



Entre indiferencia y espontaneidad.

Breve reflexión en torno a la relación entre conocimiento y libertad en la teoría  
cartesiana del error

Between Indifference and Spontaneity.

Brief Reflection on the Relationship between Knowledge and Freedom in the  
Cartesian Theory of Error

Álvaro Urrutia Soto<sup>1</sup>

Colegio Alejandro Flores, Santiago de Chile

ap.urrutiasoto@gmail.com

## Resumen

El objetivo de esta investigación radica en el intento de construir una interpretación de la teoría cartesiana del error a partir de la cuarta de las *Meditaciones* que resulte consistente con ciertos pasajes de la obra del autor que invitan a pensar que incurre en ciertas contradicciones propiciadas por su concepción de la libertad. Así, en primer lugar, se intentará demostrar que, a partir de la distinción entre libertad de indiferencia y libertad de espontaneidad. Descartes es partidario de un intelectualismo moral al considerar imposible que, frente a una notoria claridad con respecto a lo mejor, uno decida hacer lo peor. Luego, este planteamiento será contrastado con algunos pasajes de la correspondencia que Descartes sostuvo con Mersenne y Mesland en los que parece sugerir que el poder de nuestra voluntad es tal que, incluso ante la comprensión de razones evidentes, es capaz de dirigir su curso en una dirección contraria, comprometiendo su concepción intelectualista al abrir la puerta al fenómeno de la *akrasía*. Finalmente, será presentada una argumentación que intentará demostrar que el tipo de *akrasía* que Descartes tiene en mente en estos pasajes de la correspondencia no corresponde a casos de acciones/creencias estrictamente akráticas, sino que se encuentran siempre revestidas bajo un manto de autoengaño y, si esto es así, es posible compatibilizar este fenómeno con el intelectualismo profesado en la cuarta de las *Meditaciones*.

---

<sup>1</sup> Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Quisiera agradecer profundamente a los evaluadores pares por sus valiosas observaciones. Gracias a ellas el texto mejoró considerablemente. <https://orcid.org/0000-0002-6910-7186>



*Palabras clave:* Intelecto, voluntad, juicio, autoengaño, akrasia.

## **Abstract**

The aim of this investigation resides in the attempt to build an interpretation of Cartesian theory of error from the Fourth Meditation that is consistent with certain passages in his work, which suggest that he falls into certain contradictions prompted by his conception of freedom. First, it will be argued that, based on the distinction between the freedom of indifference and the freedom of spontaneity, Descartes adheres to a form of moral intellectualism, insofar as he considers it impossible for someone to choose the worse course of action when the better is clearly known. This position will then be contrasted with specific passages from Descartes' correspondence with Mersenne and Mesland, where he appears to suggest that the power of our will is such that, even in the face of clear and evident reasons, it is capable of directing itself in the opposite direction. This would seem to compromise his intellectualist conception by opening the door to the phenomenon of akrasia. Finally, an argumentation will be presented that aims to show that the type of akrasia Descartes has in mind in these passages from his correspondence does not correspond to strictly akratic actions or beliefs, but rather is always cloaked in a form of self-deception. If so this is the case, then it is possible to reconcile this phenomenon with the intellectualism maintained in the Fourth Meditation.

*Keywords:* Intellect, will, judgment, self-deception, akrasia.

*Fecha de Recepción:* 07/09/2025 – *Fecha de Aceptación:* 15/11/2025

## **I. Introducción**

La cuarta de las *Meditaciones* supone la seguridad en la existencia de Dios que se obtuvo como ganancia de la meditación anterior. Este Dios, definido como un ente perfectísimo, garantiza su imposibilidad de engañar, ya que, si bien el engaño puede ser



considerado como una muestra de astucia, la motivación que esconde un acto tal implica una malicia o debilidad que no pueden corresponder a Dios (véase AT VII 53). Por esta razón, en el comienzo de la cuarta meditación, el autor se siente con la confianza suficiente para aventurarse a conseguir “el conocimiento de las demás cosas” (AT VII 53).

Ahora bien, contrario a lo que podría esperarse a partir de la lectura del primer párrafo de la cuarta meditación, su principal interés no se encuentra en la adquisición de conocimiento de objetos, sino en el análisis de las facultades que lo producen o lo imposibilitan. Bajo este contexto, la primera facultad que merece la atención del meditador es la de juzgar:

**Pasaje 1.**<sup>2</sup> Tengo la experiencia, además, de que hay en mí cierta facultad de juzgar, la que ciertamente he recibido de Dios, como todas las demás cosas que hay en mí y como él no ha querido engañarme, por supuesto que no me la ha dado de tal manera que, usándola correctamente, pueda alguna vez errar. (AT VII 53-54)<sup>3</sup>

Según este pasaje, entonces, si la facultad de juzgar es empleada correctamente, es imposible que falle, lo cual, sostiene el meditador, sería evidente si, en efecto, esta fuese infalible pues, si todo lo que tengo lo tengo de Dios y si Dios no me ha dado una facultad de errar, debiese seguirse mi infalibilidad.

Así las cosas, puesta la mirada hacia Dios, piensa el meditador, es imposible encontrar causa de error o falsedad alguna; mientras que puesta hacia sí mismo, advierte que se encuentra expuesto a múltiples errores. En la búsqueda de su causa, entonces, surge la primera explicación del error ofrecida en la cuarta meditación, a saber: en la medida en que soy una entidad intermedia entre Dios y la nada, i.e., entre el ente y el no ente, es comprensible que falle si la facultad de juzgar que hay en mí no es infinita.

---

<sup>2</sup> A partir de adelante, todos los pasajes referenciados serán abreviados por una ‘P’ más el número correspondiente a dicho pasaje.

<sup>3</sup> Todos los pasajes de *Meditaciones* citados en este artículo corresponden a la traducción presentada por Jorge Aurelio Díaz (2022). Asimismo, con respecto al *Discurso del método* y el *Tratado de las pasiones* he seguido las traducciones de Mario Caimi y José Antonio Martínez-Pilar Andrade Boué, respectivamente. El resto de los textos citados en este artículo cuyo idioma original no es el castellano han sido traducidos por mí.



Por lo tanto, “entiendo así ciertamente que el error, en cuanto es error, no es algo real que dependa de Dios, sino únicamente un defecto” (AT VII 54).

No obstante, esta explicación no parece ser suficiente para el meditador puesto que considera que “el error no es pura negación” (AT VII 55), sino que, de cierta manera, el agente debe efectuar un aporte activo para su producción. Este aporte activo es, en una segunda explicación del error ofrecida en la cuarta meditación, la particular concurrencia entre el intelecto y la voluntad:

**P.2.** Además, acercándome más a mí mismo e investigando cuáles sean mis errores (los cuales bastan para demostrar alguna imperfección en mí), me doy cuenta de que dependen de dos causas que concurren a la vez, a saber, de la facultad de conocer que hay en mí y de la facultad de elegir, o de la libertad de albedrío, esto es, del intelecto y a la vez de la voluntad. (AT VII 56)

La sede del error, entonces, no se halla ni en el intelecto ni en la voluntad si estas facultades son consideradas por separado<sup>4</sup>. El primero, por una parte, representa las ideas a partir de las cuales se pueden realizar juicios y, en esta función, sostiene el meditador, no se encuentra ningún error pues, si bien puede haber una gran cantidad de objetos de conocimiento que nuestro intelecto actualmente no conoce, esto sólo demuestra que es limitado, mas no falaz; por otra parte, la segunda es, al menos formalmente, tan perfecta como la voluntad divina. En consecuencia, como habíamos adelantado, el error es el producto de la conjunción entre ambas facultades:

---

<sup>4</sup> Así las cosas, para Descartes el intelecto es la facultad a partir de la cual “percibo ideas acerca de las cuales puedo hacer juicios” (AT VII 56). En otras palabras, para nuestro autor, el intelecto cumple una participación pasiva en la producción del juicio, pues se limita a representar el contenido que eventualmente será evaluado. Así, por ejemplo, en las *Pasiones* el autor considera pasiones tanto a las percepciones como a los conocimientos debido a que “a menudo no es nuestra alma la que las hace tal como son y siempre las recibe de las cosas que ellas le representan” (AT XI 342); por otra parte, la voluntad es considerada una facultad activa, por ello en el mismo pasaje de las *Pasiones* los actos de voluntad son definidos como “acciones del alma”, ya que tenemos la experiencia de que provienen y parecen depender solo de ella.

