

# SUBJETIVIDAD HUMANA Y “ERROR” EN LA FILOSOFÍA CARTESIANA.

JOSE LUIS ARCE CARRASCOSO  
Universitat de Barcelona

## RESUMEN:

El presente trabajo, continuando la línea investigadora acerca de las nociones de razón, conciencia y subjetividad en Descartes, tal como se ha defendido en otros artículos ya publicados, aporta un nuevo argumento a una línea de trabajo previamente iniciada, poniendo de relieve que el problema gnoseológico del error viene condicionado por la misma noción cartesiana de racionalidad, y que ésta dista mucho de lo que tradicionalmente se ha entendido como una racionalidad abstracta y formal, libre de los imperativos humanos. Por otro lado, y a la inversa, también se intenta mostrar como el hecho del error contribuye, cartesianamente hablando, a definir un modelo de racionalidad profundamente humanizada. El artículo, tras una introducción, se propone analizar las relaciones entre los conceptos básicos de racionalidad, dogma, y naturaleza, lo que permitirá a continuación dejar constancia de la copertenencia entre racionalidad y error, para acabar viendo como la libertad humana es la vez, y para ambos, su fundamento último.

## SUMMARY:

This study pursues the lines of previous research into the notions of reason, conscience and subjectivity in Descartes, as has been defended in previously published work. It adds a new argument, stressing that the gnoseological problem of error is defined by Cartesian rationality, which is in fact radically different from what is suggested by the traditional interpretation of the notion –that is, as an abstract and formal rationality, free of human imperatives. We also seek to show how the existence of error contributes, from the Cartesian perspective, to a definition of a model of profoundly humanized subjectivity. After an introduction, the article proposes an analysis of the relations between the basic concepts of rationality, dogma, and nature which highlights the mutual dependence of rationality and error, and finally stresses that human freedom is the ultimate foundation of both.

## 1.- Introducción.

En diversas ocasiones<sup>1</sup> hemos tenido ocasión ya de exponer nuestro punto de vista sobre de la necesidad de revisar ciertas nociones básicas del pensamiento filosófico cartesiano, para no volver a caer visiones escolares y esclerotizadas acerca de lo que el propio autor tenía en mente en el momento de redactar sus reflexiones, o, incluso, para entender lo que a nosotros realmente puede seguir diciéndonos una temática filosófica que se resiste a ser mera historia. En este sentido, nos vemos obligados a entender que ciertos conceptos clave en el sistema de Descartes como son el de “cogito”, “subjetividad” o “razón” han sufrido un progresivo deterioro semántico que ha hecho de ellos, verdaderas caricaturas en las que ni el autor reconocería su propio pensamiento. Naturalmente, y este es nuestro objetivo actual, que esta reconsideración exige, entre otras cosas, enfrentarnos también con la idea de “error”, una temática que constituye la nervatura esencial por la que se desarrolla la cuarta meditación metafísica, y cuya ponderación exacta deberá repercutir en la apreciación exacta de esos conceptos nucleares del sistema a los que hemos aludido, de los que, además, no es posible separarla. Enunciando de forma sucinta lo que en este momento pretendemos, podríamos decir que se trata de ver cómo entre la idea de “subjetividad”, y la de “error” existe una íntima copertenencia que, a la postre, habrá de permitirnos apreciar nuevas perspectivas, quizás un tanto olvidadas, para la comprensión exacta del racionalismo de un pensador que tanto ha pesado en la tradición filosófica de la modernidad.

En este sentido, tal como el propio Descartes se encarga de indicar claramente casi desde el comienzo de las “*Regulae*”, la primera premisa a tener en cuenta es la de reconocer la dimensión antropológica del error ya que se trata de una situación en la que sólo pueden encontrarse los hombres, y nunca otro tipo de seres vivos, ya sean espirituales o corporales. Por eso, la expresión cartesiana de que “todo error en que suelen incurrir los hombres, pero no los animales”<sup>2</sup> es una indicación clara, y obligado punto de partida, para plantear la problemática del error, dicho de un tipo de subjetividad que no puede, por ello mismo, constituirse como una entidad infinita, sino, todo lo contrario, como una estructura ontológica transida de finitud. Sin embargo, antes de

---

1. Vid. nuestros trabajos “*Subjetividad racional y cogito cartesiano*” en “Descartes. Reflexão sobre a modernidade”. Ed. E.A.Almeida, Porto, 1998, pp. 75-94, y “*Naturaleza humana y lenguaje en el pensamiento de Descartes*” en Convivium. Revista de Filosofía. Universidad de Barcelona, 1998, pp.14-39.

2. Descartes, R. *Reg.II*, A.T.X, p. 365: “Omnis quippe deceptio, quae potest accidere hominibus, dico, non belluis, ...”.

pasar a tomar en consideración los aspectos esenciales del problema, es preciso que en este preámbulo constatemos ciertos presupuestos que son los que nos permitirán comprender adecuadamente el terreno sobre el que se levanta el tema del error. Después podrá llevarse a cabo la intelección adecuada de un tema singular, que, en principio, aparece como un extraño inciso dentro del desarrollo interno de las "*Meditationes*", y únicamente así será posible entender el significado que dicho tema posee para la antropología del conocimiento que Descartes está diseñando, tanto como para mostrar los motivos que obligan al autor a tratar una cuestión que debe solventarse muy ajustadamente para cumplir la exigencia primera de la filosofía: encontrar certezas fundamentales e incontestables en las que apoyar el saber.

Naturalmente que dicha reflexión, puede llevar a una conclusión harto singular y curiosa, porque, en definitiva, considera el error como un elemento más dentro de la cadena del conocimiento, e inseparable de él. Si Descartes considera que conocer es tener ideas, y que las ideas surgen en la subjetividad mediante la intuición, resultando consecuentemente, que sólo es conocimiento el conocimiento verdadero, por otra parte no es posible olvidar el error, que se produce en virtud de la actividad de las mismas facultades que se exigen para la obtención de la verdad. Según esto, hablar de "conocimiento erróneo" no tiene por qué implicar contrasentido, ya que, no solamente en el error se dan los mismos principios racionales que posibilitan el conocimiento verdadero, especialmente, en el juicio explícito, entendimiento y voluntad, sino que además el mismo proceso efectivo por el que avanza el conocimiento humano, procedimiento analítico-sintético, no está exento de riesgos que debe afrontar, ni progresa linealmente sin ningún obstáculo que evitar, sino mediante un penoso y precabido cribado metodológico que logra dejar expedito el terreno hasta llegar a los primeros elementos con los que se configura la racionalidad humana (*naturae simplices*), y después, a las composiciones deductivas, que habrán de llevarnos a conclusiones remotas (*naturae compositae*).<sup>3</sup> Ahora bien, de hecho, esto implica reconocer que siempre que hay un progreso en el conocimiento, se trata de un proceso que recorre un complicado itinerario en el que fácticamente tiene cabida lo que denominaríamos "conocimiento erróneo". Realmente, si analizamos los propios textos cartesianos, encontraremos que hay dificultades, tanto a nivel antropológico, como a nivel gnoseológico, para identificar y exclusivizar el conocimiento en el ámbito del conocimiento verdadero, porque la verdad que es vista en el planteamiento cartesiano desde la

---

3. Descartes, R. *Reg. XII*, A. T. X, p. 417: "Jam ut, quoque secundum aggrediamur, et ut accurate distinguamus simplicium rerum notiones ab istis quae ex iisdem componuntur, ac videamus in utrisque, ubinam falsitas esse possit, ut caveamus, et quatenus certo possint cognosci, ut his solis incumbamus:..."

certeza, siempre se acompaña de la posibilidad del error, en el que por otra parte también tiene que darse una pretensión de certeza y una “conciencia de rectitud”. En definitiva, en las siguientes páginas se clarifica, una vez más, la noción de subjetividad humana a la luz de la problemática del error, toda vez que éste, en cuanto fenómeno humano, e ingrediente habitual en el proceso del conocer, es algo que solamente puede darse en el ámbito del “*homme vrai*”.

Efectivamente, el planteamiento cartesiano del error, se configura alrededor de la noción de hombre y subjetividad, aunque, a la vez, implica una diversidad de aspectos diferenciables que hemos de tener en cuenta, a fin de no caer en simplificaciones. En primer lugar, el error se caracteriza por ser una privación de algo que por naturaleza le corresponde al hombre, mientras que con respecto a Dios únicamente puede ser considerado como una negación, ya que ni en Dios existe algo similar a la falsedad, ni él puede ser causa y origen del error humano. En segundo lugar, el error se origina en el ámbito de la subjetividad en virtud de la divergencia y desproporción existente entre la pasividad y limitación del entendimiento y la “infinitud” de la voluntad, lo que significa que no puede darse el error si no es como una contrapartida de la verdad, y como un fenómeno que exige también la actuación de las dos facultades racionales del hombre. Finalmente, dicho fenómeno del error surge en virtud de la colisión entre la actividades corporal y espiritual, propias de las dos sustancias que configuran al “*homme vraie*”, entendiéndose que, rigurosamente hablando, es el cuerpo humano, y el compuesto, quienes perfilan un campo abonado para un fenómeno en el que puede caer el espíritu. Porque, en efecto, si tal como dice textualmente la segunda meditación es el espíritu quien “ve la cera”, y es también “quien juzga” que lo que ve en la calle son hombres, también es el espíritu humano y sólo él quien puede caer en el error, desarrollando también aquí una actividad inexistente en otro tipo de realidades vivas, ya sean espirituales o materiales.

