando una explicación *determinista* de los casos de comportamiento en los que aparentemente no se actuaba de acuerdo con la elección del bien mayor al indicar que el motivo de esta equivocación se encontraba en que “los espíritus débiles” *confundían* el bien auténtico con otro y eso *determinaba* su elección equivocada. En este punto Descartes no llega a plantear ni de lejos las interesantes y acertadas explicaciones que ya Aristóteles había realizado acerca del fenómeno de la *akrasía* en su *Ética Nicomáquea*. Es evidente, por otra parte, que el pensador francés no podía estar especialmente motivado para esta tarea, que le habría conducido, como al propio Aristóteles, a la defensa consiguiente de un planteamiento *determinista*, teniendo en cuenta que el

---

<sup>2</sup> “Carta a Mesland, 9 de febrero de 1645”; AT, IV, 172

<sup>3</sup> “Carta a Mersenne, 27 de mayo de 1641”; AT, III, p. 381- 382.

<sup>4</sup> DM, 3ª parte; AT, VI, p. 28.

<sup>5</sup> MM, 4ª; AT, IX, p. 46. La cursiva es mía.

<sup>6</sup> “Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644”; AT, I, 117. La cursiva es mía.

intelectualismo socrático, asumido por Aristóteles, implicaba que siempre se actuaba de acuerdo con el mayor bien y que los fenómenos de *akrasía* o *falta de autodominio*, actuando movidos por el deseo y en contra de lo mejor, tenían una explicación psicológica según la cual lo que sucedía era que el último juicio práctico antes de la decisión era consecuencia no de un planteamiento estrictamente racional sino de otro en el que el deseo interfería inevitablemente de modo que la conclusión del último juicio práctico dejaba de ser estrictamente racional en la medida en que el sujeto no se encontraba en posesión de la *phrónesis* –o sabiduría práctica- para dominar las pasiones y elegir el bien auténtico.

La *presión psíquica* recibida en su ámbito cultural por el círculo de sus amistades clericales, entre las que gozaba de notable prestigio, y el temor del pensador francés a la Inquisición, debió de conducirle a neutralizar su *defensa del intelectualismo socrático* con su contradictoria crítica de *esta misma doctrina* por los motivos indicados y con la misma *frivolidad* de otras ocasiones. Así, en la carta a Mersenne a la que se ha hecho referencia dice lo siguiente:

*“Usted rechaza lo que he dicho: que basta juzgar bien para actuar bien; y, sin embargo, me parece que la doctrina ordinaria de la escuela es que voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu (la voluntad no se dirige hacia el mal sino en cuanto el entendimiento se lo presenta bajo alguna razón de bien) de donde procede este dicho: omnis peccans est ignorans (todo el que peca es ignorante); de manera que, si el entendimiento no representara jamás a la voluntad como bien nada que en realidad no lo fuera, no podría fallar jamás en su elección. Pero a menudo se le representa diversas cosas al mismo tiempo; de donde procede el dicho video meliora proboque (veo lo mejor y lo apruebo) que es para los espíritus débiles...”*<sup>7</sup>.

Es decir, mientras Mersenne defiende la doctrina tradicional católica, que preserva la *libertad* de la voluntad frente a *cualquier bien* propuesto por el entendimiento, Descartes comienza por defender, de acuerdo con la tesis socrática, la total subordinación de la voluntad respecto al bien propuesto por el entendimiento. Pero, cuando se da cuenta de que tal punto de vista podría ser criticado por su carácter *determinista*, entonces recurre a la misma solución adoptada por Tomás de Aquino según la cual, como los bienes presentados por el entendimiento son diversos, la voluntad puede equivocarse y no elegir necesariamente el bien mayor. En este sentido Tomás de Aquino había escrito:

*“Voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni, sed quia bonum mutiplex est, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum”*<sup>8</sup>.

Por ello también, Descartes cita a Ovidio –“video meliora proboque, deteriora sequor”<sup>9</sup> -igual que podía haber citado a Pablo de Tarso cuando dice “no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero”-, a fin de escapar a cualquier posible acusación por aceptar doctrinas contrarias a las de la ortodoxia católica.

No obstante, su autodefensa podía haber sido objeto de réplica por parte de su amigo el padre Mersenne, quien podía haberle criticado que con su respuesta, según la cual “si el entendimiento no representara jamás a la voluntad como bien nada que en realidad no lo fuera, no podría fallar jamás en su elección”, seguía afirmando la *dependencia absoluta de la voluntad respecto al entendimiento* -en cuanto si la voluntad elegía una determinada acción era porque el entendimiento se la había

<sup>7</sup> “Carta a Mersenne, mayo de 1637”; AT, I, p. 366.

<sup>8</sup> Tomás de Aquino: “La voluntad no puede tender hacia nada a no ser desde la consideración del bien, pero como el bien es múltiple, a causa de esto no es determinada necesariamente hacia un solo bien” (*Suma Teológica*, I, q. 28, a. 2).

<sup>9</sup> Ovidio: “Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor” (*Metamorfosis*, VII, 20-21).

presentado como buena- y, que seguía instalado en ese *determinismo* propio del intelectualismo socrático<sup>10</sup>.