En base a esta distinción, Michael Della Rocca (2006, p. 146) afirma que “se necesita un acto de voluntad — en particular un acto de asentimiento — para que haya una creencia. Una mera idea por sí misma no implica ni una creencia falsa (error), ni una creencia verdadera. El error sólo ocurre cuando la mente le da su asentimiento a un contenido representacional que es falso”.



**P.3.** Pero entonces ¿de dónde nacen mis errores? Pues únicamente de que, como la voluntad es más amplia que el intelecto, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; al ser indiferente a ellas, con facilidad se desvía de lo verdadero y de lo bueno, y así me equivoco y peco. (AT VII 58)<sup>5</sup>

El presente pasaje resulta bastante interesante por múltiples razones. En primer lugar, aclara que el error corresponde a una especie de precipitación en el juicio ocasionada por el impulso de la voluntad a asentir sobre asuntos que el intelecto ignora; en segundo lugar, señala que esta precipitación tiene lugar cuando somos indiferentes frente a los asuntos juzgados, i.e., cuando no tenemos razones de peso suficientes para preferir una opción sobre la otra, de manera que, debido a nuestra ignorancia, ambas posibilidades nos parecen igual de válidas y, en tercer lugar, el meditador añade que esta indiferencia nos puede desviar fácilmente de lo verdadero a lo falso y del acierto al error y, de forma análoga, de lo bueno a lo malo y de la virtud al pecado, sugiriendo que el error epistemológico tiene los mismos fundamentos que el error moral.

Esta homologación entre la naturaleza del error epistémico y el error práctico parece un tanto sorprendente pues, en la sinopsis de las *Meditaciones*, el autor afirma que el error examinado en la cuarta meditación es estrictamente de carácter teórico:

---

<sup>5</sup> Spinoza construye una aguda crítica con respecto a la manera en que Descartes explica la producción del juicio pues, para el pensador neerlandés, “voluntad e intelecto son uno y lo mismo” (*Ética* pt. II prop. 49 cor.), ya que para afirmar una idea primero debemos comprender el contenido de la misma y, pareciera ser, la comprensión de una idea implica simultáneamente una valoración sobre ella. Esta crítica pretende ser demostrada por Spinoza mediante la ilustración de la proposición “los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos”, ya que (1) la afirmación o el juicio que tiene esta proposición es inseparable del concepto de triángulo, i.e., la afirmación no puede concebirse sin la idea, lo cual lleva a Spinoza a considerar que, de igual forma, (2) la idea no puede concebirse sin la afirmación.

John Cottingham (1988, p. 243) considera que la primera parte del argumento de Spinoza es, ciertamente, correcta, i.e., para juzgar una idea primero debemos inteligirla, sin embargo, de allí no se sigue que una idea no pueda concebirse sin su afirmación o negación pues, por ejemplo, es posible comprender una proposición y suspender el juicio con respecto a ella como, precisamente, hace Descartes en la primera de las *Meditaciones*. Asimismo, Michael Della Rocca (2006) esclarece la distinción entre intelecto y voluntad suponiendo un caso hipotético en el cual existen dos mentes con exactamente el mismo contenido representacional (por ejemplo, que Roger Federer es el mejor tenista de todos los tiempos); la diferencia entre estas dos mentes radica en que una de ellas cree en el contenido que se representa mientras que la otra (fatalmente) no, lo cual demostraría que inteligir y juzgar no son indiscernibles y que, en consecuencia, “creer involucra algo más que una representación” (Della Rocca 2006, p. 150) y, desde la perspectiva de Descartes, ese factor extra a la mera representación sería (directa o indirectamente) un acto de voluntad (véase AT VII 62; Cottingham 1988, p. 247; Della Rocca 2006, p. 146).



**P.4.** Pero hay que advertir entre tanto que allí de ninguna manera se trata del pecado, o del error que se comete en la prosecución del bien y el mal, sino únicamente del que acontece al juzgar lo verdadero y lo falso. Ni se trata de las cosas que pertenecen a la fe o la conducción de la vida, sino sólo de las verdades especulativas y conocidas únicamente con ayuda de la luz natural. (AT VII 15)

Según explica Jorge Aurelio Díaz (1996) la insatisfacción con respecto a la primera explicación del error y la posterior formulación de la segunda tiene su fundamento en que esta última es capaz de contener un tipo de error que la primera no, a saber: el error moral; y que, a su vez, eso obliga al autor a infringir el propósito que en la sinopsis había planteado para la cuarta meditación pues se ve en la necesidad de ofrecer una explicación universal del error.

El razonamiento que emplea Díaz (véase 1996, pp. 131-133) es el siguiente: (1) el error moral, o bien, el pecado, es un tipo de error que no debiese existir o, planteado en otros términos, es malo en sí mismo; (2) si el pecado se debe a la negación de ciertas perfecciones en la naturaleza humana, cabe concluir que la responsabilidad de su existencia no recae en los seres humanos, sino en su creador; (3) para excusar a Dios de la responsabilidad del mal se debe demostrar que la negación de ciertas perfecciones en la naturaleza humana no necesariamente implica la producción del error y, para ello, (4) es preciso demostrar que nuestras facultades, tal como se presentan en nosotros, son suficientes para evitar el error y alcanzar el acierto; por lo cual, (5) la producción del error requiere una participación activa del agente (i.e., un mal uso de sus facultades) que lo responsabilice del fallo. Así entonces, esta segunda explicación del error parece cumplir con todos los pasos enumerados.

## II. Sobre el ejercicio de la libertad en ausencia de saber: *Omnis peccans est ignorans*

En vista de lo señalado en nuestra introducción, es preciso detenerse en los conceptos de libertad presentados en P.3 para comprender a cabalidad el mecanismo conducente a esta segunda explicación del error. En efecto, así como el error y el pecado son



producto de un juicio precipitado, el meditador sugiere que la intelección de la verdad y el bien conduciría necesariamente a nuestra voluntad por la senda correcta una vez que esta ha sido iluminada racionalmente.

Esta perspectiva filosófica es evocada por el autor de las *Meditaciones* cuando efectúa su distinción entre dos grados de libertad. Por una parte, se encuentra la *libertad de indiferencia* que supone un grado ínfimo de libertad. Esta se encuentra ligada a la indecisión que es producto de la falta de conocimiento, siendo caracterizada principalmente por la “ausencia de determinismo” (Gilby, 2012, p. 660). Por otra parte, tenemos la *libertad de espontaneidad* que se caracteriza por la compañía de un conocimiento cuya claridad condiciona el juicio de la voluntad de manera tal que determina nuestro curso de acción. Este segundo grado de libertad “considera nuestra libertad no como algo opuesto a los dictados de la razón, sino como subordinada a ella” (Cottingham, 1986, p. 151), así que, pese a que este grado de libertad implica la determinación de nuestras acciones, estas siguen siendo estimadas como “una expresión de completa libertad” (Gilby, 2012, p. 660) en tanto, podríamos suponer, entrañan un total compromiso por parte del agente con respecto a los cursos de acción que han sido determinados por la luz de la razón<sup>6</sup>.