## 2.-Subjetividad racional y error.

A pesar del carácter autobiográfico con el que aparece caracterizado el “cogito” en las “*Meditationes de prima Philosophia*”, y aun cuando el autor se refiera a la cuestión matizándola con una gran variedad de aspectos, la tradición filosófica académica, excesivamente escolarizada, ha ofrecido siempre una imagen de la noción cartesiana de subjetividad, un tanto acartonada, o más exactamente, “esencializada”, que se aparta excesivamente de las coordenadas y pretensiones con los que Descartes trató el tema. Por eso, frente a una visión intelectualizada e idealizada que hacen del “*cogito*” cartesiano una “subjetividad eternitaria”, se impone volver a reparar en su sentido antropo-

lógico y existencial porque, como es fácil de comprobar, el concepto de "cogito", y el de "subjetividad" nunca perdieron su sentido antropológico y existencial, ni soltaron amarras de una razón humana individual y concreta. Ciertamente, el concepto de subjetividad que maneja Descartes y que vertebra todo el largo recorrido analítico de su sistema, debía referirse al hombre en su totalidad y concreción, y, sin embargo, en virtud de una lectura reduccionista de los textos apoyada en ciertos presupuestos metodológicos como el "*abducere mentem a sensibus*", acabó identificándose con el de "alma" y "conciencia", despreciando aquellos elementos periféricos, que son los que realmente actualizan y determinan dicha subjetividad poniéndola como real dentro del mundo. De este modo, al desprenderse de su radical significación antropológica, la subjetividad cartesiana acabó por clausurarse en sí misma, dentro del campo de la inmanencia, con lo que, acentuando sus aspectos teóricos y gnoseológicos, pasó a identificarse con un "*intellectus*" purificado, cuya función consistía en fundamentar y posibilitar el conocimiento de ideas y por ideas. Sin embargo, esta estrategia hermenéutica no llegó nunca a ajustarse a las exigencias que impone el propio sistema cartesiano, imposibilitándose, además, dar razón de la totalidad de los fenómenos que aparecen en el ámbito de una subjetividad finita. No se puede, efectivamente, en aras de un rigor metodológico, excluir del campo de la conciencia aquellos elementos que desbordan el campo de la intuición y la deducción, y que son, precisamente, los que al trascender el campo de la estricta inmanencia posibilitan, entre otros, ciertos fenómenos humanos como el del error.

Por otro lado, la subjetividad racional humana no puede ser definida adecuadamente si se considera únicamente su actividad espiritual y matemática. Más aun, no es justo afirmar que Descartes, entendiera la actividad cognoscitiva como algo que avanza linealmente, del menos al más. La sabiduría no supone una simple acumulación o aumento cuantitativo con respecto a estados anteriores<sup>4</sup>. El saber, lo mismo que el error, implica una distinción cua-

---

4. Muchas veces, siguiendo un proceder reductivo en la interpretación de la razón y de la subjetividad en Descartes, se ha llegado a concluir que la razón era una razón matematizante, de tal manera que todo aquello que no pudiera someterse al orden y la medida, debería quedar más allá del estricto campo de la racionalidad. Pero esto implica una insustancial interpretación de lo "matemático" (Vid. Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding*, M. Niemeyer Verlag Tübingen, 1962, especialmente, el apartado sobre lo matemático), al reducir la actividad racionalizadora a una operación deductiva que avanza por identidades y diferencias, conduciendo a algo más grave: poner una base teórica que impide dar cumplida cuenta de la libertad racional humana, y con ella, la posibilidad del error, que, como es bien sabido, depende de la voluntad. Quizás este prejuicio, entre otros motivos, haya sido el que en su día condujera a J.P. Sartre a renunciar al concepto de libertad cartesiana por insuficiente y contradictorio. (Vid. Sartre, J.P., "*La liberté catésienne*" en "*Situations I*" Gallimard, Paris, 1947).

litativa que no puede pasarse por alto. Porque, efectivamente, aunque cartesianamente hablando, la esencia del método esté en el precepto del orden, éste no debe entenderse como una pura actividad combinatoria que progrese mecánicamente, en la que los elementos se vayan situando según un antecedente y un consecuente diferenciados por la cantidad. El orden implica un coeficiente diferencial cualitativo que permite distinguir entre una serie privilegiada y otras, ya que se constituye como funtor de evidencia. El orden, además, es algo que introduce la propia subjetividad pudiendo dar lugar a diferentes sistemas, unos más adecuados y precisos que otros<sup>5</sup>. La racionalidad, en consecuencia, cuando se la considera adecuadamente, no es otra cosa que el proyecto del hombre que “ordena y mide”, haciendo que las cosas se ajusten al nivel adecuado para ser coherentes con la razón. La racionalidad, tal como la entiende Descartes, no es el resultado de una recepción pasiva por parte del entendimiento, ni el conocimiento científico consiste en una simple contemplación de ideas, sino en un proyecto y un compromiso con el mundo por el que éste llega a adquirir una nueva significación y sentido. Consiguientemente, no es posible hablar del “*cogito*” como atributo de una razón esencializada, más propia de un “yo” eternario e ideal, sino, por el contrario, de un sujeto concreto instalado en el ámbito del mundo de la vida. Una subjetividad desplazada y ajena al contexto mundano y efectivo no existe ni puede existir. Por otro lado, la subjetividad racional que invoca Descartes, además de su vertiente teórica, deja un amplio margen para la actividad moral, así como para las pasiones y actividades mundanas que también pertenecen, por derecho propio, al hombre<sup>6</sup>. Por eso, precisamente, es posible hablar de error y subjetividad de manera correlativa y conjuntamente, sin exclusivizar el campo propio de la actividad subjetual al dominio de la verdad. Un sujeto finito y limitado no está determinado a la consecución de la verdad, automática e invariable-

---

5. La edición crítica de J.M. Navarro (*Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 1996), en el comentario que hace a la regla quinta indica que la traducción más exacta para la expresión “*in ordine et dispositione*” sería la de “disponer en orden”, lo que expresa mucho mejor el espíritu y la intención cartesiana, estando además más acorde con lo expresado en otros textos. Cuando las cosas se disponen en orden hay que suponer una actividad subjetual metódica, es verdad, pero que implica una mediación de la conciencia con respecto al objeto que se ordena, lo que, propiamente hablando, también conlleva la posibilidad de error. Una conciencia estrictamente especular que se limitara a reproducir la imagen del objeto difícilmente dejaría espacio al error, puesto que toda imagen es imagen del objeto, de la que el sujeto se limita a acusar recibo.

6. *Med. VI*, A.T.VII, p. 80: “*Nec aliud per naturam meam in particulari, quam complexionem eorum omnium quae mihi a Deo sunt tributa*”. Y considerando la cuestión más estrictamente, *op.cit.* p. 82.: “*Nempe hic naturam strictius sumo, quam pro complexione eorum omnium quae mihi a Deo tributa sunt... sed de iis tantum quae mihi, ut composito ex mente et corpore*”

mente, sino como una opción entre otras muchas. De esta forma, puede reconocer Descartes que "el hombre, siendo una naturaleza finita, no puede tener más que un conocimiento de perfección limitada", y una perfección limitada y finita no es otra que aquella que se encuentra invariablemente rodeada por una amplia zona de "privación", y que con respecto al conocimiento verdadero, no es otra cosa que el error.

La historia de la investigación acerca de la filosofía de Descartes nos ha venido ofreciendo casi constantemente una visión parcial de sus nociones de conciencia y subjetividad, aun cuando los textos cartesianos no ofrezcan una apoyatura suficiente para ello, llegando a considerar en algún caso que la subjetividad cartesiana se erige en un principio trascendental, que, debe dejar tras de sí el ámbito de los condicionamientos existenciales. Tampoco puede ofrecerse justificación para entender ese sujeto como un simple receptáculo en el que se instalan las ideas eternas, poseídas de forma connatural, o dispuestas por Dios, con anterioridad a la experiencia. Si fuera así, habría que concluir que se trata de una instancia autotrasparente, que no precisa salir de la inmanencia para conocer con efectividad, lo que, en efecto, no es el caso de Descartes. Antes bien, la conciencia humana es capaz de sobrepasar el campo de la evidencia de las ideas, en virtud de un movimiento de trascendencia con el que se hace efectiva la existencia racional humana, aunque se pierda el reducto exclusivo de la verdad indubitable, al actuar la mente de forma compositiva, ya sea por impulso o por conjetura<sup>8</sup>, internándose en un terreno ajeno a las exigencias del proceder matemático. Por sí sola, la conciencia pura constituye un elemento esencial de la naturaleza humana, pero también es verdad que dicho principio requiere la eficacia de un contexto, que queda iluminado por la luz natural de la razón, llegando así a cristalizar una subjetividad existente y real. El "*cogito*" ha de implicarse en un principio material y corpóreo con el que llega a adquirir nuevas formas de actividad que de otra forma no poseería. La dinamicidad propia del sujeto deja de ser exclusivamente teórica o intelectual, para encontrar lo que podríamos denominar su "momento de trascendencia"<sup>9</sup>,

7. *Med. VI*, A.T.VII, p. 84: "nihilque hinc aliud concludi potest, quam naturam istam non esse omnisciam: quod non mirum, quia, cum homo sit res limitata, non alia illi competit, quam limitatae perfectionis".

8. Vid. *Reg. XII*, A.T.X, p. 424.

9. Vid. a tal efecto, *Med. II*, A.T.VII, pp. 31-32.- *D.M. V. Parte*, p. 59.- *A Regius*, Febrero de 1642, A.T.III, p. 493, etc. La subjetividad racional exenta de materialidad no es la humana. Por eso, hay que reconocer que "el hombre, en cierta medida, es esclavo de las modificaciones corporales, porque él se adhiere al cuerpo como a una parte real de sí mismo, hasta tal punto que si el alma es fundamento de su de su indivisible unidad, también el cuerpo es origen de la unicidad irreductible de cada ser humano" Lewis, G., *L'individualité selon Descartes*, J.Vrin, Paris, 1950, p. 81.

siendo éste, justamente, aquello por lo que queda anclado en la existencia, aunque para ello deba abandonar el exclusivo ámbito teórico de la claridad y distinción, quedando en disposición poder entrar en los dominios del error.