Como ya se ha dicho, esta defensa del *intelectualismo socrático* no estuvo acompañada en Descartes de una defensa *explícita* del *determinismo* –pues no podía ser de otra manera teniendo en cuenta sus creencias religiosas y las del círculo de amigos-, pero es evidente que la doctrina socrática implicaba un *determinismo del bien*, al margen de que, como consecuencia de su instinto para ocultarse aquellas cuestiones que pudieran plantearle problemas, el pensador francés no llegase a ser consciente de ello.

Por otra parte, aunque en ocasiones defendió a la vez el *libre albedrío* y el *intelectualismo ético*, conviene tener en cuenta que, mientras el *intelectualismo ético* tiene carácter *determinista*, el concepto de *libre albedrío* va unido a la idea de que las acciones libres del hombre pueden encaminarse de manera consciente a la elección del mal<sup>11</sup>, y, en este sentido, esta doctrina representa, por una parte, la negación del *intelectualismo socrático*, y, por otra, la defensa del punto de vista de que se puede elegir el mal a conciencia, lo cual implica una contradicción si se parte del hecho de que los conceptos de bien y de mal, al igual que todos, son convencionales y que en último término con ellos queremos hacer referencia a “aquello que deseamos” o a “aquello hacia lo que sentimos aversión”, es decir, se trata de términos que no tienen un valor *absoluto*, como puedan tener otros como los de perro, clavel, mesa, sino *relativo* como *alto*, *grande*, *mayor*, que sólo tienen sentido cuando se hace *indica en relación a qué* un determinado objeto puede ser considerado como *alto*, *grande* o *mayor*. En este sentido el planteamiento aristotélico, al definir el bien como “aquello a lo que todo tiende”<sup>12</sup>, es acertado y, de acuerdo con esta definición, no sería posible elegir el mal por el mal sino sólo en cuanto apareciera como bien.

Sin embargo, por lo que se refiere a la relación entre *determinismo* y *libertad* no sucede lo mismo, pues el concepto de libertad no está reñido con el determinismo, ya que, aunque desde el *determinismo* socrático se defiende la *relación necesaria entre la deliberación y la decisión*<sup>13</sup>, también se sigue considerando que los actos son *voluntarios* en cuanto proceden de la propia voluntad y no son causados por una realidad ajena a la del hombre, como Aristóteles acepta sin problemas y como Descartes acepta cuando no tiene en cuenta las consecuencias de esta doctrina, contrarias a la del libre albedrío, ni los ataques que podría recibir de las autoridades religiosas, ni el desprecio en que podía convertirse el prestigio de que gozaba entre sus amistades católicas.

4) Por otra parte y de manera que ya ni siquiera resulta sorprendente, a pesar de estar en contradicción con la anterior defensa del *intelectualismo socrático*, puede

---

<sup>10</sup> Una nueva defensa de la doctrina socrática por parte de Descartes aparece en su carta a Mesland del 2 de mayo de 1644.

<sup>11</sup> Un análisis detallado del concepto de “libre albedrío” podría mostrar que se trata de un pseudo-concepto, es decir de un término complejo que no significa nada o que significa tanto como el de “círculo cuadrado”. Cuando Aristóteles dice que “se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación” está dando a entender que sólo se elige aquello que se percibe como bueno y que es el hecho de elegirlo lo que demuestra que así lo parecía, de forma que nadie puede elegir en contra de lo mejor a sabiendas. También Spinoza habla con claridad acerca de este punto cuando dice que entre dos bienes elegimos el mejor y entre dos males el menos malo. En definitiva y de acuerdo con Sócrates, “nadie elige el mal voluntariamente” o con plena conciencia de hacerlo, pues, por definición, el mal es aquello que aborrecemos, y nadie elige lo que aborrece.

<sup>12</sup> Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, I, 1, 1094 a 3.

<sup>13</sup> Así lo defiende Aristóteles en diversos lugares de su obra –al igual que Sócrates y Platón-, como cuando dice que “se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación” (*Ética Nicomáquea*, III 3 1113a 3-4).

observarse cómo en otros momentos, con su *frivolidad* habitual, Descartes rechaza la doctrina socrática para defender la contraria con la mayor naturalidad del mundo y como si siempre hubiese defendido este otro punto de vista. Así sucede, por ejemplo, cuando en otra carta a Mersenne le dice:

*"siempre somos libres de no seguir un bien que nos es claramente conocido o de admitir una verdad evidente sólo con tal de que pensemos que es un bien testimoniar de ese modo la libertad de nuestro libre albedrío"*<sup>14</sup>.

Sin hacer una referencia directa al filósofo francés, este planteamiento fue posteriormente criticado con acierto por Hume cuando expuso que precisamente el deseo de mostrar "la libertad de nuestro arbitrio" se convertiría en tales casos en la *causa determinante* que conducía a obrar de un modo distinto al modo según el cual habríamos actuado si ese deseo de demostrar la existencia del "libre albedrío" no hubiese aparecido. Escribe Hume en este sentido:

*"La mayor parte de las veces experimentamos que nuestras acciones están sometidas a nuestra voluntad, y creemos experimentar también que la voluntad misma no está sometida a nada [...pero] por caprichosa e irregular que sea la acción que podamos realizar, en cuanto el deseo de mostrar nuestra libertad sea el único motivo de nuestras acciones, nunca nos veremos libres de las ligaduras de la necesidad"*<sup>15</sup>.