En consecuencia, aquel que actúa correctamente es precisamente aquel que ha sido capaz de eliminar la indiferencia en sus actos gracias a la luz del conocimiento y ha puesto su voluntad al servicio de la razón:

**P.5.** Porque tampoco es necesario que yo, para ser libre, pueda ser llevado a cualquiera de las dos partes, sino que, por el contrario, cuanto más me inclino a una, ya sea porque Dios ha dispuesto así lo íntimo de mi pensamiento, con tanta más libertad la elijo; y en verdad que nunca, ni la gracia divina, ni el conocimiento natural disminuyen la libertad, sino más bien la aumentan y la corroboran. En cambio aquella indiferencia que experimento cuando ninguna

---

<sup>6</sup> Algunos autores (Della Rocca, 2006) caracterizan a Descartes como un pensador compatibilista en tanto que considera la posibilidad de una existencia armónica entre ciertas determinaciones que condicionan el juicio y el libre asentimiento con respecto a estas determinaciones. Para Descartes, la representación de una percepción clara y distinta condiciona a la voluntad a asentir, a su vez, este asentimiento es espontáneo y, se podría señalar, libre en la medida en que, en este proceso, el sujeto que asiente no percibe ningún tipo de condicionamiento atribuible a causas externas.





razón me impulsa a una parte más que a la otra es el grado ínfimo de la libertad y en ella no se muestra ninguna perfección, sino únicamente defecto en el conocimiento o alguna negación, porque si siempre viera con claridad lo que es verdadero y bueno, nunca deliberaría sobre lo que debe juzgarse o elegirse; y así, aunque por completo libre, sin embargo, nunca podría ser indiferente. (AT VII 58)

Para continuar con nuestro análisis, es preciso detenerse en las líneas finales de P.5, pues en ellas el meditador afirma que, de tener claridad con respecto a lo verdadero y lo bueno, no habría espacio para la deliberación. En este pasaje nos señala que, en primer lugar, para que exista un proceso deliberativo es necesaria la presencia de alternativas, ya sea en el dominio teórico-epistémico como en el dominio práctico-agencial; en segundo lugar, debe presentarse además cierto grado de opacidad que, al menos en primera instancia, nos dificulte el proceso de inclinar la balanza por una de las alternativas y, en tercer lugar, la adición de conocimiento con respecto a la mejor alternativa posible elimina la viabilidad de la deliberación puesto que la alternativa esclarecida por la razón pasa a ser la única elegible.

En el comienzo de la tercera meditación (AT VII 36), el autor confiesa que existen ciertas cosas que estima “ver con los ojos de la mente de la manera más evidente” de manera tal que, cada vez que se detiene a observarlas, no puede sino inclinarse ante su claridad y asentir a su verdad incluso ante la hipótesis de la existencia de un genio maligno:

**P.6.** [...] cada vez que atiendo a esas cosas mismas que considero percibir muy claramente, me persuaden de tal manera, que en forma espontánea llego a exclamar: que me engañe quien pueda, que nunca logrará que yo sea nada mientras piense que soy algo o que alguna vez sea verdadero que nunca he sido cuando ahora es verdad que soy; o tal vez también que dos y tres juntos sean más o menos que cinco o cosas semejantes en las cuales reconozco una evidente contradicción. (AT VII 36)





La claridad que la luz de la razón proyecta en las cosas ilustradas en P.6 inclina a la voluntad del meditador a asentir. Esto es así porque la negación de algunas de estas cosas supone una patente contradicción (como dudar que no existo) o bien, porque la negación de algunas de estas cosas resulta espontáneamente contradictoria cuando son contempladas con claridad y distinción (no se puede pensar sin contradicción en un resultado distinto a 5 para la suma  $2 + 3$ )<sup>7</sup>.

En otras palabras, en situaciones como las descritas en P.6 la voluntad y la razón parecen alineadas pues, ante la luz de ideas claras y distintas “no tengo la doble vía de poder asentir o disentir” (Cottingham 1988, p. 245), pues en estos casos voluntad e intelecto parecen indiscernibles debido a que la intelección de una idea evidente, por decirlo de algún modo, viene acompañada de un acto espontáneo de la voluntad con respecto a su valor de verdad<sup>8</sup>.

Asimismo, el condicionamiento que la razón ejerce sobre la voluntad en la producción del juicio no se limita a casos exclusivamente teóricos<sup>9</sup> como los descritos en P.6, sino que la *libertad de espontaneidad* que surge como producto de la claridad con respecto al discernimiento de lo mejor aplica de igual manera en nuestra vida cotidiana pues, por ejemplo, en el *Discurso del método*, se deja leer que el buen juicio es suficiente para conducir correctamente nuestro comportamiento:

---

<sup>7</sup> Por una parte, mis propios actos de pensamiento corroboran mi existencia de una manera tal que es *metafísicamente imposible* de poner en duda siempre y cuando piense y, por otra parte, pensar en un triángulo cuadrado o en otro resultado a 5 para la suma  $2 + 3$  supone una contradicción para nuestro pensamiento, de manera tal que nos resulta al menos *psicológicamente imposible* poner en duda este tipo de evidencia. Para un tratamiento más detallado de los conceptos de certeza metafísica y certeza psicológica véase Kenny (1968, pp. 181-186) Curley (1993, pp. 13-16); Scribano (2008, pp. 29-33) y Urrutia Soto (2024, pp. 150-153).

<sup>8</sup> A partir de esta observación Spinoza concluye que voluntad e intelecto son uno y el mismo, no obstante, como se puede colegir a partir de n.4, la aparente “indiscernibilidad” entre intelecto y voluntad sólo aparece ante la intelección de ideas claras y distintas, mientras que se puede establecer una clara distinción ante la representación de ideas menos evidentes, lo cual demostraría que, ante la intelección de ideas claras y distintas, voluntad e intelecto no son indiscernibles, sino que se encuentran estrechamente alineadas. Por otra parte, como será planteado con mayor extensión en la siguiente sección, para poder comprender la teoría cartesiana del error práctico, precisamente, es necesario concebir separadamente ambas facultades en tanto que, para desviarnos de lo bueno (una vez que se lo ha comprendido como tal) se precisa de un acto de la voluntad para concentrar nuestra atención en otras razones.

<sup>9</sup> Ya en P.5 se enfatiza que la libertad de espontaneidad aplica tanto para lo que debe “juzgarse” como para lo que debe “elegirse”.



**P.7.** [...] pues nuestra voluntad no se resuelve a perseguir una cosa, ni a evitarla, sino porque nuestro entendimiento se la representa como buena o mala; y así, basta juzgar bien, para obrar bien, y juzgar lo mejor posible, para obrar también lo mejor que se pueda. (AT VI 28)

Para Descartes, entonces, la voluntad no puede ser sino guiada por la luz natural ante la intelección de ideas claras y distintas, no obstante, en la contingencia de la vida no suele existir dicha claridad intelectual con respecto a la forma correcta de obrar, de manera que resulta preciso preguntarse en qué sentido juzgar bien es suficiente para obrar bien en un contexto cotidiano.