Dicho una vez más, la actividad que califica al sujeto humano no es exclusivamente teórica e intelectual, con prescindencia del ámbito de la sensibilidad, ya que ésta también queda iluminada por la dinamicidad propia de la “*vis cognoscens*”, una fuerza que partiendo del entendimiento alcanza los más diversos niveles facultativos. Ahora bien, en virtud de este sobrepasamiento, y con la aparición de experiencias sensibles que pueden llegar a ser mal comprendidas se pierde el ámbito de la “intuición precisa del objeto”<sup>10</sup>, nos desvinculados de la evidencia y tendemos a la admisión de ciertos conocimientos falsos. Por eso el “yo”, la “conciencia” pertenecen a una subjetividad individual que únicamente surge en el ámbito del mundo de la vida, para ser algo realmente completo y efectivo, más allá de cualquier reducción metodológica y crítica.

Sin embargo, no pretendemos afirmar que el error sea un fenómeno que instale sus reales en el ámbito de la corporeidad exclusivamente, teniéndola como su origen y fundamento único. Todo lo contrario; aunque la verdad corresponde, propia y rigurosamente hablando, al espíritu y no al compuesto<sup>11</sup>, sin embargo es el compuesto quien realmente realiza la actividad humana, siendo el espíritu, en virtud de su íntima unión con el cuerpo, quien se desprende de su reflexividad y aislamiento, para alcanzar un ámbito en el que la verdad se problematiza. Así pues, resulta que para comprender tanto el origen como la esencia del error, es preciso tener en cuenta este factor de trascendencia que caracteriza a la subjetividad. Esta exige un entorno vital y circunstancial del que no puede prescindir, so pena de quedar en la indeterminación y abstracción, al perder su necesaria conexión con la existencia. Pero si la subjetividad *pro statu isto*, exige el ámbito de la exterioridad, entonces también podría decirse, como en Ortega, que la estricta inmanencia requiere para su efectividad contar con un movimiento de trascendencia, sin el cual no sería más que una abstracta posibilidad<sup>12</sup>. En fin, sea cual fuere el caso, hay que

---

10. *Reg. XII, A.T.X*, pp.422-423 ; “*Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus, et generaliter quaecumque ad intellectum nostrum, vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa. Ubi notandum est, intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si praecise tantum intueatur rem sibi obiectam, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate, neque praeterea iudicet imaginationem fideliter referre sensum obiecta, nec sensus veras rerum figuras induere, nec denique res extensas tales semper esse quales apparent*”.

11. “*quia de iis verum scire ad mentem solam, non autem ad compositum, videtur pertinere*” *M.M., Med. VI, A.T. VII*, pp. 82-83.

12. Vid. Ortega ya Gasset, J., *Unas lecciones de Metafísica*, en “*Obras completas*” vol. XII, p. 120.

reconocer que la idea de subjetividad y racionalidad propuesta por Descartes no está tan lejos de nuestro universo conceptual, Y así, podríamos suscribir las palabras que en su momento escribiera Julian Marías: "el hombre del racionalismo? Si, pero acaso más bien aún, el hombre de la razón, del buen sentido, es decir de la cordura, del trato inteligente con la realidad. Descartes empieza por contar su vida, historia verdadera. Han pasado cuatro siglos desde su nacimiento. Ahora vemos que la razón en su forma más intensa y abarcadora no es abstracta, sino personal, concreta, narrativa, histórica y vital"<sup>13</sup>. Porque, en definitiva, cuando se habla de la razón humana y no de la razón en general, refiriéndose también al propio planteamiento cartesiano, debe ser entendida como un principio profundamente erradicado en la existencia, en reciprocidad con la vida y con la historia.

### 3.- Racionalidad y error.

Como es bien sabido y, además, fácilmente comprobable, en el desarrollo de la filosofía cartesiana, un completo estudio del problema del error debe atender a tres aspectos fundamentales por los que se desarrolla: método y error; antropología y error, teología y error, hasta tal punto que si no se tienen en cuenta estos tres aspectos, no puede alcanzarse una clara delimitación del tema. Y aunque nuestro propósito actual apunta a un objetivo más limitado y concreto, resulta ineludible plantear alguna de las consideraciones fundamentales del planteamiento del problema, con el objeto de reconocer el horizonte en el que discurre. Así, en primer lugar, no está de más recordar que si el método es el proceder crítico de la razón hasta situarse en el ámbito de la estricta racionalidad, el error debe ser concebido como un pensamiento no sometido al método<sup>14</sup>. Y si, además, su secreto se encuentra en el seguimiento del precepto del orden , el error queda automáticamente definido como pensamiento desordenado. Sin la presencia de una actividad intelectual no puede

---

13. Marías, J., "Lo que empezó con Descartes" en A.B.C., Madrid, 4 dse Mayo de 1996.

14. Recordemos la definición cartesiana del método, tal como se propone en el texto de las "Regulae" (Reg. IV,A.T.X, pp. 371-372): "Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax. Notanda autem hic sunt duo haec: nihil nimirum falsum pro vero supponere, et ad omnium cognitionem pervenire" Como se ve el método habla del uso que ha de hacerse de la intuición, para no caer en el error, hasta tal punto que, a nivel de la intuición intelectual, como presupuesto gnoseológico primero del método, "no se puede añadir nada a la pura luz de la razón que de algún modo no la oscurezca" ("nihil puro rationis lumini superaddi potest, quod illud aliquo modo non obscuret")(L.c. pp.372-373). El error aparece como una síntesis, como un añadido a la luz de la razón, pero no como una ausencia de ésta.

hablarse de error, con lo que es preciso reconocer que este fenómeno tiene su lugar natural en el ámbito de la “*res cogitans*” constituido en horizonte propio en el que tiene lugar. Igualmente, en segundo lugar, el error es un fenómeno propio del hombre. Desde su perspectiva, el error aparece como una privación que surge por el desajuste existente entre el entendimiento y la voluntad (IV. *Med.*), dos facultades cuya actividad conjunta resulta imprescindible para todo tipo de juicio, ya sea verdadero o falso. Si la voluntad, responsable última del error, puede ir más allá del dominio de la evidencia por razón de su “infinitud”, y forma parte de las facultades propias de la “*ratio*”, ha de concluirse necesariamente que el conocimiento erróneo sólo aparece donde hay racionalidad y como una posibilidad real en su ejercicio. Y, por fin, en tercer lugar, habría que recordar que el error, dicho de Dios, es una negación en el doble sentido de que en sí no incluye ninguna falsedad, (*Deus veracissimus*), ni es origen o causa, directa o indirecta de los errores humanos.

Pero dejando de lado este tipo de consideraciones que, por otro lado, son las más conocidas y estudiadas, intentaremos centrarnos ya en la cuestión que hemos propuesto como título para este parágrafo, “error y racionalidad”, con el objeto de poner de relieve que si por un lado se trata de dos nociones que, estrictamente hablando, son contrarias, sin embargo, desde la perspectiva del hombre, hallamos que guardan entre sí una relación conectiva, lo que permite concluir que es preciso una cierta racionalidad para hablar de error. Un texto al que ya aludíamos en su momento, no deja lugar a segundas interpretaciones. Nos referimos a aquél en el que se habla del error en el que pueden caer los hombres, no los animales<sup>15</sup>, porque es un fenómeno humano, y en cuanto tal, exige lo que es esencial en él: la razón, aunque, por ello mismo sea una razón finita y limitada. Y así al afirmar que el racionalismo de la filosofía cartesiana postula el paradigma moderno del pensamiento concientista, se está reconociendo a la vez la aparición del moderno humanismo. Éste se caracteriza por el subjetualismo de la filosofía crítica moderna que, en este caso, opta por dar una mayor relevancia a los niveles superiores de la actividad cognoscitiva, todo un mundo que debe imponerse independientemente de cualquier coacción externa.. Dicho de otra forma, para Descartes el concepto de “razón” parece encontrarse en clara oposición a las ideas de “dogma”, “naturalidad” y “corporeidad” que parecen, en principio ser la antítesis de las pretensiones propias del racionalismo idealista. Tres conceptos que, sin embargo, han de ser precisados para poder aquilatar los límites exactos de la idea de racionalidad, y con ello, posteriormente, ofrecer un enfoque más ajustado del problema del error.