Hume quiere llamar la atención acerca del hecho de que quienes defienden la doctrina del libre albedrío a partir de la experiencia de obrar *desde la propia voluntad*, sin que las acciones sean *consecuencia* de motivación alguna (?), pasan por alto que en esos casos el deseo de mostrar la propia *libertad* sería el *motivo* que les estaría *determinando* para actuar del modo que decidieran. Téngase en cuenta, además, que *la ausencia de motivos* sólo podría salvar del determinismo en cuanto ninguna acción derivaría de tal situación, pero no por ello conduciría al inefable reino del "*libre albedrío*", sino, todo lo más, si ello fuera posible, al del *azar irracional*.

En una afirmación similar, que se encuentra en una carta a Mesland (?) de 9 de febrero de 1645, Descartes afirma de nuevo del modo más alejado posible de la tesis socrática que

*"la mayor libertad consiste [...] en un uso mayor de aquel poder positivo que tenemos de seguir las cosas peores aunque veamos las mejores"*<sup>16</sup>.

Esta interpretación de la libertad, incoherente con la defensa del intelectualismo socrático pero acorde con la moral católica, es la que le permite defender la doctrina del "libre albedrío" como aquella forma de libertad por la que se podría elegir entre *lo bueno* y *lo malo*, de forma que el hombre sería *responsable* de sus actos y éstos serían laudables o condenables, al margen de que, de acuerdo con Tomás de Aquino, Descartes aceptase que la salvación o la condena del hombre no fueran consecuencia de sus actos sino de la predestinación divina.

En este punto además, parece que, preocupado por posibles censuras eclesiásticas o por temor a posibles acusaciones de la Inquisición, en su carta a Mersenne de mayo de 1637 puntualizó que "el actuar bien de que hablo no puede entenderse en términos de Teología, en donde se habla de la Gracia, sino solamente en términos de filosofía moral y natural, en donde no se considera de ningún modo esta gracia; de manera que *no se me puede acusar* por esto del error de los pelagianos"<sup>17</sup>, que defendían que el hombre se salvaba por sus méritos y no por la gracia divina.

En una carta a la reina Cristina de Suecia y teniendo en cuenta que desde el

<sup>14</sup> "Carta a Mersenne, 27 de mayo de 1641 (?); AT, III, p. 378.

<sup>15</sup> Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, p. 607-609; Editora Nacional, Madrid, 1977.

<sup>16</sup> "Carta a Mesland (?), 9 de febrero de 1645"; AT, IV, p. 172. La cursiva es mía.

<sup>17</sup> "Carta a Mersenne; mayo de 1637"; AT, I, 365. La cursiva es mía.

protestantismo se hacía mayor hincapié en la doctrina de la predestinación divina que en la del libre albedrío, quiso intensificar sus manifestaciones de fervor católico por lo que se refiere a la defensa del libre albedrío, proclamando que éste

*“es de suyo la cosa más noble que pueda haber en nosotros, tanto que nos hace semejantes a Dios y parece eximirnos de estar sujetos a él y que, por consiguiente, su buen uso es el más grande de todos nuestros bienes”<sup>18</sup>.*

Puede observarse que en este texto Descartes casi llega a incurrir en un peligroso desliz teológico al afirmar que “el libre albedrío [...] parece eximirnos de estar sujetos a él [= Dios]”. Por suerte utilizó la expresión “parece” y eso, junto con el hecho de que lo que escribía era una carta particular, le libró de la peligrosa acusación de la herejía consistente en negar la *predeterminación divina* y la consiguiente subordinación de las propias decisiones humanas a la voluntad divina, que las habría programado y establecido desde la eternidad.

Por otra parte y en relación con la carta a Mesland antes citada, lo que más sorprende de ella no es el punto de vista que defiende, *contradictorio* con su anterior defensa del *intelectualismo socrático*, sino el hecho de que allí mismo y apenas unas cuantas líneas más abajo, no pierda la ocasión de entregarse a una *nueva contradicción* al considerar, por una parte, que la mayor libertad consiste en poder elegir las cosas peores, mientras que sólo unas líneas más abajo no tenga el menor inconveniente en afirmar lo contrario:

*“me dirijo tanto más libremente a algo cuanto más numerosas son las razones que me impulsan, porque es cierto que nuestra voluntad se mueve entonces con mayor facilidad e ímpetu”<sup>19</sup>.*

5) En coherencia con la moral católica Descartes no puede evitar tener que defender a continuación la *responsabilidad* del hombre en cuanto

*“es el autor de sus acciones y se hace merecedor de elogio por ellas. Pues no se alaba a los autómatas porque realizan exactamente todos los movimientos para los que han sido fabricados, puesto que los hacen de un modo necesario, sino que se alaba a su constructor”<sup>20</sup>.*