La respuesta, se podría sugerir, radica en que para Descartes nuestra voluntad busca naturalmente aquello que estima como bueno, de suerte tal que, si logramos comprender qué cosas nos resultan convenientes, sentiremos una fuerte inclinación hacia ellas y, opuestamente, sentiremos aversión por aquello que comprendemos como perjudicial. Así, entonces, si erróneamente el intelecto se representa el mal bajo la apariencia del bien, este se vuelve atractivo para la voluntad y ocasiona que esta facultad de elegir se decante por lo peor:

**P.8.** [...] Porque, si uno estuviera totalmente seguro de que lo que hace es malo, se abstendría de hacerlo, ya que la voluntad se dirige únicamente a las cosas que tienen alguna apariencia de bondad. (AT XI 464)

En resumen, los pasajes hasta ahora presentados, especialmente P.3, P.5, P.7 y P.8 parecen sugerir una suerte de *intelectualismo moral* en el pensamiento cartesiano, a saber: que la intelección de la verdad es suficiente para condicionar las decisiones de la voluntad y, por ende, el error práctico o, si se quiere, el pecado es consecuencia de una incorrecta comprensión de qué es lo propiamente bueno.

La concepción intelectualista en Descartes es particularmente clara en P.7 y P.8 pues, en estos pasajes Descartes sostiene que nuestra voluntad siempre persigue aquello que el intelecto estima bueno y huye de aquello que estima malo, pareciendo asumir que el agente en cuestión no buscaría un mal para sí mismo de manera intencionada, pues el solo conocimiento de lo incorrecto supondría su abstención.



Está de más señalar que esta estructura que explica la elección de aquellos objetos que, en algún sentido, perjudican al propio agente, no es particularmente novedosa en tiempos de Descartes, sino que es al menos tan antigua como Platón (véase *Protágoras* 358b-c). Esto es notado agudamente por Emma Gilby (2012, p. 663), quien sostiene que, tanto para Platón como para Descartes, “nadie puede voluntaria e incontinentemente oponerse a lo que él o ella sabe que es mejor. Sólo pecamos en ignorancia y sólo la ignorancia puede explicar la insensatez o los actos irracionales” y, si esto es así, tanto Platón<sup>10</sup> como Descartes, tendrían que admitir la imposibilidad de fenómenos como la *akrasía*<sup>11</sup> en cuanto para ellos no sería asumible ir en contra de aquello que es bueno o verdadero una vez que lo hemos percibido como tal.

Esta visión profundamente intelectualista es ratificada en la misiva que Descartes dirige a Mersenne el 27 de abril de 1637 a propósito de la crítica de este último con respecto a la teoría según la cual es suficiente juzgar bien para obrar bien expuesta en el *Discurso*:

**P.9.** Tú rechazas eso que he dicho, *que es suficiente juzgar bien para hacer el bien*, y sin embargo, me parece que la doctrina ordinaria de la escuela es que

---

<sup>10</sup> En su análisis sobre el *intelectualismo socrático*, Alfonso Gómez-Lobo (1990) considera que el pensamiento moral socrático se encuentra sostenido por dos principios, a saber: (a) el *principio de racionalidad práctica* que indica que “todo acto (o decisión) es racional si y sólo si persigue un bien para el agente” (1990, p. 6) y (b) el *principio de identificación de bienes* que dicta que “algo es bueno para el agente si y sólo si es moralmente recto” (1990, p. 6). Según explica Gómez-Lobo, la clave para comprender la naturaleza del error práctico desde la perspectiva socrática es, precisamente, el *principio de identificación de bienes* pues, si bien todo agente quiere siempre su propio bien real, no siempre tiene éxito en el proceso de su distinción, de manera que en ocasiones es impulsado a perseguir la obtención de bienes que tan solo en apariencia son bienes.

Consideramos que las claves de la propuesta explicativa expuesta por Gómez-Lobo son, en primera instancia, homologables a la teoría cartesiana del error práctico debido a ciertas similitudes evidenciadas por los pasajes ya citados: (1) en ambos casos estamos tratando con modelos explicativos que tienen como eje central el rol del conocimiento en los procesos deliberativos; (2) en la teoría de la acción cartesiana la intelección de la verdad/bien también posee fuerza motivacional (véase P.5, P.7 y P.8), i.e., una vez que el agente, mediante el intelecto, ha detectado aquello que constituye un ‘bien’ para sí mismo, condiciona a la voluntad a obtener la representación del bien y, en caso contrario, una vez que ha detectado aquello que constituye un ‘mal’ para sí, se apresura por evitarlo; (3) los dos puntos anteriores sugieren fuertemente que Descartes podría compartir con Sócrates el *principio de racionalidad práctica* y, a su vez, sostener que el error práctico se debe a una incorrecta identificación del bien real.

<sup>11</sup> Según define Alfred R. Mele (1987, p. 4) una acción incontinente o akrática es “una acción *libre e intencionada* contraria al *mejor juicio* del agente”. Por su parte, la *akrasía* como tal es considerada un rasgo del carácter (1987, p. 3), de manera tal que una acción incontinente aislada no constituiría al agente en cuestión en un *akratés*. Dicho esto, una perspectiva intelectualista como la que parece sostener Descartes en los pasajes mentados no daría cabida ni a la *akrasía* ni a la acción akrática propiamente tal.



*voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu* (la voluntad no conduce al mal, a menos que este le sea representado al intelecto como bueno bajo algún respecto), por eso dicen: *omnis peccans est ignorans* (todo el que peca es ignorante), así, si el intelecto jamás le representa algo como bueno a la voluntad sin que realmente lo sea, la voluntad no podría fallar su elección. (AT I 366)

### III. Cómo opacar lo que parece claro: *Video meliora proboque, deteriora sequor*

En las secciones anteriores se expuso cómo, a partir de la concepción cartesiana del error desarrollada en la cuarta meditación, se puede construir una posición intelectualista. En primer lugar, el meditador advierte que el error es producto de la particular concurrencia entre las facultades de juzgar y conocer, i.e., este se ocasiona cuando juzgamos o actuamos sin el conocimiento suficiente de manera que lo malo/falso se nos presenta bajo la forma de lo bueno/verdadero y, en segundo lugar, establece que el error moral puede ser corregido o evitado con el conocimiento adecuado para discernir correctamente; tanto es así que, en presencia de un conocimiento claro y distinto o con auxilio de la gracia divina (véase P.5), la voluntad no puede sino dejarse guiar por la razón.

Posteriormente, este planteamiento es complementado en el *Tratado de las pasiones* mediante la introducción del concepto de generosidad:

**P.10.** [...] creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse, consiste únicamente, por un lado, en que conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo por que la utilice bien o mal; y, por otro lado, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud. (AT XI 445-6)



De acuerdo con P.10., entonces, para alcanzar la generosidad se precisa de dos requerimientos, a saber: (1) un agente generoso debe tener conciencia de que no existe nada que le sea enteramente propio salvo su libre albedrío y que, en virtud de su uso, puede ser considerado digno de alabanza o reproche y (2) un agente generoso debe presentar una resolución firme y continua para actuar conforme a su mejor juicio.

El segundo requerimiento para alcanzar la generosidad resulta un tanto curioso si tenemos en cuenta la teoría cartesiana del error construida a partir de la cuarta meditación pues, si según la *libertad de espontaneidad* nuestra voluntad es condicionada (ya sea por la luz natural o por gracia divina) hacia aquello que se presenta como bueno/verdadero, es menester cuestionarse cómo se podría carecer de la voluntad de actuar conforme a aquello que se ha juzgado como la mejor opción pues, como también es mencionado en P.9., si el intelecto no se representase algo como bueno sin que esto lo sea, el error práctico sería imposible.

Una respuesta preliminar podría ser la siguiente: la *libertad de espontaneidad* tiene lugar sólo cuando hemos sido iluminados por la razón o por gracia divina, de manera que, cuando una de estas no está presente, es factible poner en duda incluso aquello que ya se ha determinado como la mejor opción posible, siendo así necesaria una resolución firme una vez que se ha realizado el juicio.