---

15. Vid. *Reg. II*, A.T.X, p.365.

En referencia al "dogma", o "actitud dogmática" por parte de la subjetividad, Descartes tiene en mente aquel tipo de verdades que no son adquiridas ni por intuición intelectual, ni por deducción, sino que se deben a una especial "composición" injustificada críticamente que lleva a cabo el espíritu por impulso o por conjetura. En algún caso, en concreto, cuando se trata de "revelación divina" ésta no puede conducir a engaño<sup>16</sup>. Aun cuando el asentimiento y el juicio se pronuncie sobre cosas oscuras y confusas, no hay posibilidad de error, en virtud del crédito que nos merece Dios, fuente primera de donde procede y se fundamenta toda verdad. Esta modalidad cognoscitiva resulta ser más cierta que cualquier otra, a pesar de que no dependa del entendimiento sino de la "voluntad"<sup>17</sup>. Por eso, al proclamar Descartes su rechazo a la actitud dogmática como medio conducente al error, no se refiere a las cuestiones de fe que, propiamente, implican y dependen de un acto de la voluntad<sup>18</sup>. El problema reside, antes bien, en el hecho de que el error surge básicamente de otras modalidades cognoscitivas naturales que prescinden del procedimiento metodológico de la evidencia, llevando a cabo composiciones que más que conseguir la ciencia, lo que hacen es aumentar las dudas y la confusión.<sup>19</sup>

La verdad como certeza únicamente puede aceptarse a nivel de la evidencia y una vez que ésta se diluye en el ámbito de lo oscuro y confuso, la actividad compositiva del entendimiento pierde su nivel crítico, lanzándose a la oscuridad, que suponiendo una aceptación gratuita, no justificada ni justificable, no merece un asentimiento justificable. El error supone así una aceptación, por parte de la mente, que no es propiamente crítica, ni se ha liberado de los prejuicios que son la causa principal de las carencias de la razón humana. Por el contrario, la evidencia, como razón formal de asentimiento

16. Vid. *Reg. XII, A.T. X*, p. 424.

17. *Reg. III, A.T., X*, p. 370: "Atque hae duae viae sunt ad scientiam certissimae neque plures ex parte ingenii debent admitti, sed aliae omnes ut suspectae erroribus obnoxiae rejiciendae sunt; quod tamen non impedit quominus illa, quae divinitus revelata sunt, omni cognitione certiora credamus, cum illorum fides, quaecumque est de obscuris, non ingenii actio sit, sed voluntatis".

18. Nótese que Descartes hace depender todas las verdades de la fe en la voluntad, pero ésta facultad, tal como se determina en las "*Meditationes*" o en los "*Principia*" también pertenece a la razón, con lo que toda actitud dogmática que pudiera llevar al error no por eso es "irracional", en virtud de su subordinación a una facultad superior, aun cuando ésta se mueva por razones de asentimiento no críticas ni justificadas.

19. *Reg. II, A.T. X*, p. 364: "...haec profecto inter primas est admittenda, quae cavet, ne otio abutatur, ut multi faciunt, quaecumque facilia sunt negligentes, et nonnisi in rebus arduis occupati de quibus subtilissimas certe conjecturas et valde probabiles rationes ingeniosae concinant; sed post multos labores sero tandem animadvertum, se dubiorum multitudinem tantum auxisse, nullam autem scientiam didicisse".

totalmente validada por la actitud crítica, es un criterio racional que desbroza un terreno inculto y sin roturar, haciendo que la subjetividad alcance su mayoría de edad, su madurez crítica. Por todo ello, en definitiva, si bien el error supone la insistencia de la mente en actitudes dogmáticas, resulta que por otro lado esa actitud dogmática sólo es posible para el tipo subjetividad que corresponde a la naturaleza humana. El dogma se opone a la razón, pero es la razón la que puede situarse en una actitud dogmática o en una actitud crítica, de donde se concluye que el error, propiciado por aquella, sólo es posible si también se cuenta con una cierta racionalidad aunque todavía no haya alcanzado su mayoría de edad.

En segundo lugar, siguiendo con la constelación de conceptos a los que parece oponerse la noción de razón, nos encontramos con el de "naturaleza". Cartesianamente hablando, se trata éste de un concepto difícil de definir y delimitar, dada la diversidad de matices con los que el autor se refiere a ella. Pues bien, lo primero a tener en cuenta, es el contexto general en que aparece este término. Descartes no maneja una idea unitaria de "naturaleza", ya que ésta, tal como aparece, por ejemplo, en las "*Meditationes*", puede referirse tanto al conjunto de las cosas ordenadas por Dios en el ámbito mundano, como a todo aquello que conviene al hombre en tanto que compuesto de cuerpo y alma. Pero esto obliga a hacer un conjunto de precisiones que pueden acabar modificando la idea tradicional de la razón humana en Descartes, para ofrecer un panorama más exacto del problema del error. En efecto, no hay motivo suficiente para reducir el ámbito de la verdad al campo inmanente de la "mente pura y atenta", suponiendo, a la vez, que el "error", deba encontrar su origen y asentamiento en el ámbito de la naturaleza corpórea del hombre. Muy bien pudiera ocurrir que tanto la verdad como el error, en algún caso, fuera el resultado de una actividad sintética en la que participasen ambos factores. Existen ciertas verdades sensibles, pertenecientes al mundo de la vida, de las que no puede decirse que sean consecuencia de la actividad estrictamente espiritual, de igual manera que se produce un error cuando las facultades superiores van más allá de sus justos límites. Por ello, mucho mejor que separar los ámbitos de la verdad y del error, a los campos de la mente y de la naturaleza, respectivamente, sería decir que, considerado el tema en toda su amplitud, la verdad y el error humano son los dos márgenes entre los que discurre la actividad humana tanto teórica como práctica.

Examinemos estos últimos aspectos del problema al hilo de los textos cartesianos que son, en definitiva, quienes nos van a ofrecer la justificación de lo que hasta ahora sólo alcanza el nivel de una mera hipótesis. Y así, por ejemplo, cuando repasamos el texto de las "*Regulae*", y nos centramos en el momento en que el autor propone una definición "externa" del método, halla-

mos que éste se caracteriza por ser, primariamente, un conjunto de reglas, un estricto instrumento “metodológico”, aunque, a renglón seguido, deba reconocer la existencia de varios presupuestos que son los que recogen el sentido “interno” de dicho proceder crítico y racional del hombre. Estas premisas que condicionan al método son “no suponer jamás que lo falso es verdadero y llegar al conocimiento de todas las cosas”, de tal manera que si para caracterizar al método tenemos en cuenta el conjunto de reglas concretas en las que se cumple y sus presupuestos, encontramos que, concretamente “explica el uso correcto que hay que hacer de la intuición intelectual para no caer en el error contrario a la verdad”, pero que él mismo no puede extenderse hasta “enseñar el modo cómo hay que hacer de esas mismas operaciones (intuición y deducción) que son las primeras y más sencillas de todas”<sup>20</sup>.

Cuando la mente humana se desenvuelve ejerciendo su actividad mediante la intuición y la deducción, no puede caer en el error. Es posible que surjan ocasiones en las que, propiamente hablando, no se lleve a cabo ninguna de estas dos operaciones, pero cuando tienen lugar, necesariamente han de conducir a la verdad. Ahora bien, hay momentos en los que, la actividad de la mente no es simple sino que se realiza sintéticamente acompañándose de otras operaciones que puedan limitar, coartar o entorpecer su natural desarrollo hacia la verdad. Por eso, Descartes sanciona con toda rotundidad que “no se puede añadir nada a la pura luz de la razón que de algún modo no la oscurezca”<sup>21</sup>. Hay que concluir, pues, que el error humano, en rigor, no puede proceder de la suplantación de la razón por la naturaleza, sino a una confluencia e intromisión de diversos elementos externos, pero que no son ajenos al “hombre verdadero”, los cuales, oscureciendo y enturbiando la luz natural de la razón, razón finita por supuesto, la hacen proclive al fenómeno del error.

Aun siendo especialmente significativo lo que acabamos de exponer, el problema adquiere un tono más agudo cuando Descartes, a renglón seguido, al hablar de la utilidad del método, afirma que él mismo ha llegado a la convicción de que “ya hace tiempo los espíritus superiores lo entrevieron, sin otro guía tal vez que la naturaleza”<sup>22</sup>. Pero justamente esto indica ya que la “naturaleza” a la que se alude no puede ser una “naturaleza mecánica” causal y necesariamente determinada, de la que participan todos los entes materiales. La naturaleza es aquí algo distinto, un principio espiritual, un especial criterio, privilegio de la “*res cogitans*”, habilitado para alcanzar la ciencia. Por eso, sigue escribiendo Descartes que “tiene, en efecto, la inteligencia humana un no sé qué de divino y las primeras semillas de los pensamientos útiles fueron

---

20. Reg. IV, A.T. X, p. 372.

21. Reg. IV, A.T. X, p. 373.

22. *Ibid.*

depositadas en ella de modo que, aun desdeñadas y sofocadas por estudios contrarios, producen a menudo un fruto espontáneo”<sup>23</sup>. La conclusión a la que conduce el texto no puede ser otra que la de tener que admitir que la “naturaleza humana” no tiene por qué ser un principio que entre en colisión con la “ratio”, cuando, por el contrario, es una instancia a la que también corresponde, por derecho propio, la adquisición de la verdad.

Hay otras ocasiones (como por ejemplo la carta que el autor escribe a Mersenne el 16 de Octubre de 1639)<sup>24</sup>, en las que Descartes entiende que la “naturaleza”, no se identifica sin más con la “humana mens”, aunque, por otro lado tampoco sea extraña al “*intuitus mentis*” o “luz natural de la razón”, con los que tiene, según el autor, una íntima conexión. Existe un sentido de la “naturaleza” que obliga a entenderla como “instinto natural y no arbitrario” y que nos pertenece con todo rigor. Pero si existe un principio natural que corresponde al hombre, como compuesto de cuerpo y alma, y que no se opone a la luz de la razón, sino que, antes bien, la viene a prolongar y hacer más efectiva, al llevarse sobre un horizonte racionalizable mucho mayor que el encontrado en los inicios de la meditación filosófica, resulta que vuelve a difuminarse nuevamente aquella pretendida contraposición tan ingenuamente admitida entre razón y naturaleza, porque los dos conceptos aluden, aun cuando de distinta forma, a la posibilidad de alcanzar la verdad.