En una consideración de esta clase es donde puede verse el alejamiento cartesiano del intelectualismo socrático, pues desde esta última doctrina es perfectamente compatible la defensa de la *necesidad* de las acciones voluntarias junto con su carácter *libre* ya que, si no hay obstáculos *externos* que lo impidan, las acciones se las debe considerar como *libres* en cuanto proceden de la propia voluntad, mientras que se las debe considerar igualmente como *necesarias* en cuanto no se puede intentar hacer otra cosa que aquello que se desea, pues la propia decisión de hacer algo es la que demuestra cuál es el mayor deseo en ese preciso instante, y en cuanto el propio deseo sólo es una manifestación del propio ser en el momento en que tal deseo se produce. Por este motivo, desde el intelectualismo socrático no tiene sentido hablar de *responsabilidad* ni de *mérito* ni de *culpa*, pues cada uno actúa de acuerdo con su naturaleza, pero nadie elige previamente tener la naturaleza que tiene. Esa misma consideración es la que lleva a Aristóteles a defender el intelectualismo socrático de modo explícito, así como a afirmar la total conexión entre la deliberación,

---

<sup>18</sup> “Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647”; AT, V, p. 81. Posiblemente en este punto Descartes quiso presentar la doctrina del “libre albedrío” desde la perspectiva católica como si fuera una especie de tesoro que no tenían los protestantes, secta a la que pertenecía la reina Cristina, hasta el punto de que quizá pudo contribuir a convencerla –tal vez con argumentos como éste– para que ingresase en la católica, en la que, por otra parte, no existía diferencia sustancial alguna respecto a esta cuestión en la que Tomás de Aquino ya había defendido la predeterminación y la presciencia divina respecto a todos los actos humanos de un modo tan absoluto como lo defendió Lutero tres siglos después.

<sup>19</sup> Ibidem. La cursiva es mía.

<sup>20</sup> PF, I, XXXVII; AT, VIII, p. 18-19.

la decisión y la elección material de lo decidido, afirmando en este sentido que  
"se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación"<sup>21</sup>.

6) La tradición cristiana en general se había planteado desde hacía muchos siglos el *problema de la compatibilidad entre la preordenación divina y la libertad humana* sin poder llegar a una solución ni mediante los planteamientos de Tomás de Aquino contra los de Orígenes, ni mediante los de Erasmo de Róterdam contra M. Lucero, ni mediante la discusión entre el dominico Domingo Báñez y el jesuita Luís de Molina en el siglo XVI, ni mediante las discusiones entre el calvinista F. Gomar y J. Arminio a comienzos del XVII en la Universidad de Leiden (Países Bajos), donde J. Arminio había defendido la doctrina del libre albedrío, mientras que F. Gomar había defendido la predeterminación divina sin que se hubiese llegado a una solución del problema en cuanto los conceptos de predeterminación divina de la voluntad humana y libre albedrío del hombre eran realmente incompatibles.

En este sentido y para comprender mejor la dificultad insuperable para solucionar este problema tiene interés reflejar el punto de vista de Tomás de Aquino junto con el de Orígenes, en cuanto representan los polos opuestos en el intento de encontrar una solución a esta aporía.

Cuando Tomás de Aquino trató el tema de la omnipotencia divina, defendió un planteamiento absolutamente *determinista* y así, criticando a *Orígenes* (185-254), defendió la tesis de que Dios no sólo era la causa de la existencia de la *voluntad* humana como *potencia*, sino también *la causa de las elecciones concretas de dicha voluntad*:

*"Algunos, no entendiendo cómo Dios puede causar el movimiento de nuestra voluntad sin perjuicio de la libertad misma, se empeñaron en exponer torcidamente dichas autoridades [de la Biblia]. Y así decían que Dios causa en nosotros el querer y el obrar, en cuanto que causa en nosotros la potencia de querer, pero no en el sentido de que nos haga querer esto o aquello. Así lo expone Orígenes [...]."*

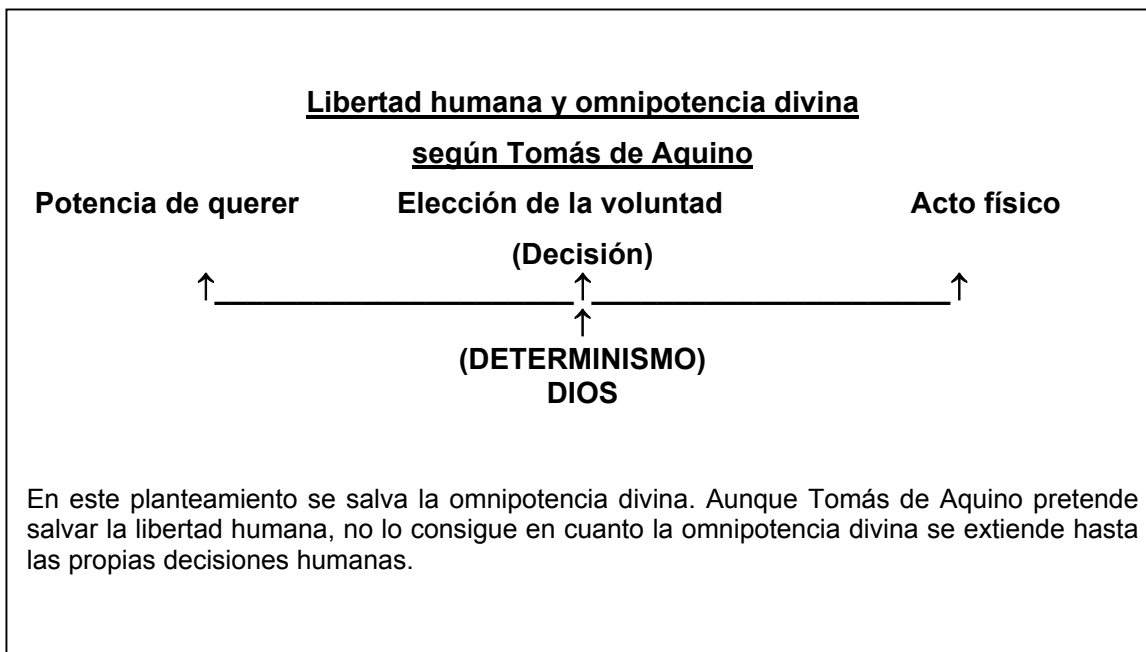
De esto parece haber nacido la opinión de algunos, que decían que la providencia no se extiende a cuanto cae bajo el libre albedrío, o sea, a las elecciones, sino que se refiere a los sucesos exteriores. Pues quien elige conseguir o realizar algo, por ejemplo, enriquecerse o edificar, no siempre lo podrá alcanzar [...]. Todo lo cual, en verdad, está en abierta oposición con el testimonio de la Sagrada Escritura. Se dice en Isaías: Todo cuanto hemos hecho lo has hecho tú, Señor. Luego no sólo recibimos de Dios la potencia de querer, sino también la operación"<sup>22</sup>.