Es posible respaldar esta respuesta preliminar cotejando algunos pasajes de la obra del autor. Así, por ejemplo, la segunda máxima de la moral provisional expuesta en el *Discurso* reza de la siguiente manera:

**P.11.** Mi segunda máxima fue ser, en mis acciones, lo más firme y resuelto que pudiese, y seguir las opiniones más dudosas, una vez que me hubiese decidido por ellas, con tanta constancia como si hubiesen sido muy seguras [...] Y así, puesto que muchas veces las acciones de la vida no admiten demora, es verdad muy cierta que cuando no está en nuestro poder el discernir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables; e incluso, aunque no podamos notar mayor probabilidad en unas que en otras, debemos, sin embargo, decidarnos por algunas, y considerarlas luego, ya no como dudosas, en la medida en que se refieren a la práctica, sino como muy



verdaderas y ciertas, porque la razón que nos llevó a decidimos por ellas resulta ser así. (AT VI 24-5)

Según lo expuesto por P.11, pareciera necesario que la voluntad presente una particular resolución y firmeza una vez que se ha juzgado (dado que la vida apremia), sólo allí donde las circunstancias particulares únicamente permiten una *libertad de indiferencia*. Sin embargo, desde la otra acera, el planteamiento según el cual una *libertad de espontaneidad* es la que guía a la voluntad allí donde existe un claro conocimiento acerca de lo bueno/verdadero es matizado y desarrollado de manera más minuciosa en otros pasajes de la obra de Descartes. En cuanto a ese particular, resulta especialmente relevante el contenido de la carta que Descartes dirige al Padre Mesland el 2 de mayo de 1644:

**P.12.** [...] te suplico observar que no dije que el hombre sea indiferente solo si carece de conocimiento, sino, más bien, que es más indiferente mientras menos razones conozca que lo impulsen más a elegir un lado que otro; y esto, me parece, no puede ser negado por nadie [...] Ya que me parece cierto que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate* (de una gran luz en el intelecto se sigue una gran inclinación en la voluntad); de suerte que, si vemos muy claramente que una cosa es buena para nosotros, es muy difícil y, como yo creo, imposible—tanto como uno continúe en el mismo pensamiento— detener el curso de nuestro deseo. Pero la naturaleza del alma es tal que difícilmente atiende por más de un momento a una única cosa; así tan pronto como nuestra atención se desvía de las razones que nos son conocidas sobre lo buena que una cosa es para nosotros, y nosotros simplemente mantenemos en nuestra memoria aquello que nos pareció deseable, podemos representarle a nuestro espíritu alguna otra razón que nos haga dudar y así suspender nuestro juicio, y quizá incluso formar un juicio contrario. (AT IV 115-6)

En primer lugar, en este pasaje se expresa que el conocimiento reduce la indiferencia, mas no la elimina por completo; en segundo lugar, parece reafirmar la tesis según la



cual la voluntad es condicionada por el intelecto cuando este presenta razones manifiestas, no obstante, es añadido un matiz temporal, ya que se precisa que esta inclinación es condicionada siempre y cuando uno se mantenga en el mismo curso de pensamiento y, en tercer lugar, se remarca que nuestra atención es de tal naturaleza que es posible desviar la mirada incluso frente a una verdad manifiesta para luego confrontarla con otras razones capaces de suspender el juicio inicial o, incluso, formar uno nuevo que sea contrario a este.

En base al contenido de esta carta, algunos autores (véase Kenny 1968; Cottingham 1988, 2002; Della Rocca 2006; Newman 2008; Svensson 2024) consideran que en la filosofía cartesiana la manera según la cual es adquirida una idea corresponde a una especie de *voluntarismo indirecto*, a saber: que el poder de la voluntad en nuestro control doxástico es ejercido a través de representaciones que fungen de intermediarias<sup>12</sup> y, en ese sentido, nuestro juicio puede cambiar si la atención de la voluntad es redireccionada y, de manera análoga, como se afirma en las *Pasiones del alma*, con ayuda de las representaciones adecuadas, también se puede ejercer un control indirecto sobre las pasiones<sup>13</sup> que se desea obtener:

**P.13.** Nuestras pasiones tampoco pueden excitarse directamente ni suprimirse por la acción de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la

<sup>12</sup> Lex Newman (2008, p. 343), por ejemplo, señala que “nuestro asentimiento no puede ser directamente excitado o suspendido por la acción de nuestra voluntad, sino sólo indirectamente a través de la representación de cosas que usualmente están unidas al estado doxástico deseado, a saber: a través de la representación de *razones para creer*”; por otra parte, a partir del contexto reformativo que supone la primera meditación, Michael Della Rocca (2006, p. 149) señala que, “la suspensión del juicio viene después de la consideración de *razones* para dudar y no simplemente por un decreto mental”.

<sup>13</sup> En el artículo 27 de las *Pasiones* el autor define a las pasiones como “percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus” (AT XI 349).

Luego, en el artículo 29, destaca que es importante advertir que las pasiones son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus animales “a fin de distinguirlas de nuestras voliciones, que pueden denominarse emociones del alma que se refieren a ella, pero que son causadas por ella misma” (AT XI 350).

Finalmente, en el artículo 48, aclara que, por el hecho de que ciertos movimientos corporales mantienen y fortalecen las pasiones, no es posible para el alma ejercer un control directo sobre ellas, ya que casi todas vienen acompañadas de “alguna emoción que se produce en el corazón y, por consiguiente, también en toda la sangre y los espíritus, de suerte que, hasta que esa emoción haya cesado, permanecen presentes en el pensamiento de la misma manera que los objetos sensibles están presentes en él mientras actúan contra los órganos de los sentidos” (AT XI 363), y así, mientras esta emoción esté presente “lo más que la voluntad puede hacer, mientras que esa emoción tiene pleno vigor, es no consentir a sus efectos y retener muchos de los movimientos a los que predispone al cuerpo” (AT XI 364).





representación de las cosas que suelen estar unidas a las pasiones que queremos tener y que se contraponen a las que queremos rechazar. Así, para excitar en uno mismo el arrojo y quitar el miedo, no basta con tener voluntad para ello sino que es necesario esforzarse en considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden de que el peligro no es grande; que siempre hay mayor seguridad en la defensa que en la huida; que tendremos la gloria y la alegría de haber vencido, mientras que sólo podemos esperar el pesar y la vergüenza de haber huido, y cosas semejantes. (AT XI 362-3)

En consecuencia, de acuerdo con P.13, la voluntad sería capaz de estimular una pasión determinada mediante la intervención de representaciones asociadas a la pasión que se quiere obtener o, de manera contraria, suprimir una pasión en acto mediante la intervención de representaciones asociadas a una pasión distinta; asimismo, según P.12, nuestro espíritu es capaz de redireccionar el juicio mediante la representación de razones contrarias a las razones que dieron curso al juicio original, lo cual es posible gracias a la naturaleza particularmente dispersa del alma.

Siguiendo esta línea interpretativa, Frans Svensson (2024, p. 48) sostiene que, de acuerdo a su lectura de los textos cartesianos, la intelección de nuestro mejor juicio posible, “no necesariamente implica que debamos afirmar o perseguir esta o aquella particular verdad/bien, incluso si se trata de casos de percepciones claras y distintas”, sin embargo, como bien enfatiza Byron Williston (1999, p. 42), la pregunta realmente difícil de responder es “cómo, *en primer lugar*, puedo moverme de una verdad claramente aprehendida a una falsa, caracterizada ahora como verdadera” o, expresado en otros términos, el movimiento que realiza la voluntad desde lo verdadero/bueno hacia lo falso/malo no debiese ocurrir si el agente tiene conciencia de todas las circunstancias implicadas, ya que supondría la libre elección de un perjuicio para sí mismo.