Estas matizaciones se complementan con lo que se también se expone en la citada carta, cuando se precisa que el error no puede proceder nunca de la carencia de “luz natural de la razón”, ya que todos los hombres, por ser tales, participan de la misma, aunque no todos hagan un mismo uso de ella. Precisamente, en este uso indebido es donde hay que situar la causa próxima del error que, de esta forma, se constituye como un fenómeno exclusivamente humano. El hombre, dicho en pocas palabras, a pesar de gozar de la capacidad de racionalizar, dado que ella es finita, pudiéndose hacer de ella un uso no ajustado a sus propias exigencias (dogmático, decíamos anteriormente), al no haberse liberado todavía de los prejuicios<sup>25</sup> es posible que quede afectado por la privación del error. Por otro lado, el criterio, ya sea de verdad o de certeza, sigue Descartes afirmando no está tanto en el consentimiento universal, sino en la luz natural de la razón, que obra como una singular especie de “instinto

23. *Ibid.*

24. Vid. *A Mersenne*, 16 de Oct. 1639, A.T.II, pp. 587-599.

25. *L.c.*, pp.597-598: “L’auteur prend pour règle de ses vérités le consentement universel; pour moi, je n’ai pour règle des miennes que la lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions; mais il est très différent, en ce qu’il n’y a presque personne qui se serve bien de cette lumière, d’où vient que plusieurs peuvent consentir à une même erreur, et il y a de quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle, auxquelles jamais personne n’a encore fait réflexion”

natural", si es que se quiere hablar así, que nos pertenece por derecho propio en cuatro seres racionales. En efecto, es necesario distinguir entre el instinto natural que nos corresponde por ser hombres, y el que existe en nosotros "en tanto que animales", cuya dependencia del Creador nadie discute, pero que en cuanto "impulso de la naturaleza" únicamente tiene su campo de aplicación en actividades que propiamente hablando no pueden formar parte de nuestro mundo intelectual :

"Quiere (H. de Ch.) que se siga sobre todo al instinto natural del que saca todas sus nociones comunes; en cuanto a mí distingo dos clases de instintos; uno está en nosotros en cuanto hombres, y es puramente intelectual; es la luz natural o *intuitus mentis*, (intuición intelectual) que es el único en el cual considero que nos debemos confiar; el otros está en nosotros en cuanto animales y es cierto impulso de la naturaleza para la conservación de nuestro cuerpo, el goce de los placeres corporales, etc., el cual no debe seguirse siempre"<sup>26</sup>.

Según Descartes, existe una misma luz natural de la razón, común e idéntica para todos los hombres, capaz de erigirse en el único criterio de verdad, y por consiguiente, en fuente indiscutible de toda certeza. Esta luz es el único baluarte eficaz para ofrecer una resistencia frente al consentimiento universal que no puede recabar para sí ningún privilegio a la hora de fundamentar las creencias. Por el contrario, su sustitución por ese otro pretendido principio criterial, supone, invariable e inevitablemente, la recaída en una actitud dogmática injustificable, salvo que dicho acuerdo común a todos los hombres viniera avalado por el "*intuitus mentis*", o la "luz natural de la razón", de la que, como se dice textualmente, participan todos los hombres por igual. Consecuentemente, podríase convenir sin mayores problemas en la idea, expresada en su día por L. Villoro, de que la luz natural de la razón que es común a todo hombre, es la causa y fundamento del carácter intersubjetivo de la verdad, constituyéndose en el único principio efectivo en el que quede justificado el consentimiento universal. Por otra parte, igualmente resulta que esa luz natural no tiene una naturaleza meramente accidental, (como ocurre ordinariamente en las creencias generalmente admitidas de forma acrítica), mientras que el error, opuesto a la verdad, únicamente se origina del mal uso que se hace de ella, y no de su carencia.<sup>27</sup> Se concluye, pues, que es en el ejercicio de la luz natural de la razón, donde a veces tiene lugar un encubrimiento de sus potencialidades, originándose el error.

---

26. L.c., p. 599.

27. Vid. Villoro, L., "*La idea y el ente en la filosofía de Descartes*" F.C.E., Mexico, 1965, p. 89.

Pero este no es el último peldaño de la reflexión del concepto de “naturaleza”. El estadio definitivo de la cuestión se encuentra en el texto de las *“Meditationes de prima Philosophia”*, donde Descartes aclara de forma conclusiva dicho concepto, poniendo de relieve su relación con la razón, para concluir que aquella contraposición conceptual que parecía existir entre ellos, en rigor, no es tal. En efecto, la naturaleza humana no es una instancia exclusiva ni excluyente, sino una estructura sintética y binomial que permite entender tanto el acceso al mundo de las verdades prácticas, como explicar la proclividad que el espíritu humano tiene hacia el error mismo.

Tal como ya hemos indicado anteriormente, en la *Sexta meditación*, distingue Descartes dos acepciones del concepto de “naturaleza”. Mientras que en un sentido amplio por naturaleza se entiende “el orden y disposición que Dios ha creado en las cosas”, en otro, más restringido y preciso, este concepto se refiere a “la complexión o la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado” con lo que la cuestión se restringe a la “naturaleza humana”, para dejar de lado, todo lo referente a la naturaleza material de las cosas o del cosmos<sup>28</sup>. Dos páginas después, Descartes, insistiendo en este segundo sentido, reconoce que la naturaleza es el conjunto de “cosas que Dios me ha dado en cuanto soy un compuesto de espíritu y cuerpo”<sup>29</sup>. Por este lado, la naturaleza se concreta a un campo muy preciso, el mundo de la actividad práctica, impulsada por unos fines concretos, como es el de la conservación de la vida, siendo al compuesto a quien compete realizarla<sup>30</sup>. Finalmente, también se dan otros modos de actividad que parece haberme enseñado la naturaleza, cuando, realmente, no son otra cosa que el resultado y fruto de una inveterada costumbre que tiene el hombre de juzgar desconsideradamente, y por prejuicios, con lo que resulta que fácilmente llegan a contener alguna falsedad<sup>31</sup>. Este hábito de juzgar actúa, en este caso, como una segunda naturaleza superpuesta a la primera, y es la causante de la persistencia de ciertos prejuicios que impiden la actuación correcta de la razón para alcanzar la verdad, hasta caer en el error.

Insistiendo en las indicaciones que Descartes hace acerca de la naturaleza y su modo de actuar en ese último sentido restringido, lo que palmaria y principalmente (*magis expresse*) me enseña es que tengo un cuerpo, y que éste se percibe por medio de mis propios sentimientos y sensaciones. Incluso, mediante una singular autopercepción, llego a comprobar que no somos un

28. *Med. VI, A.T. VII, p. 80*: “Nec aliud per naturam meam in particulari, quam complexionem eorum omnium quae mihi a Deo sunt tributa”.

29. *L.c.*, p. 82: “Nempe hic naturam strictius sumo, quam pro complexione eorum omnium quae mihi a Deo tributa sunt... sed de iis tantum quae mihi, ut composito ex mente et corpore”.

30. *L.c.*, pp. 82-83.

31. *Vid. Ibid. P. 82.*

espíritu enclaustrado en un cuerpo, sino un compuesto que funciona y actúa como una unidad, por lo que se concluye que la naturaleza humana no es el resultado de una asociación accidental entre la razón y la máquina corpórea, sino una unidad estructural que funciona sintética y articuladamente; gracias a la cual el hombre pone en marcha una actividad racionalizante del mundo externo, mediante un proceso de ensayo y error, en el que unas veces consigue unos fines aceptables y otras cae en el error. El sujeto humano finito cuenta con una modalidad cognoscitiva perceptual, hecha posible por la unión de la mente con el cuerpo (*ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore*)<sup>32</sup> lo que, como decimos, le permite ampliar el campo racional, aun a costa de abrir también un flanco al error. Finalmente, la naturaleza del "homme vrai" me muestra que estoy rodeado por otros hombres, con los que constituyo una intersubjetividad real; que hay otros seres racionales con los que establezco relaciones afectivas de diversos órdenes. En resumen, en virtud de la unión cuerpo-alma, el compuesto está capacitado para ejercer una actividad perceptual que si bien se encuentra dirigida hacia las ideas oscuras y confusas, esta oscuridad y confusión puede ser iluminada por la actividad de la razón, para ampliar el campo y los límites de cognoscibilidad, aunque a veces llegue a admitir como verdadero aquello que no lo es. Esta actividad a la que en este momento nos referimos es calificada por Descartes en su análisis del conocimiento perceptual como "segundo grado de sensibilidad".

Este segundo nivel se encuentra formado por "todo lo que resulta inmediatamente en el espíritu en cuanto está unido al órgano corporal, movido y dispuesto de una determinada manera por los objetos"<sup>33</sup>. Se trata de un ámbito en el que abunda una amplia variedad de modos confusos de conocimiento, como son los de las ideas de color, sonido, sed, hambre, y otras parecidas, que aparecen en virtud de esa íntima unión y mezcla que se da en la subjetividad humana por el hecho de ser un sujeto encarnado, de una singular naturaleza, distinta de la del ángel o de la bestia. Existe, en efecto, todo un ámbito de experiencias vitales que implican no sólo puro conocimiento, sino comportamiento y sentimiento. Todos ellos se combinan entre sí para dar paso a nuevos campos de verdad, en los que ésta no se manifiesta según series matemáticamente organizadas, sino en los que cabe la ambigüedad y la equivocación. Con todo, sigue siendo un horizonte abierto al propio espíritu cognoscente. Algo que "surge por estar el espíritu tan íntimamente unido al cerebro que resulta afectado por los movimientos que en este último se producen"<sup>34</sup>.

---

32. *L.c.*, p.81.