De esta manera, desde la perspectiva de *Tomás de Aquino*, aunque en teoría pretendía salvar tanto la omnipotencia divina como la libertad humana, sólo se salvaría la omnipotencia divina pero no la libertad humana.

El esquema correspondiente a este punto de vista sería el siguiente:

<sup>21</sup> Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, 1113a 3-4.

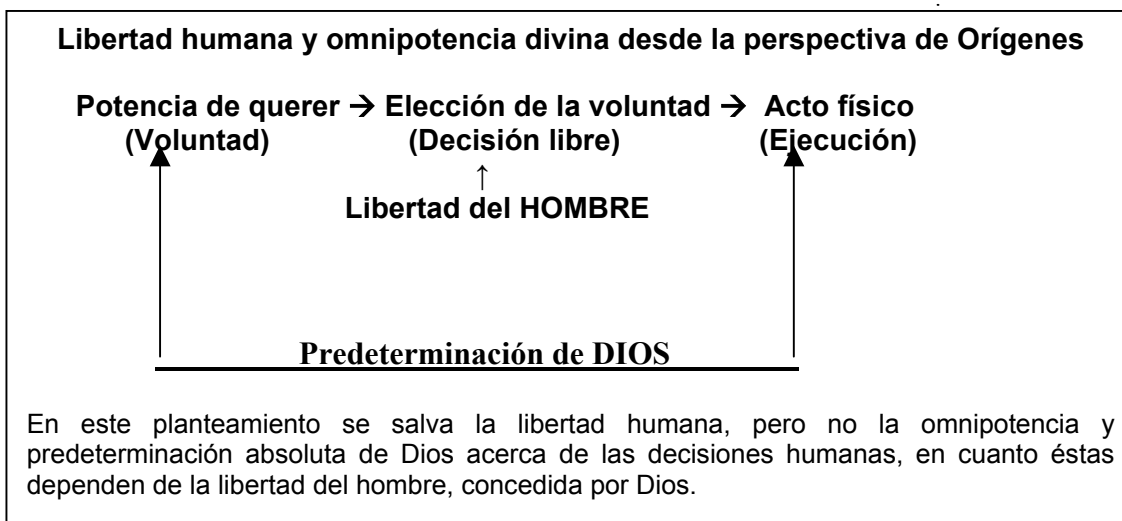
<sup>22</sup> Tomás de Aquino: *Suma contra los gentiles*, libro III, cap. 89 y 90.



Insistiendo en esta misma doctrina, Tomás de Aquino escribió un poco más adelante: “Dios es causa no sólo de nuestra voluntad, sino también de nuestro querer”. Y en el capítulo siguiente concluía así:

“Por consiguiente, como Él es la causa de nuestra elección y de nuestro querer, nuestras elecciones y voliciones están sujetas a la divina providencia”<sup>23</sup>.

Sin embargo, la perspectiva de teólogos como *Orígenes* acerca del acto voluntario salvaría la *libertad* del hombre, pero no la *omnipotencia* divina. Su punto de vista se podría reflejar de acuerdo con el siguiente esquema:



Descartes, aun sin tener especial interés en tratar esa peligrosa cuestión teológica y aunque avisa de que “podemos enredarnos en grandes dificultades si intentáramos conciliar esta preordenación de Dios con la libertad de nuestro arbitrio y

<sup>23</sup> Ibidem.



comprender simultáneamente una y la otra<sup>24</sup>, se atreve a examinarla, y en *Los Principios de la Filosofía* defiende de modo explícito la doctrina católica, aceptando por fe que las acciones libres del hombre han sido preordenadas por Dios, aunque esto

*“no lo comprendemos bastante como para ver de qué modo deje indeterminadas las libres acciones de los hombres”*<sup>25</sup>.