La respuesta a la interrogante de Williston es, desde nuestra perspectiva, que la verdad/bien no siempre posee la fuerza necesaria para procurar el asentimiento/acción si en medio existe un elemento motivacional que sea más fuerte pues, como señala Della Rocca (2006, pp. 148-150), para adoptar una creencia no basta con considerar la evidencia que existe a favor de ella, sino que además es necesario reconocer que la



evidencia que tenemos para confiar en ella es, efectivamente, evidencia y, para que esto último ocurra, debe haber una disposición adecuada, libre de prejuicios, con respecto a la verdad.

Por ejemplo, si un sujeto tiene frente a sí evidencia suficiente para creer que X y termina creyendo Y, puede haber al menos dos caminos que lo expliquen, a saber: (1) existe una barrera cognitiva entre el sujeto y la evidencia para adoptar X de forma tal que, como sostendría una posición intelectualista, el error tendría lugar por una suerte de ignorancia o, quizá de forma más interesante, (2) existe un factor motivacional que impida que el sujeto reconozca la evidencia para adoptar X como evidencia y, por consiguiente, busque evidencia para adoptar Y.

En consecuencia, teniendo en consideración que somos capaces de controlar indirectamente qué ideas adoptar, es posible postular que en el proceso de adquisición de creencias que ofrece Descartes tiene cabida la adquisición de creencias falsas motivada por los deseos del propio agente. En otras palabras, el control indirecto de nuestra voluntad con respecto a la adopción de creencias genera un espacio para el autoengaño en la filosofía cartesiana (véase Della Rocca, 2006, p. 148).

Según Alfred R. Mele (1987, p. 128) deben cumplirse cuatro condiciones para tener frente a nosotros un caso de autoengaño, a saber: (1) la creencia que un agente adquiere o retiene debe ser falsa; (2) el agente desea que la creencia adquirida o retenida sea verdadera y, precisamente, ese deseo lo insta a manipular información relevante para asegurar su convencimiento; (3) la manipulación instada por el agente es causa para que este adquiera o retenga una idea falsa y (4) si, en la cadena causal entre el deseo para creer/retener una creencia y la manipulación efectuada para crearla/retenerla o entre la manipulación y la efectiva adquisición/retención de la creencia falsa existe algún intermediario accidental introducido intencionalmente por otro agente, esto no hace a nuestro agente principal significativamente menos responsable de su autoengaño<sup>14</sup>.

Ante la vista de estas condiciones regresemos, entonces, a P.12: en la mentada carta dirigida al Padre Mesland, Descartes señala que, mientras la mente de un agente

---

<sup>14</sup> Asimismo, Mele (1987, p. 128) especifica que las condiciones (2) y (3) son las que, efectivamente, logran que la adopción de una creencia falsa corresponda a un caso de autoengaño, ya que estas aseguran que el error sea motivado y no accidental.



se mantenga en el curso de pensamiento que le permite inteligir aquello que le resulta conveniente, parece sumamente difícil o quizá imposible “detener el curso de nuestro deseo” (AT IV 115), no obstante, dado que la atención que dispone la mente sobre el contenido de sus representaciones no siempre es constante, consideramos que existe la posibilidad de que esta desvíe su atención hacia otro objeto de tal manera que las razones para persistir en el deseo inicial poco a poco se tornen opacas y, ante la ausencia de razones que lo validen, el deseo se debilita.

El contenido de la carta dirigida a Mesland es sumamente interesante pues, explicado con otras palabras, Descartes parece estar afirmando que es posible desviar la inclinación de la voluntad a asentir representaciones que, en virtud de la claridad de sus razones, se presentan como correctas/buenas. Así, este desvío supone que, ante la consideración de otras razones, el agente sea cada vez más indiferente con respecto a las representaciones que debiesen ser aceptadas de manera más espontánea y, a su vez, comienza a aceptar más espontáneamente aquellas representaciones con respecto a las cuales debiese ser indiferente<sup>15</sup>.

En virtud de lo que hemos expuesto, si bien es cierto que para Descartes la voluntad se ve condicionada a asentir las percepciones claras y distintas y, mientras las perciba, no se encuentra en su poder negar su verdad; tener una correcta disposición frente a la búsqueda de la verdad, como destaca John Cottingham (2002, p. 354) sí es una acción voluntaria, así como también lo es tener la suficiente fuerza de voluntad para mantener nuestra atención en las percepciones claras y distintas una vez que se han hallado, de esta forma es posible afirmar que los seres humanos “están completamente en control de las circunstancias de su búsqueda de la verdad, ya que la irresistibilidad

---

<sup>15</sup> Para lograr explicar cómo es posible poner en duda las percepciones claras y distintas, Anthony Kenny (1968, p. 197) enfatiza que, en primer lugar, esto podría ocurrir precisamente porque los prejuicios de algunas personas impedirían contemplar la claridad de estas percepciones y, en segundo lugar, una vez que estas verdades se han contemplado clara y distintamente, es posible dudar de ellas si consideramos cierta distinción entre dudas de primer y segundo orden, por ejemplo: “Tomemos la proposición “lo que se ha hecho no puede ser deshecho”. Si explícitamente pienso en esta proposición, sostiene Descartes, no puedo dudar de ella en ese momento, i.e., no puedo evitar juzgar que es verdadera. Sin embargo, aunque no pueda dudar de esta proposición mientras los ojos de mi mente se posan en ella, puedo, por así decirlo, apartar la mirada y dudar de ella mediante circunloquios” (1968, p. 183).

En consideración de esta distinción entre la duda de primer y segundo orden es que Descartes es capaz de poner en duda en la primera de las *Meditaciones* verdades tan simples como “ $2 + 2 = 4$ ”, mientras que, por otra parte, la proposición “pienso, por lo tanto, existo” es inmune (al menos mientras piense) a dudas de segundo orden y, en base a ello, se erige como el primer asentamiento epistemológico sólido en las *Meditaciones*.



de la luz natural siempre será contingente por su propia libre elección tanto como se mantengan enfocados en la luz”, i.e., una vez que una verdad clara y distinta es percibida por la luz natural no puede sino ser asentida, no obstante, está en nuestro poder decidir si continuar enfocando nuestra atención en dicha verdad, de manera tal que, podríamos sugerir, las percepciones claras y distintas son teóricamente ineludibles pero contingentes en la práctica.

Ahora bien, como ha sido señalado más arriba, el desvío que la mente ejerce hacia representaciones menos confiables que aquellas que se presentan de manera manifiesta como correctas/mejores entraña un componente motivacional, pues, por una parte, en la deliberación práctica pareciera que tomamos nuestras decisiones considerando el contenido representacional que nos motiva más, sin tener en mente la distinción entre la clasificación de nuestros objetos de deseo (por ejemplo, sin advertir cuáles de ellos son prioritarios en el corto plazo o cuáles de ellos son mejores en términos cualitativos) y la fuerza motivacional que posee cada uno y, por otra parte, en la deliberación doxástica, es preciso subrayar que la aceptación o el rechazo de una idea no siempre depende exclusivamente de su evidencia epistémica o de la falta de ella (véase Mele, 1987, p. 114).

En la carta que Descartes redacta a Mersenne el 27 de abril de 1637 (véase P.9) el autor establece que basta con juzgar bien para obrar bien, de manera tal que todo aquel que peca lo hace en ignorancia (*omnis peccans est ignorans*), no obstante, pocas líneas después agrega lo siguiente: “Sin embargo, a menudo el intelecto representa diferentes cosas a la voluntad al mismo tiempo. De ahí viene la frase *video meliora proboque*, que aplica sólo a los espíritus débiles” (AT I 366).