33. Vid. *M.M.*, VI. Resp. A.T.VII, p. 437.

34. *Ibid.*

El texto no deja lugar a dudas. La mente, se halla unida al cuerpo, y su unión se lleva a cabo de forma muy especial en el ámbito de la actividad cerebral, hasta tal punto que todos los movimientos corporales que se registran en el cerebro afectan directamente al espíritu. De este modo, cuando se incluye en el ámbito de la subjetividad humana la senso-percepción, es evidente que la idea de sujeto no puede ser la de una razón pura. Por todo ello, no hay que contraponer de forma radical los dos conceptos de “*ratio*” y “*natura*” que únicamente se excluyen mutuamente a nivel crítico y metodológico. En definitiva la razón humana no se clausura en el campo immanente de las ideas innatas, ni su proceder es, exclusivamente, el de la intuición y deducción, porque fácticamente, su capacidad de alcanzar la verdad desborda el campo de la “posibilidad” esencial, el marco de la evidencia, para embarcarse en las “cuestiones de hecho” acerca del mundo exterior. Ahora bien, si se incluye entre la actividad cognoscente del sujeto humano el horizonte de la sensibilidad, resulta que ésta ha de pertenecer al propio sujeto. Desde luego, no puede constituir lo esencial de la naturaleza pensante, la esencia del “yo”, pero tampoco puede dejar de pertenecerle por derecho propio. La subjetividad se nos presenta una vez más, como posibilidad de trascender, y en su propia trascendencia, abandonar el ámbito de la estricta evidencia, asentándose la mente humana en el campo de la experiencia sensible y en el horizonte de la *Lebenswelt*. Una vez más, gracias a la íntima y sustancial unión de cuerpo y alma, el sujeto humano encuentra el momento de apertura hacia la realidad física, truncando de entrada todo intento de explicación estrictamente mecanicista del cuerpo humano, que con su actividad animada, con su “motricidad intencional”, contribuye a ampliar el campo de lo racional con lo razonable, aun cuando se a costa de poder perder su rigor y exactitud matemáticos.

Y por pasar ya al tercer punto que teníamos previsto desde páginas atrás y que apuntaba al análisis de las relaciones entre “razón” y “corporeidad”, resulta que podría afirmarse que la cuestión ya ha sido tratada en todo el apartado anterior. Con todo, no está de más volver a retomarlo de forma explícita e independiente: El cuerpo aparece, obviamente, como una sustancia material plenamente diferenciada del espíritu, como una máquina que, según los casos, y en determinados momentos, puede obstruir la buena marcha de la actividad cognoscitiva de la “*res cogitans*”, con lo que se convierte en elemento catalizador del error, frente a la verdad que necesariamente se obtiene con el uso exclusivo de la luz natural de la razón en el campo de las ideas claras y distintas. Sin embargo, el problema no se plantea exclusivamente de esta forma tan simple y excluyente, ya que en el caso del hombre, como sustancia compuesta, se da una penetración tan profunda que no es posible hablar de dos extremos opuestos y contradictorios. Para Descartes el problema no se exclu-

siviza en mostrar al alma como el reino de la certeza evidente y al cuerpo como el dominio del error, por lo que tampoco cabe argumentar que la verdad remita exclusivamente al entendimiento, razón, o pensamiento, y que la falsedad quede relegada al dominio del cuerpo y su actividad, cuando lo que ocurre no es tan simple, ni responde plenamente a este esquema.

Cartesianamente hablando, el hombre es una composición de dos sustancias, cada una de las cuales tiene su significación propia en el complejo proceso del conocimiento, entendido en toda su extensión. Es verdad que Descartes movido por una exigencia metodológica radical, y buscando un un "*principium inconcusus veritatis*", distingue entre las dos sustancias que forman el compuesto humano, dando a entender en algún momento que se trata de dos elementos que funcionan aislada e independientemente el uno del otro, ya que entre ellos hay una distinción real. Sin embargo, hablando con precisión, en su caso no ocurre así, ya que este autor jamás negó la íntima unión que existe entre un principio y otro, alejándose del ocasionalismo que minusvalora e instrumentaliza al máximo la actividad corpórea. Por el contrario, el cuerpo, como toda realidad material creada, es una máquina que actúa conforme a unas leyes mecánicas propias, pero que en virtud de su unión con el alma es capaz de obrar e influir en el alma y su actividad cognoscitiva. El cuerpo, en efecto, en cuanto máquina creada por Dios, tiene que estar necesariamente bien dispuesta para poder lograr sus fines propios. En este caso, estando bien ajustada, ejercerá un influjo beneficioso con respecto al espíritu, el cual puede así ampliar su campo de acción a nuevos terrenos que, en principio, le resultaban vedados. Sin embargo, cuando está enfermo también es capaz de inducir a error. En ambos casos, hay que reconocer el hecho de que para el "hombre verdadero", pro "*statu isto*", hay muchas ocasiones en el mundo de la vida cotidiana, en la actividad teleológica y práctica, en las que hay algo que se añade y se sintetiza con la acción pura del entendimiento o de la razón. Esto permite que el sujeto humano se abra a verdades vividas que de otra manera quedarían fuera de sus dominios, aun cuando, por esa misma proyección de trascendencia y de apertura, se haga proclive al engaño y al error. Éste es el sentido exacto del pensamiento cartesiano cuando nuevamente se expresa sobre la cuestión en su "*Entretien avec Burman*"<sup>35</sup>.

El cuerpo, al actuar de acuerdo con las leyes naturales instituidas por Dios, cuando está bien dispuesto, es una instancia necesaria para abrir el

---

35. "Deus corpus nostrum fabricavit ut machinam, et voluit illud agere ut instrumentum universale, quod semper operaretur eodem modo iuxta leges suas. Et hinc cum bene est dispositum, dat animae cognitionem rectam; cum male, nihilominus tamen iuxta leges suas ita afficit animam, ut inde resultare debeat tales cognitio a qua illa decipiatur" *Entretien avec Burman*, A.T.V., pp. 163-164.

entendimiento a un campo nuevo de conocimiento verdadero apto para responder a las necesidades humanas. Sin embargo, cuando se separa de su natural ordenamiento, se desvía y ofrece un material capaz de engañar al alma. Consecuentemente, el cuerpo humano, mi cuerpo, del que se había prescindido en el proceso de la duda, tanto como las facultades cognoscitivas que de él dependen, al final de un largo recorrido analítico, vuelve a ser descubierto como una instancia necesaria para la subjetividad humana en su plena y decisiva forma, como un sujeto existencialmente instalado que es capaz tanto de alcanzar la verdad como de caer en el error, efecto natural de su finitud. El cuerpo se incorpora a la actividad subjetual teórica, como una dimensión críticamente validada, tras el hallazgo de la veracidad divina y como principio constitutivo del hombre debe tener su lugar para hacer cristalizar la racionalidad humana de forma concreta y efectiva.

El hombre no está limitado a una estricta y exclusiva razón teórica, sino que está conformado por la íntima unión de dos sustancias, alma y cuerpo, íntimamente compenetradas. Hay que descartar la idea de un espíritu que se posara accidentalmente en el mundo material, a la manera de un piloto en su navío. A diferencia de un ángel que tomara forma corpórea, en el caso del hombre nos encontramos una estructura compuesta alrededor de la cual se teje un complicado andamiaje de sentimientos, pasiones, y sensibilidad que únicamente le pertenecen por ser una realidad compuesta, por ser, en rigor, un alma incardinada en un cuerpo al que dota de un dinamismo intencional “operante” que de otra forma no tendría lugar. Se trata, en fin, de una cuestión que admitiría la siguiente formulación: el hombre no es únicamente “*res cogitans*” sino también corporeidad, y a través del cuerpo es donde el hombre encuentra su trascendencia. El hombre como subjetividad racional existente no se encierra en la mismidad de la conciencia inmanente, ni su actividad racional reduce a una mera contemplación teórica de las ideas. En el supuesto de que un espíritu quedara atrapado en las redes de un cuerpo no llegaría a percibir los objetos del mundo. Al contrario, un hombre, sí puede exhibir un campo inédito de conocimiento y de comportamiento en el mundo, al que aquél no podía acceder:

“En efecto, si un ángel estuviese dentro de un cuerpo humano, no sentiría como nosotros, sino que únicamente percibiría los movimientos que fueran causados por los objetos exteriores, y en esto se distinguiría de un verdadero hombre”<sup>36</sup>.

---

36. *A Regius*, Febrero de 1642, A.T.III, p. 493: “Si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab objectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur”.

El tema de la unidad del compuesto humano y la distinción entre las dos sustancias que le configuran sintéticamente, ha de tener en Descartes, necesariamente, su repercusión en el planteamiento del problema del conocer. No es éste el momento de hacer un recorrido completo por la gnoseología cartesiana, para comprender después como se enhebra el hecho del error dentro del mismo tejido cognoscitivo. Ello exigiría demasiado tiempo y espacio, además de volver a insistir en cuestiones que son hartamente sabidas. La lectura de las "*Regulae*" y la de las "*Meditationes*" son explícitas respecto a ellas. Sin embargo, bien está recordar que en el planteamiento cartesiano, el espíritu, la "*res cogitans*" implican también una dimensión de trascendencia. En su naturaleza está el poder alcanzar el mundo de la sensibilidad, abrirse hacia el campo de la "*Lebenswelt*", aunque, como no puede ser de otra manera, al trascenderse pierda el estricto campo de las ideas evidentes, el ámbito de la claridad y la distinción, donde no cabe el error. En efecto, sea cual fuere la naturaleza de la "*vis cognoscens*", en rigor ésta se caracteriza por ser un poder, una energía, capaz de abrirse al ámbito de la memoria, a la imaginación y a la sensibilidad, que exigen la cooperación de los órganos corpóreos, hasta llegar a un campo de experiencia antes insospechado. Esta experiencia no alcanza la verdad siempre, ni de forma automática. El error es aquí una posibilidad real, que tiene lugar cuando el espíritu juzga de forma acrítica, movida por "razones formales de asentimiento inadecuadas", sobre las cosas materiales. Hay un texto privilegiado en la Regla XII, en el que Descartes, a la vez que ofrece una singular noción de "experiencia", considera que el juicio sobreañadido sobre ella puede quedar afectado por el error y el engaño:

"Experimentamos todo lo que percibimos por los sentidos, todo lo que aprendemos de otros, y, en general, todo lo que llega a nuestro entendimiento, ya del exterior, ya por la contemplación refleja que se realiza de sí mismo. Y a este propósito se ha de notar que ninguna experiencia puede engañar jamás al entendimiento si se limita solamente a la intuición precisa del objeto, tal como lo posee en sí mismo o en imagen, sin juzgar, además que la imaginación reproduce fielmente los objetos de los sentidos ni que los sentidos revisten las verdaderas figuras de las cosas, ni finalmente que los objetos exteriores son siempre como aparecen"<sup>37</sup>.