En este punto Descartes se atreve a reconocer aquí que “no lo comprendemos bastante” y considera que sería absurdo que por el hecho de no comprender este misterio se dejase de aceptar algo que sí se comprende, como sería la existencia de Dios. Pero la verdad no es simplemente que no se comprenda de modo suficiente la compatibilidad entre el “libre albedrío” y la predeterminación divina de los actos humanos sino que se comprende perfectamente su carácter absurdo y eso determina que, si se quiere ser coherente con las consecuencias de tal comprensión, haya que rechazar todo lo que de algún modo se relaciona con ella, tal como pasaría con cualquier sistema axiomático en el que descubriéramos su carácter contradictorio.

Descartes sigue defendiendo esta misma doctrina de la teología cristiana, sin proporcionar argumentos de ningún tipo, en una carta a la princesa Elisabeth del año 1645, en la que le dice que

*“todas las razones que prueban la existencia de Dios, y que él es la causa primera e inmutable de todos los efectos que no dependen del libre albedrío de los hombres, prueban de la misma manera, me parece, que él es también la causa de todos los que dependen de él (= del libre albedrío)”*<sup>26</sup>.

Sin embargo, más adelante, en respuesta al problema que la princesa le había planteado respecto a esta misma cuestión, le escribió una nueva carta en la que defendió una tesis distinta, más próxima a la solución del jesuita Luís Molina, proponiéndole el siguiente ejemplo:

*“Si un rey que ha prohibido los duelos y que sabe con toda certeza que dos hidalgos de su reino, que viven en ciudades diferentes, están peleados y tan irritados uno contra el otro que nada podría impedir que se batieran si se encontraran; si este rey, digo, da a uno de ellos la orden de ir cierto día hacia la ciudad donde se halla el otro y también ordena a éste ir el mismo día hacia el lugar donde está el primero, sabe con toda seguridad que no dejarán de encontrarse y de batirse y, al hacerlo, de contravenir su prohibición, pero no por esto los obliga; y su conocimiento e incluso la voluntad que ha tenido para determinarlos de esta manera no impiden que se batan tan voluntaria y tan libremente [...] y así pueden ser castigados con entera justicia”*<sup>27</sup>.

Era absurdo pretender resolver esta *contradicción* doctrinal católica, pero la jactancia cartesiana y el deseo de obsequiar a la princesa eran demasiado fuertes y, por ello, lo intentó, aunque, como era lógico, fracasó en el empeño. En efecto, si dice en el ejemplo que el rey *sabe* que “nada podría impedir que se batieran si se encontraran”, puede tener sentido afirmar que, aun así, el hecho de que se batan es libre y voluntario, aunque sólo en cuanto la *sabiduría* de ese rey no sería un obstáculo para que las decisiones de aquellos hidalgos siguieran siendo *voluntarias*<sup>28</sup>. Pero lo absurdo del planteamiento cartesiano es afirmar, junto con la frase anterior, que,

<sup>24</sup> PF, I, XL; AT, VIII, p. 20.

<sup>25</sup> PF, I, XLI; AT, VIII, p. 20.

<sup>26</sup> “Carta a la princesa Elisabeth, 6 de octubre de 1645”: « toutes les raisons qui prouvent l'existence de Dieu, et qu'il est la cause première et immuable de tous les effets qui ne dépendent point du libre arbitre des hommes, prouvent, ce me semble, en même façon qu'il est aussi la cause de tous ceux qui en dépendent »

<sup>27</sup> “Carta a Elisabeth, enero de 1646”; AT, IV, p. 353. La cursiva es mía.

<sup>28</sup> Se trataría de una cuestión estipulativa respecto a la definición de “libre” como la “cualidad propia de los actos voluntarios”, dejando de lado el hecho de que la propia voluntad pudiera estar previamente programada.

habiéndose batido, pueden “ser castigados *con toda justicia*”. Es decir, parece incomprensible que Descartes no haya llegado a entender que, si el duelo tiene que producirse *necesariamente*, es absurdo considerar *culpables* a quienes sólo son objeto pasivo de esa *necesidad*

En esa misma ficción Descartes incurre en una nueva *contradicción* inexplicable cuando dice que el rey “*ha querido* que estos hidalgos se batieran, puesto que hizo que se encontrasen”, pero añadiendo casi a continuación que “*no lo ha querido*, ya que prohibió los duelos”. Pues, evidentemente, es una *contradicción* afirmar que el rey *haya querido que se batieran* y, al mismo tiempo, afirmar que *no haya querido que se batieran*. A pesar de esta contradicción, el intento de solución del problema en este ejemplo se parece a la solución de Orígenes y a la del jesuita Luís de Molina, quien mediante su concepto de “ciencia media” hacía hincapié de modo especial en el *conocimiento divino* de lo que el hombre haría *libremente*, pasando por alto la *preordenación divina* de la voluntad según la había explicado Tomás de Aquino, la cual implicaba que Dios no sólo *conocía* qué haría el hombre en cada circunstancia sino que le había *predeterminado* a obrar de ese modo, tal como señalaron Tomás de Aquino y Domingo Báñez entre otros.

Resulta, por ello, asombroso que Descartes, constante defensor de la omnipotencia divina a la que nada podía escapar, no se diera cuenta de que su comparación de las acciones de ese rey con las de Dios no era la más adecuada, pues mientras en su ejemplo se insiste especialmente en que el rey *sabía* qué haría cada uno de esos hidalgos al encontrarse con el otro, el Dios del cristianismo no sólo *habría sabido* qué harían sino que él mismo *les habría determinado* a hacer aquello que “libremente” hiciesen.