Esta última frase (*video meliora proboque deteriora sequor*) referencia al personaje de Medea, quien enfrentada a un poderoso conflicto motivacional, actúa escuchando sus sentimientos (el amor que profesa a Jasón) en lugar de su razón<sup>16</sup> y, como algunos autores advierten (Williston, 1999, 41; Gilby, 2012, p. 666), el contenido

---

<sup>16</sup> Resulta interesante cómo Medea expresa el conflicto interno a través del soliloquio: “Medea, en vano ofreces resistencia: no sé qué dios se opone a ti y algo admirable es esto o, sin duda, algo semejante a esto es lo que se llama estar enamorado [...] Expulsa si puedes, desgraciada, de tu corazón de doncella las llamas que de él se han adueñado. Si fuera capaz, estaría más en mi sano juicio; pero me arrastra contra mi voluntad una nueva fuerza, y mi deseo me aconseja una cosa, mi mente otra: ¡veo lo mejor y estoy de acuerdo con ello, sigo lo peor!” (Ovidio, 2003, p. 424; *Metamorfosis* VII 25).



total de la misiva de Descartes parece encerrar una contradicción pues, no es posible que, al mismo tiempo, la percepción intelectual fuerce el asentimiento de la voluntad y que uno sea capaz de comprender lo mejor pero aún así seguir lo peor.<sup>17</sup>

Para intentar resolver esta contradicción hay que tener presente, en primer lugar, que para Descartes el conflicto no es propiciado por una pugna interna entre diferentes facultades del alma, sino porque, en ocasiones, los estímulos que el cuerpo provoca en la glándula pineal son diferentes a los que provoca el alma:

**P.14.** Todos los combates que acostumbramos a imaginar entre la parte inferior del alma, que llamamos sensitiva, y la superior, que es razonable, o bien entre los apetitos naturales y la voluntad, consisten simplemente en la oposición que existe entre los movimientos que el cuerpo por sus espíritus y el alma por su voluntad tienden a provocar al mismo tiempo en la glándula [...] El error que se ha cometido haciéndolas representar diversos papeles, normalmente contrarios entre sí, solo proviene de que no se han distinguido bien sus funciones de las del cuerpo, el único al que debemos atribuir todo lo que puede observarse en nosotros que contradice a la razón. (AT XI 364-5)

De acuerdo con este pasaje, entonces, el error de pensar que existe un conflicto entre diferentes partes del alma surge por el hecho de no tener del todo claro cuáles son sus funciones y cuáles son las del cuerpo. Así, a grandes rasgos, para el autor, las principales funciones o acciones del cuerpo son la producción y mantención de los movimientos necesarios para la conservación de la vida (AT XI 331-2).

---

<sup>17</sup> Podría sugerirse que la contradicción que plantea la carta dirigida a Mersenne pierde relevancia al ser contrastada con las *Meditaciones* en tanto que las ideas planteadas por el autor en su correspondencia no necesariamente poseen el mismo valor que las ideas expuestas en una obra publicada. Además, el autor no está en obligación de ser máximamente consistente con todas las ideas que plantea en las *Meditaciones*, sobretodo si el contenido discutido en la misiva va más allá de lo que Descartes plantea en sus obras. Sin embargo, considero que es sumamente importante atender a esta contradicción porque (1) el contenido de la misiva en su conjunto parece contradictorio; (2) la discusión surge a raíz de ciertas observaciones que el autor realiza en el *Discurso* y (3) es preciso determinar hasta qué punto, para Descartes, la voluntad se encuentra condicionada por el intelecto ante la percepción de ideas claras y distintas pues, por ejemplo, en las *Pasiones* afirma que “la voluntad es tan libre por su naturaleza que nunca puede ser sometida” y, en consencuencia, las voliciones “están completamente en su poder” (AT XI 359). Agradezco a los pares evaluadores, quienes me sugirieron justificar la relevancia de la contradicción en la carta dirigida a Mersenne en relación con las tesis publicadas por Descartes.



Las pasiones del alma, por su parte, en tanto participantes de los movimientos del cuerpo, se encuentran alineadas con el propósito que a este último le compete, i.e., procurar su conservación y, en base a ello, el autor señala que las pasiones de un ser humano “incitan y predisponen su alma a querer las cosas para las que preparan su cuerpo” (AT XI 359). A partir de esto, entonces, es preciso señalar que las pasiones corresponden a ciertas percepciones causadas, fortalecidas y mantenidas por los movimientos corporales (véase n. 13) con la finalidad de presentar ciertas ideas capaces de influenciar las decisiones que la mente realiza por medio de la voluntad y así alinear a esta última con los intereses corporales: “la utilidad de todas las pasiones consiste únicamente en que fortalecen y hacen durar en el alma pensamientos, que ella hace bien en conservar, y que sin eso podrían borrársele con facilidad” (AT XI 383).

Sin embargo, Descartes advierte que la influencia de las pasiones no siempre es positiva, ya que estas pueden llegar a ser tan fuertes que son capaces de alterar nuestra percepción de la realidad y así conducirnos al exceso:

**P.15.** [...] casi siempre hacen parecer, tanto los bienes como los males que representan, mucho más grandes e importantes de lo que son; de suerte que nos incitan a buscar unos y rehuir otros con más ardor y cuidado de lo que conviene; como vemos también que a los animales a menudo les engañan las trampas y, para evitar pequeños males, se precipitan en otros mayores. Por eso debemos servirnos de la experiencia y de la razón, para distinguir el bien del mal y conocer su justo valor, a fin de no tomar lo uno por lo otro y de no querer nada en exceso. (AT XI 431)

Entonces, así como la voluntad es capaz de controlar indirectamente el curso de nuestras pasiones (véase P. 13), también el cuerpo, a través de las pasiones, es capaz de cambiar el curso deliberativo de la voluntad para procurar su subsistencia:

**P.16.** Mas la voluntad es tan libre por su naturaleza que nunca puede ser sometida; y de las dos clases de pensamientos que he distinguido en el alma, de los que unos son acciones, es decir, sus voliciones, y otros sus pasiones, tomando esta palabra en su significado más general, que



comprende toda clase de percepción, las primeras están completamente en su poder y el cuerpo sólo puede cambiarlas indirectamente mientras que, al contrario, las últimas dependen por completo de las acciones que las producen y sólo indirectamente puede cambiarlas el alma, excepto cuando es ella misma su causa. (AT XI 359-360)

Más arriba hemos señalado que es necesario un componente motivacional para que la mente desvíe su atención de las razones más evidentes para así decantarse por razones más oscuras. Sostuvimos, además, que esa fuerza motivacional es capaz de opacar las razones que lucen más claras y, a su vez, darle brillo a las razones que parecen más oscuras.

En consideración de P.15, entonces, pretendemos proponer que ese componente motivacional capaz de torcer el buen juicio reside en la intensidad de algunas pasiones que, como se indica en P. 16, se encuentran al servicio del cuerpo para estimular ciertas ideas que sean capaces de interferir el juicio de la voluntad para alinearlos a sus intereses.

En consecuencia, para comprender la frase *video meliora proboque deteriora sequor* y así, el fenómeno de la *akrasia*, es preciso advertir que el origen, persistencia y fortalecimiento de las pasiones se encuentra íntimamente conectado a procesos corporales que, a menudo, ocasionan que la fuerza de estas pasiones resulte en una experiencia opaca para la razón, pues, como indica brillantemente John Cottingham aquello que

amenaza con abrumarnos cuando estamos bajo el agarre de una potencial pasión dañina es, precisamente, el hecho de que nos está ocurriendo algo que, cuya base, se encuentra en nuestra composición fisiológica y nuestro pasado historial psicológico que, como mucho, sólo comprendemos débilmente.