Descartes, refiriéndose a la "*vis cognoscens*" del espíritu, afirma que ésta es una fuerza que va tomando distintos nombres, según la función que desempeña en cada caso: intelecto, imaginación, memoria, o sentido. Todos ellos, excepto el entendimiento puro, exigen necesariamente la eficaz colaboración de los órganos corpóreos. En contraposición a la vieja teoría de las facultades

---

37. *Reg. XII.*, A.T.X, pp. 422-423.

potencias, Descartes postula que el origen de la capacidad cognoscitiva se sitúa en una energía espiritual que es una y única. Sin embargo, de esto no se concluye que sea un principio inmanente a la conciencia y patrimonio de una subjetualidad descomprometida con la existencia empírica, perdiéndose en una pura abstracción y formalidad. El sujeto humano cognoscente no es, en ningún caso, una “mónada” encerrada en sí misma, sino un sistema relacional abierto que posee, sí, la facultad de conceptualizar, pero también las de imaginar y sentir, y éstas precisan un cuerpo en el que situarse, sin dejar de seguir perteneciendo a una substancia inteligente en la cual “inhieren” (*insint*).<sup>38</sup>

En resumen, la conciencia, en su pleno sentido, no queda encerrada en la pura inmanencia gnoseológica, ya que se trata de una instancia anclada en el ámbito de la facticidad que dista mucho de convertirse en un “*eidós ego*”. Por eso, la subjetividad racional humana no excluye, la naturaleza y la corporeidad. El hombre es un compuesto de dos substancias que está abierto a un horizonte mucho más amplio que el de las ideas claras y distintas, aunque con ello la adquisición de la verdad se encuentre siempre bordeada en su periferia por el hecho del error. Es la mente quien llega a descolgarse del exclusivo reducto de la verdad como evidencia, y es también ella la que entra en el dominio del error, aunque para eso tenga que acompañarse de otras facultades subsidiarias. Así pues, quien yerra es el mismo que llega a acertar, y el mismo que fácticamente se encuentra ante una pluralidad de situaciones diversas, algunas de las cuales pueden resultar desacertadas. Pero siempre es la mente (*mens*), la que se equivoca, la “*res cogitans*”, sin la cual no puede hablarse propiamente de error, sino, en todo caso, de engaño o de ilusión. Ese fenómeno únicamente tiene lugar cuando interviene la razón mediante la acción conjunta del entendimiento y voluntad: Una cuestión que, como es bien sabido, el propio autor deja reiteradamente expuesta en multitud de ocasiones. Valgan como ejemplos las siguientes, sacadas del texto capital de las “*Meditationes de prima philosophia*”, cuando escribe: “*sed video quid sit: gaudet aberrare mens mea*”<sup>39</sup>, algo que vuelve a aparecer un poco más adelante al pronunciarse en términos parecidos: “*Mirror vero interim quam prona sit mens mea in errores*”<sup>40</sup>.

La conclusión general que acaba vislumbrándose podría ser, pues, resumir en los siguientes puntos. Por un lado, y en primer lugar, si bien la racio-

---

38. *Med. VI, A.T.VII*, p. 78: “*Praeterea invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi puta facultates imaginandi et sentiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non viceversa illa sine me, hoc est, sine substantia intelligente cui insint*”.

39. *Med. VI, A.T.VII*, p. 29.

40. *L.c.* p. 31.

nalidad entendida en un sentido reductivo es un principio opuesto a las nociones de dogma, naturaleza y cuerpo, sin embargo por otro lado, cuando de lo que tratamos es de la racionalidad humana, no puede decirse que la actividad de la “*res cogitans*” esté ausente en una actitud dogmática, en el comportamiento del mundo de la vida, o que el cuerpo sea una instancia ajena y desentendida de la esencia misma del hombre. En segundo lugar, ha de concluirse también que la idea, muchas veces sostenida, de que la causa del error sea imputable a principios ajenos a la mente humana, no es totalmente exacta por dos razones. Primeramente porque las facultades corporales son facultades cognoscitivas que vienen iluminadas por la luz natural de la razón, y en segundo lugar, porque el error sólo puede darse con la presencia de la actividad judicativa que tiene que ser puesta en el haber de la voluntad, y la voluntad, con todo rigor, también pertenece a la “*ratio*”.

Y es, precisamente este último aspecto al que finalmente también debemos prestar un mínimo de atención.. La cuestión fundamental está en mostrar hasta qué punto la razón puede quedar exclusivizada en los dominios del entendimiento, o, si por el contrario, la razón integra tanto al entendimiento como a la voluntad. En este último supuesto, que es el que debe considerarse como el único aceptable, es en el que, en última instancia, viene a encontrar su fórmula definitiva el planteamiento cartesiano , al afirmar que el error no implica ausencia de racionalidad, puesto que únicamente se cumple completamente por la acción de la voluntad. Y esta, como facultad libre, es precisamente la instancia suprema del hombre, gracias a la cual, y de alguna manera, se hace partícipe de la infinitud de Dios, aun cuando con ello, paradójicamente, también haya que concluir que la racionalidad humana es una racionalidad finita y falible, precisamente por estar habilitada, en virtud de su libertad, para ir más allá del estricto campo de la evidencia.

#### **4.-Libertad humana y error.**

El problema del error tiene su centro neurálgico en el ámbito del conocimiento, una actividad que se completa a nivel del juicio, como resultado de la acción conjunta del entendimiento y voluntad. Esta última es además el elemento que nos catapulta al tema de la libertad , principio que se instaura como raíz última explicativa de un fenómeno que sólo tiene cabida dentro de los dominios del hombre. Surge así necesidad de tener que considerar finalmente el error en dependencia de la voluntad, y de la libertad humana. Desde esta perspectiva hallamos una vez más una conclusión similar y paralela a la que una y otra vez nos hemos visto abocados, al hecho de que la aparición del error en el ámbito de la subjetividad humana, sólo tiene lugar si de alguna

manera interviene la razón, que no se autolimita al campo de la estricta evidencia. En efecto, para Descartes, el error, tal como se plantea principalmente en la cuarta de las meditaciones metafísicas, implica la existencia de un hecho que, si bien pone coto a las ambiciones desmedidas de la razón, por otro lado es el resultado del desajuste que se produce entre las dos facultades superiores de las que depende el conocimiento judicativo, el entendimiento y la voluntad. Ésta, en virtud de su carácter, de alguna forma “infinito”, es capaz de ir más allá del ámbito de las ideas claras y distintas, y afirmar como verdadero lo que no goza de ninguna justificación criterial. De este modo la mente se abre a ciertas proposiciones que pueden ser falsas a las que da un asentimiento indebido.

Para decirlo de forma más precisa, en el proyecto filosófico de Descartes, la voluntad en su dimensión judicativa es capaz de un compromiso con aquello que está más allá del reducido campo de las ideas inmediatas, llegando a pensar, por ejemplo, que el mundo de las cosas efectivas y existentes es semejante al mundo del pensamiento, con lo que, yendo más allá de la intimidad subjetual, afirmando cosas que quedan al margen de lo certificado por Dios, y de lo que estrictamente enseña la “naturaleza”, da un paso en el campo de lo que no es posible afirmar con certeza hasta caer en el error. Ahora bien, con ello, queda proclamado el hecho de que este fenómeno, que en sí consiste en una privación para el hombre, es el resultado de una acción indebida y sin ajustar de la libertad. Resulta, pues que el hecho mismo del error es el resultado de la libertad de la voluntad, que como facultad superior pertenece esencialmente a la razón. Pero con ello, hay que reconocer también que es uno de los efectos posibles del ejercicio de la libertad que puede llevar a cabo el sujeto “*pro statu isto*”. Dicho de otra forma, y a modo de resumen, para Descartes únicamente hay error donde hay racionalidad humana, encontrando siempre en él la huella de la libertad.

No hay razón sin libertad y sólo si hay libertad, ya que ésta es la primera y más alta facultad que Dios ha dado al hombre. Ahora bien, donde actúa la libertad humana, y por ello mismo, el sujeto puede quedar atado al error. Nuevamente encontramos de forma que no deja lugar a dudas, que en el pensamiento cartesiano no puede identificarse sin más la razón con el entendimiento, ya que aquélla incluye la voluntad libre, propia del hombre, y esta facultad conlleva a la par, tanto el hecho de ser la más alta realización humana, como la fuente de su propia limitación y finitud. La voluntad ilimitada es capaz de sacudirse el yugo de la evidencia, hasta abocar a un campo externo a la estricta certeza, para caer en el error. Éste, por su parte, es una privación, pero privación para una subjetividad que no está inmovilizada por ningún principio restrictivo

de tipo matemático o mecánico, sino que vive en su autoafirmación voluntaria y libre.