De este modo, según el ejemplo del rey y sus hidalgos, su poder quedaba limitado al *conocimiento* de las futuras acciones libres y no se extendía hasta su *predeterminación*, y, por ello, Descartes se estaba aproximando a un terreno peligroso al no mencionar de modo explícito la omnipotencia divina según la cual nada escaparía a su voluntad absoluta y todo dependería de ella.

Más adelante, en la misma carta, dice que Dios

*“supo exactamente cuáles serían todas las inclinaciones de nuestra voluntad; es él mismo el que las puso en nosotros, también es él quien ha dispuesto todas las demás cosas que están fuera de nosotros [y] supo que nuestro libre albedrío nos determinaría a tal o cual cosa; y lo ha querido así, pero no por eso ha querido obligarlo. Y, como este rey, podemos distinguir dos diferentes grados de voluntad: uno por el cual ha querido que estos hidalgos se batieran [...], y otro, por el cual no lo ha querido, ya que prohibió los duelos, del mismo modo los teólogos distinguen en Dios una voluntad absoluta e independiente por la cual quiere que todas las cosas sucedan como suceden, y otra que es relativa y que se relaciona con el mérito o demérito de los hombres por la cual quiere que se obedezcan sus leyes”<sup>29</sup>.*

Pero, cuando Descartes escribe “supo”, sigue con su tendencia a interpretar que la divinidad simplemente *sabe* qué hará el hombre en cualquier momento, olvidando que, de acuerdo con la doctrina católica, Dios no sólo *sabe* sino que es él mismo quien *determina al hombre a tomar las decisiones concretas que toma “voluntariamente”*; y, por ello, cuando utiliza el término “inclinaciones” este uso es muy sintomático respecto a su predisposición en favor de una solución que pudiera salvar el libre albedrío, ya que podría haber utilizado un término mucho más preciso, como el de “decisiones”, para dejar claro que, de acuerdo con la Teología Católica ortodoxa, Dios no sólo *causaría* las “inclinaciones” sino también las mismas *decisiones*, programadas por su voluntad omnipotente. El hecho de que a continuación reconozca

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 353-354. La cursiva es mía.

que fue él mismo quien las puso en nosotros sigue sin solucionar este conflicto, pues sigue refiriéndose sólo a las inclinaciones sin referirse de manera clara a las *decisiones*. Por ello, aunque las decisiones del hombre siguieran siendo *voluntarias*, no tiene ningún sentido afirmar que el hombre o aquellos hidalgos del ejemplo cartesiano "pueden ser castigados con entera justicia".

En consecuencia y en cuanto Descartes pudiera haber afirmado exclusivamente la *presciencia* divina, ignorando la *predeterminación*, habría incurrido en una herejía respecto a la dogmática de la Iglesia Católica, que, por otra parte, sería comprensible en cuanto efectivamente, aunque las acciones humanas *predeterminadas* por Dios pudieran seguir siendo consideradas *libres*, en el sentido de que nadie sentiría ningún tipo de *coacción* externa al realizarlas, no podrían considerarse libres hasta el punto de poder considerar al hombre como *responsable* y como merecedor de castigos por las acciones realizadas en contra de las leyes divinas en cuanto el propio Dios le habría programado para obrar de ese modo.

Parece, pues, que en estas cartas Descartes se atrevió a expresar con mayor claridad sus convicciones personales más auténticas en cuanto no se sentía ni consciente ni inconscientemente presionado por su temor a la Inquisición ni por el temor a ser rechazado como hereje por el conjunto de sus amistades religiosas. Estas doctrinas centradas especialmente en el problema de la libertad del hombre, aunque no negaban explícitamente la predeterminación divina, se alineaban con el punto de vista seguido por el jesuita Luís de Molina, y con las de los arminianos holandeses.

Además, cuando Descartes afirma al mismo tiempo que Dios

*"supo que nuestro libre albedrío nos determinaría a tal o cual cosa, y lo ha querido así, pero no por eso ha querido obligarlo"*

se contradice con la mayor *frivolidad* en cuanto *afirma y niega* al mismo tiempo que *Dios haya querido* que el hombre actúe de un modo u otro. Y cuando habla de la distinción en Dios de una *voluntad absoluta* por la que "quiere que todas las cosas sucedan como suceden" y una *voluntad relativa* por la que "quiere que se obedezcan sus leyes" –lo cual en muchas ocasiones no sucedería– incurre de nuevo en un *sofisma* en cuanto considera que existe alguna diferencia entre el hecho de que Dios *quiera que todo suceda como sucede* y el hecho de que *quiera que se cumplan sus leyes*, como si esto último pudiera dejar de suceder, pues en tal caso estaría afirmando que Dios quiere y no quiere que todo suceda como sucede, en cuanto el cumplimiento de sus leyes, como parte de "lo que sucede", se corresponde con el querer de Dios que en ningún caso podría dejar de cumplirse, por lo que Descartes incurre en esta nueva *contradicción* por su interés en salvar la libertad del hombre.