(1996, p. 210)

Sin embargo, pese a que las pasiones aportan cierta opacidad en la deliberación, siendo capaces de nublar el juicio, Descartes afirma muy claramente en P. 16 que “la voluntad es tan libre por su naturaleza que nunca puede ser sometida”, sugiriendo que esta tiene





la capacidad de resistirse a la influencia ejercida por las pasiones, incluso si estas se presentan con gran fuerza.

Igualmente, hacia el final de P.15 Descartes destaca que nos podemos servir de la experiencia y de la razón para desactivar la ilusión que las pasiones pueden ocasionar y, de esa manera, lograr distinguir correctamente el bien del mal.

En la misma línea de pensamiento, el artículo 48 de las *Pasiones* (AT XI 366) establece que “aquellos en quienes normalmente la voluntad puede vencer con mayor facilidad las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan tienen sin duda las almas más fuertes”, pues sus voluntades combaten las pasiones “con sus propias armas”, i.e., con “juicios firmes y precisos respecto al conocimiento del bien y del mal, según los cuales ha resuelto conducir las acciones de su vida”, mientras que otros no conocen la fuerza de su voluntad, pues no la hacen combatir con sus propias armas, “sino solamente con las que le proporcionan algunas pasiones para resistir a otras” y, dado que las pasiones son momentáneas y cambiantes, se contradicen entre sí y arrastran a la voluntad en contra de su mejor juicio.

Así las cosas, pareciera que el antídoto para ejercer control sobre nuestras pasiones consiste en “acostumbrarse a formar juicios ciertos y determinados respecto a todas las cosas que se presentan y a creer que uno cumple siempre con su deber, cuando hace lo que juzga ser lo mejor” (AT XI 460).

En consecuencia, para alcanzar este nivel de resolución se recurre, nuevamente, a la correcta intelección de lo mejor, sin embargo, para que el intelectualismo moral logre su eficacia, se precisa de un profundo conocimiento de sí mismo en tanto entidad psicofísica pues, si logro ser consciente de que determinados estímulos ocasionan ciertas pasiones (que no deseo) en mí, luego de un tiempo sería posible disipar esa conexión causal a través del entrenamiento<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> En el artículo 50 de las *Pasiones* Descartes afirma que “conviene saber también que, aunque los movimientos, tanto de la glándula como de los espíritus y del cerebro, que representan al alma ciertos objetos, estén unidos naturalmente a los que excitan en ella ciertas pasiones, pueden, sin embargo, separarse de ellos por hábito y unirse a otros muy diferentes” (AT XI 369) y, un poco más adelante, establece que este control sobre nuestras pasiones es cosa muy factible pues, por medio del adiestramiento, podemos lograr los resultados esperados incluso en los animales no racionales.



#### IV. Conclusión

En síntesis, pese a la evidencia recopilada en la sección dos para establecer que Descartes es partidario de que el error práctico sólo es posible como producto de la ignorancia, parece factible compatibilizar la posibilidad de la *akrasía* dentro de su planteamiento intelectualista si esta última es revestida bajo el manto del autoengaño.

En primer lugar, según los pasajes 5, 7, 8 y 9 la posesión de conocimiento debe ser suficiente para inclinar el asentimiento de la voluntad con respecto a aquello que es representado como verdadero y, a su vez, basta con haber juzgado correctamente qué es lo mejor para tomar el mejor curso de acción.

En segundo lugar, parece notorio que la voluntad no siempre se decanta por lo correcto o por lo mejor pero, como se establece en los pasajes 7 y 8, “la voluntad se dirige únicamente a las cosas que tienen alguna apariencia de bondad” (AT XI 464), de manera tal que, como es declarado en el pasaje 12, la mente precisa desviar su atención de las razones que, en primera instancia, inclinan su voluntad hacia una idea determinada para así concentrar sus esfuerzos en la búsqueda de razones que le permitan concebir una idea diferente como mejor a la primera y, así, poder asentirla.

En tercer lugar, el desvío de la voluntad hacia razones menos claras que aquellas que indican su mejor juicio debe implicar algún tipo de motivación que pueda rivalizar y, eventualmente, superar la motivación supuesta en nuestro mejor juicio. Según los pasajes 14 y 15 la fuerza de esa motivación reside en los movimientos que efectúa el cuerpo para intervenir la voluntad por medio de las pasiones del alma.

Finalmente, es preciso destacar que la motivación resultante de las pasiones es, en muchos casos, opaca a la razón, i.e., no siempre comprendemos su origen ni su propósito. Sin embargo, pese a su opacidad, se presentan de una manera tan vivaz que el agente forma el deseo de seguir su senda y, en base a tal motivación, desvía su atención de las razones más evidentes para considerar otras y, al menos por un instante, se convence de que el camino de las pasiones es, efectivamente, el correcto, activando así el autoengaño para actuar (indirectamente) de forma akrática.



## Referencias bibliográficas

- Cottingham, J. (1986). *Descartes*. Blackwell.
- Cottingham, J. (1988). The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes, *Journal of the History of Philosophy*, 26 (2), 239-257.
- Cottingham, J. (1996). Cartesian Ethics: Reason and the Passions, *Revue Internationale de Philosophie*, 50, 193-216.
- Cottingham, J. (2002). Descartes and the Voluntariness of Belief, *The Monist*, 85 (3), 343-360.
- Curley, E. (1993). Certainty: Psychological, Moral and Metaphysical. En Voss, S. (Ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, (pp. 11-30). Oxford University Press.
- Della Rocca, M. (2006). Judgment and will. En Gaukroger, S. (Ed.), *The Blackwell Companion to Descartes's Meditations*, (pp. 142-159). Blackwell.
- Descartes, R. (1964-1976). *Œuvres de Descartes*, 12 vols. Charles Adam & Paul Tannery, (Eds.), J. Vrin.
- Descartes, R. (2009). *Discurso del método* (Caimi, Mario, trad.). Ediciones Colihue.
- Descartes, R. (2019). *Las pasiones del alma* (Martínez, José; Andrade Boué, Pilar, trad.). Tecnos.
- Descartes, R. (2022). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Tomo I* (Díaz, Jorge Aurelio, trad.). Siglo del Hombre Editores.
- Díaz, J. (1996). "Y así me equivoco y peco". Consideraciones sobre el error en Descartes, *Universitas Philosophica*, 25, 125-139.
- Gilby, E. (2012). Descartes's account of indifference, *Renaissance Studies*, 26 (5), 658-672.
- Gómez-Lobo, A. (1990). Los axiomas de la ética socrática, *Méthexis* (3), 1-13.
- Kenny, A. (1968). *Descartes. A Study of his Philosophy*. Random House.
- Mele, A. (1987). *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*. Oxford University Press.



- Newman, L. (2008). Descartes on the Will in Judgment. En Broughton, J. & Carriero, J. (Eds.) *A Companion to Descartes*, (pp. 334-352). Blackwell.
- Ovidio. (2003). *Metamorfosis* (Álvarez, Consuelo & Iglesias, Rosa, trad.). Cátedra.
- Platón. (2006). *Protágoras* (Divenosa, Marisa, trad.). Losada.
- Scribano, E. (2008). *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Cartesio*. Laterza.
- Spinoza, B. (2014). *Ética, demostrada según el orden geométrico* (Peña, Vidal, trad.). Alianza Editorial.
- Svensson, F. (2024). *Descartes's Moral Perfectionism*. Routledge.
- Urrutia Soto, Á. (2024). Certeza metafísica y certeza moral: Una interpretación de la duda metódica cartesiana a partir de una distinción conceptual, *Síntesis. Revista de Filosofía*, VII (1), 142-163.
- Williston, B. (1999). Akrasia and the passions in Descartes, *British Journal for the History of Philosophy*, 7 (1), 33-55.