Son cuestiones bien sabidas, pero que no está de más volver a recordarlas, aunque sólo sea para evitar malentendidos que se han producido una y otra vez a lo largo de la historia. Así, por ejemplo, es frecuente el intento de reducir el campo racional del "cogito" a un "entendimiento" que conoce mediante "intuiciones y deducciones", sin percatarse de que esta reducción, es contraria al sentir del autor, dejando muchos problemas sin resolver. Pero para avanzar sin perdernos en los vericuetos de unas excesivas premisas, por otro lado ya expuestas, conviene recordar, sin embargo, que la "*bona mens*", y la "*universalis sapientia*" a las que Descartes alude desde el comienzo de las "*Regulae*", no tienen un sentido meramente intelectual, sino que por el contrario, ambos conceptos implican una vertiente práctica y voluntarista que no debe olvidarse. Por eso, precisamente, se impone parar mientes en un texto capital del comienzo de esa obra cuando ya en la regla primera, Descartes se remite a las dos dimensiones teórica y práctica que tiene el "buen sentido o sea la sabiduría universal"; una virtud íntimamente conexas con el aumento natural de la luz de la razón:

"Si alguien, pues, quiere investigar la verdad de las cosas concienzudamente, no debe dedicarse a una ciencia particular, pues todas están mutuamente enlazadas y dependen unas de otras; por el contrario piense sólo en aumentar la luz natural de la razón, no para resolver tal o cual dificultad de escuela, sino para que en todas las circunstancias de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué es lo que ha de elegir, y muy pronto se admirará de haber conseguido progresos superiores a los obtenidos por quienes se dedican a estudios especiales, y de haber alcanzado no sólo aquellas mismas cosas que los demás desean, sino incluso más elevadas de lo que puedan esperar"<sup>41</sup>.

La razón, en definitiva, es una instancia unitaria y unificante, aun cuando sea el resultado de la confluencia de dos facultades, entendimiento y voluntad: Un entendimiento que nos permite intuir las ideas con precisión evidente, y una voluntad que además de componer las ideas entre sí, en el juicio desarrolla una singular actividad tética que pone lo afirmado como real yendo, en el ejercicio de su libertad, más allá de unos presupuestos teóricos restrictivos, para apostar por un compromiso real con la existencia. En este sentido, G. Lewis, entre otros autores, acierta de pleno al poner de relieve el paralelismo e íntima conexión existente entre la razón y la voluntad o libre arbitrio, sin que sea posible separar la dimensión teórica de la práctica, so

---

41. *Reg.I.*, A.T.X, p. 361.

pena de proceder unilateralmente, pronunciándose a favor de uno de los dos elementos, para caer en una consideración meramente abstracta y formal de la razón<sup>42</sup>. Y, quizás más contundente y explícita resulte, la opinión de J. Segond, para quien “los elementos de esta sabiduría total son dos: entendimiento y voluntad. Ciertamente que Descartes concede a los menos dotados una sabiduría inferior en la que la buena voluntad supliría las deficiencias del entendimiento. Pero lo que hace superior a la auténtica sabiduría es la doble perfección de sus potencias constitutivas: una afirmación totalmente racionalista y que responde perfectamente a la necesidad de certeza inicial de este hombre que se preocupa por ver claro”<sup>43</sup>. He aquí, pues, unas consideraciones que no deben ser minusvaloradas, como si se tratase de simples interpretaciones traídas intempestivamente. Por el contrario es una apreciación que viene avalada por los propios textos, como cuando Descartes escribe a la reina Cristina de Suecia indicando que “la libertad es el más grande de todos nuestros bienes”<sup>44</sup>, y que “no hay ningún bien en el mundo, excepto el buen sentido que pueda llamarse absolutamente bien”<sup>45</sup>. Estas expresiones, además, no son esporádicas ni fortuitas, sino que expresan una concepción importantísima acerca de la naturaleza efectiva del alma humana<sup>46</sup> que para constituir al “hombre real y verdadero” debe unirse íntimamente al cuerpo.

Y no es aceptable descalificar este tipo de afirmaciones por el hecho de encontrarse en un contexto esencialmente de tipo moral, que dejara de lado y sin abordar los aspectos ontológicos y antropológicos de la subjetividad.. Una semejante descalificación no es posible desde que se comprueba que se trata de algo compatible con estas otras perspectivas. Así, por ejemplo, en la misma correspondencia, con ocasión de plantearse la diferencia entre hombres y animales, Descartes indica con todo rigor que ésta radica en la razón,

42. Vid., Lewis, G., “*L’individualité selon Descartes*”, Lib. Phil. J.Vrin, Paris, 1950, pp. 190-191.

43. Segond, J., “*La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*”. Lib. Phil. J.Vrin, Paris, 1932, p.30.

44. A Cristina, 20 de Noviembre de 1647, A.T.V, p. 85.

45. A Elisabeth, Junio, de 1645, A.T.IV, p. 273. Esta dimensión práctica de la razón, incluyendo la voluntad libre, se encuentra expresada en la primera de las reglas con las que Descartes configura su moral provisional, tanto en el “*Discurso del Método*” (A.T.VI, p. 23 y ss.), como en su correspondencia con Elisabeth. Así por ejemplo en la carta que había escrito el día 4 de Agosto de 1645, se expresa en los siguientes términos: “La primera (regla de la moral) es que cada uno trate de servirse siempre, lo mejor que pueda de su espíritu, para conocer lo que debe hacer o no en todas las circunstancias de la vida” A.T.IV, p. 265.

46. Recordemos lo que Descartes escribe en su correspondencia: “es preferible perder la vida que el uso de la razón”, admitiendo que no puede haber nada tan molesto para el alma “como estar unida a un cuerpo que le priva de su entera libertad” A Mesland, 2 de Mayo de 1644, A.T.IV, p. 117.

que hace del hombre una realidad existencial que se mueve de forma intencional y libre, frente al mecanicismo del animal. La actividad humana propiamente dicha se debe siempre al ejercicio y "uso libre de la razón"<sup>47</sup> y se caracteriza por la novedad que arrastra siempre el ejercicio de la inteligencia voluntaria y libre, tanto a nivel de la ciencia como en la moral, donde hallamos siempre la alternativa de la verdad y el error, o del bien, y el mal. En definitiva, hay en el hombre como ser racional, una "potencia real y positiva de determinarse" que está, precisamente, en la voluntad, ausente en los animales. Pero es ella quien se abre tanto al cumplimiento efectivo y consecución de la verdad, como a la frustración que implica el error<sup>48</sup>. El espíritu humano, la razón del hombre, es una estructura radicada no sólo en el entendimiento capaz de intuir y percibir, sino también en la voluntad que puede juzgar de forma libre. Y la libertad es el principio ineludible que pone de manifiesto el carácter "racional" de la actividad humana en general pero también del error, aunque esto pueda parecer una paradoja<sup>49</sup>. Sin embargo, se trata de un hecho fácilmente constatable: Descartes afirma que la "mente tiene un no sé qué de divino" de tal manera que las "primeras semillas de los pensamientos útiles fueron depositadas en ella" para producir a menudo "un fruto espontáneo"<sup>50</sup>, y por otro lado insiste, en reconocer que el libre arbitrio es por sí mismo, el principio más noble que pueda darse en el hombre al hacernos semejantes a Dios<sup>51</sup>. No parece muy desacertado pensar que entre el fondo divino de la mente humana y el libre albedrío debe existir una comunicación fluida, so pena de esclerotizar la subjetividad convirtiendo su actividad en algo puramente mecánico que alcanzara la verdad objetiva de manera necesaria e invariablemente.

De esta forma, y ya concluimos, se impone reconocer que entre razón y finitud, entre ciencia y libertad, entre certeza y error, debe haber una profunda

47. *Ibid.*

48. *L.c.*, p. 116.

49. Paradoja que desaparece cuando se advierten los distintos usos y significados que tiene el concepto de "razón", entendiéndose con las cautelas que aquí hemos establecido. Porque, en efecto, una cosa es la "ratio" en un sentido muy restringido e insuficiente, como entendimiento, y la otra, la "ratio" en un sentido existencial y humano, dando cabida a la voluntad, que es la facultad de juzgar y la causa directa del error cuando afirma proposiciones que desbordan el estricto campo de la experiencia evidente.

50. *Reg. IV*, A.T.X, p. 373: "Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt..."

51. *A Cristina*, 20 de Noviembre de 1647, A.T.V, p. 85: "...le libre arbitre est de soy la chose la plus noble qui puisse estre en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de luy estre suiets, et que, par consequent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celuy qui est le plus proprement nostre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de luy que nos plus grands contentemens peuent proceder".

interrelación, porque, tal como indicara en su día R. Lefevre, tanto en “la moral como en la ciencia, es del lado de la razón donde hay luz y donde hay libertad”<sup>52</sup> Es en virtud de la eficacia de la libertad de la razón por lo que hay cierta disponibilidad y posibilidad de error. Éste ha de entenderse, por supuesto, como algo exclusivamente humano, ya que se origina por la libertad propia del ser racional. La voluntad libre aparece, en definitiva, como el quicio sobre el que gira la esencia del hombre que debe considerarse como un “movimiento humano total que tiende a la ciencia integral y perfecta”. Tal es la sugerente idea de J. Segond, para quien el error deriva de la inmensidad del querer, es decir, de ese impulso sin fin que nos orienta hacia lo en-sí absoluto de la verdad<sup>53</sup>.

---

52. Lefevre,R., *“La pensée de Descartes”*. Bordas, Paris, 1965, p. 139.

53. Segond,J., *O.c.*, p. 102.