Es decir, si la obediencia a sus leyes es una parte de lo que Dios quiere, en tal caso no puede afirmarse que *el querer de Dios se aplica a todo* para a continuación afirmar que *este querer deja de cumplirse* como consecuencia de una desobediencia debida al mal uso del libre albedrío por parte del hombre, lo cual implicaría una *negación de la omnipotencia y de la preordenación divinas*. Dicho en forma de dos argumentos encadenados:

Si Dios quiere que todas las cosas sucedan como él quiere  
y si puede hacer todo lo que quiere (porque es omnipotente)  
entonces todas las cosas suceden como él quiere

y  
Si todas las cosas sucedan como él quiere  
y si él quiere que se cumplan sus leyes  
entonces sus leyes se cumplen

Y, por ello, sería una contradicción en relación con la omnipotencia divina afirmar, como lo hace Descartes, que las leyes divinas dejan de cumplirse en algunos casos relacionados con el cumplimiento de las leyes morales, en cuanto el hombre se

sirva de su libre albedrío para actuar en contra de tales leyes. Respecto a esta cuestión, la solución cartesiana anterior, por la que pretende que en tales casos Dios simplemente *permite* que el hombre actúe de acuerdo con su voluntad, es contraria a la doctrina católica, pues tal solución implica efectivamente una negación de la omnipotencia divina en cuanto a ella escaparían los actos debidos *en exclusiva* a la voluntad humana. Pues, en definitiva, no se trata de que Dios *permita* que el hombre actúe libremente en contra de la voluntad divina, ya que es Dios mismo Dios quien ha programado la voluntad humana para que actúe como lo hace, y, en consecuencia, Dios no permite otra cosa sino que las cosas sucedan como él quiere.

La conclusión de estos razonamientos es la de que las leyes de Dios se cumplirían siempre, tanto cuando se actúa de acuerdo con un tipo más concreto de leyes -las que se relacionan con el cumplimiento de la norma moral-, como cuando *aparentemente* no se cumplen, en cuanto ha sido Dios mismo quien ha determinado que haya personas que cumplan tales leyes y otras que no las cumplan, de forma que *todo se amoldaría al cumplimiento de su voluntad más absoluta*, tal como desde la ortodoxia católica lo expresa Tomás de Aquino cuando escribe:

“Mas como quiera que Dios, entre los hombres que persisten en los mismos pecados, a unos los convierta previniéndolos y a otros los soporte o permita que procedan naturalmente [?], no se ha de investigar la razón por qué convierte a éstos y no a los otros, pues esto *depende de su simple voluntad*, del mismo modo que dependió de su voluntad el que, al hacer todas las cosas de la nada, unas fueran más excelentes que otras; tal como de la simple voluntad del artífice nace el formar de una misma materia, dispuesta de idéntico modo, unos vasos para usos nobles y otros para usos bajos”<sup>30</sup>,

o cuando igualmente, refiriéndose a la predestinación, considera que *la elección y la reprobación del hombre han sido ordenadas por Dios desde la eternidad, sin que pueda aceptarse que la decisión divina pudiera depender de los méritos del hombre*. En este sentido escribe lo siguiente:

“Y como se ha demostrado que unos, ayudados por la gracia, se dirigen mediante la operación divina al fin último, y otros, desprovistos de dicho auxilio, se desvían del fin último, y todo lo que Dios hace está dispuesto y ordenado desde la eternidad por su sabiduría [...], es necesario que dicha distinción de hombres haya sido ordenada por Dios desde la eternidad. Por lo tanto, en cuanto que designó de antemano a algunos desde la eternidad para dirigirlos al fin último, se dice que los predestinó [...] Y a quienes dispuso desde la eternidad que no había de dar la gracia, se dice que los reprobó o los odió [...] Y puede también demostrarse que la predestinación y la elección no tienen por causa ciertos méritos humanos, no sólo porque la gracia de Dios, que es efecto de la predestinación, no responde a mérito alguno, pues precede a todos los méritos humanos [...] sino también porque *la voluntad y providencia divinas son la causa primera de cuanto se hace; y nada puede ser causa de la voluntad y providencia divinas*”<sup>31</sup>.

Tiene interés señalar que el planteamiento cartesiano manifestado en esta carta a la princesa Elisabeth coincide con el de la carta a la reina Cristina de Suecia antes citada, en la cual se decía que en cierto modo el libre albedrío “nos hace semejantes a Dios y parece eximirnos de estar sujetos a él [...]”<sup>32</sup>.

En esta última carta puede observarse que Descartes tiene la precaución de

---

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, III, c. 161. La cursiva es mía. También aquí Tomás de Aquino incurre en la contradicción de suponer que Dios “soporta o permite”, a pesar de que el hombre no podría hacer otra cosa que aquello para lo que ha sido programado por el propio Dios.

<sup>31</sup> O.c., c. 163. La cursiva es mía

<sup>32</sup> “Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647”; AT, V, p. 81.

escribir simplemente "*parece* eximirnos" sin atreverse a dar el paso siguiente y afirmar que, en efecto, "*nos exima*", aunque al mismo tiempo afirme precisamente que esa facultad del "libre albedrío" *realmente* "nos hace semejantes a Dios" en lugar de decir que "*parece* que nos hace semejantes a Dios", que habría sido la frase más *coherente* con la siguiente.

La única explicación del atrevimiento de Descartes para pretender explicar lo inexplicable puede encontrarse en su deseo de complacer a la princesa y en el hecho de que se trataba de una carta privada que tal vez pensó que, a excepción de la interesada, nadie llegaría a conocerla.