

SARTRE Y LA LIBERTAD CARTESIANA

NICOLAS GRIMALDI

Aunque SARTRE nunca se olvidó de lo que le debía a HUSSERL, y aunque HUSSERL haya proclamado su deuda hacia DESCARTES¹, sin embargo, los análisis de la *Trascendencia del Yo* no parecen deberle mucho al estudio de las *Meditaciones*, y, a diferencia de HUSSERL, SARTRE seguramente no hubiera dicho de su filosofía que «se podía casi llamar un neo-cartesianismo». Además, ¿que le reprochaba a HUSSERL si no era precisamente el que hubiera terminado por sucumbir a la tentación cartesiana de lastrar ontológicamente el *Cogito* y de clasificarlo?² Y se puede decir también que DESCARTES afirmó en su filosofía casi todo lo que SARTRE negó en la suya: que es una sustancia la que descubre en el *Cogito* la evidencia de su existencia, que esta sustancia es absolutamente independiente de la existencia del mundo y de los demás, que tiene una interioridad en la que se encuentran depositadas las semillas de la verdad, que Dios la crea continuamente y la precede hasta en la idea que tiene de sí misma, y que el hombre

1. Cfr. HUSSERL, *Méditation cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Bibl. de la Société Française de Philosophie, Paris, 1931, p. 1: «Les impulsions nouvelles que la Phénoménologie a reçues, elle les doit à René Descartes... C'est par l'étude des *Méditations* que la phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau de philosophie transcendentale. On pourrait presque l'appeler un neo-cartésianisme...».

2. Cfr. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, 1985, pp. 20-21, 26, et p. 34: «c'est pour avoir cru que *Je* et *pense* sont sur le même plan que Descartes est passé du *Cogito* à l'idée de substance pensante... Husserl quoi que plus subtilement, tombe au fond sous le même reproche».

es tan enteramente libre como predestinado. ¿Qué podría entonces haber que no separase al filósofo «encerrado sólo junto a su estufa», sin «ninguna conversación que le divirtiera»³, que había esperado para meditar el «procurarse un descanso asegurado en una tranquila soledad»⁴, del que pretendía, al contrario, que «la conciencia y el mundo le fueran dados a la vez»⁵, de tal manera que «no es en no se sabe qué retiro en el que nos descubrimos», sino «en el camino, en la ciudad, en medio de la gente»?⁶.

Al haber aceptado ingenuamente como un axioma que la nada no puede ser causa de algo⁷, DESCARTES no pudo sino desconocer, según SARTRE, este hecho originario y fundamental de que «el ser a través del cual viene la nada al mundo tiene que ser su propia nada»⁸. Pero al haber desconocido de esta manera el estatuto de la conciencia, ¿no era inevitable que DESCARTES desconociera también el de la libertad, ya que la libertad es el tejido mismo de la conciencia?⁹. Y con todo, cuando, en *El Ser y la Nada*, SARTRE llega a definir la realidad humana a través de esa capacidad de «nadificarse»¹⁰, ¿no es paradójico que sea precisamente a DESCARTES al que se refiera entonces para definirla como libertad? «A esta posibilidad que tiene la realidad humana de segregar una nada que la aísla, DESCARTES le ha dado un nombre: libertad»¹¹.

Que haya reconocido, entonces, en DESCARTES al precursor de su concepción de la libertad, es algo que SARTRE no dejará de

3. Cfr. Descartes, *Discours de la Méthode*, 2e partie, AT,VI,11.

4. Cfr. *Première Méditation*, AT, IX-1,13.

5. Cfr. SARTRE, *Une idée fondamentale de Husserl*, in *Situations I*, Paris 1947, p. 32.

6. *Ibidem*, pp. 34-35.

7. Cfr. *Secondes Réponses*, AT, IX-1,127.

8. Cfr. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris 1943, p. 59.

9. *Ibidem*, p. 514: «ma liberté est perpétuellement en question dans mon être; ...elle est très exactement l'étoffe de mon être; et comme mon être est en question dans mon être, je dois nécessairement posséder une certaine compréhension de la liberté...».

10. *Ibidem*, pp. 514-515: «si la négation vient au monde par la réalité humaine, celle-ci doit être qui peut réaliser une rupture néantisante avec le monde et avec soi-même...; la possibilité permanente de cette rupture ne (fait) qu'un avec la liberté»; cfr. aussi p. 529: «la réalité humaine est libre dans l'exacte mesure où elle a à être son propre néant».

11. *Ibidem*, p. 61.

afirmar de ahí en adelante. Lo repetirá en su famoso estudio de 1947 sobre la libertad cartesiana: «nadie antes de DESCARTES había puesto el acento en la relación del libre albedrío con la negatividad; nadie había mostrado que la libertad no viene del hombre en cuanto que es..., sino en cuanto que no es»¹². Concluirá incluso admirando en DESCARTES «el haber comprendido, mucho antes que el HEIDEGGER de *Vom Wesen des Grundes*, que el único fundamento del ser era la libertad»¹³.

A pesar de lo que parece separar tan radicalmente sus doctrinas, ¿de dónde procede que SARTRE haya creído poder reconocerse en DESCARTES? ¿Cómo ha podido reconocer esta afirmación de la pura contingencia en una filosofía que nos reconoce más libres porque somos menos indiferentes?¹⁴ ¿Cómo puede decir que la libertad es el fundamento del ser en una filosofía que nos ordena cambiar más bien nuestros deseos que el orden del mundo, donde el futuro es deductible del presente, donde Dios nos crea a cada instante, donde la voluntad es como la marca que El ha puesto sobre su obra, y donde, por consiguiente, el ser necesario es el único fundamento de nuestra libertad?

Estas dificultades no dejaron de aparecerle a SARTRE. Así tendremos que examinar, en un primer momento, cómo SARTRE interpretó los textos en los que DESCARTES describió la libertad del hombre. De hecho, si la libertad del hombre es lo que SARTRE describe, ¿cómo pudo DESCARTES describirla de otra manera sin traicionar su propia experiencia?¹⁵ En sentido inverso, si, como SARTRE dice expresamente, la libertad descrita por DESCARTES es «una falsa libertad»¹⁶, ¿cómo pudo reconocer en ella la experiencia universal de la conciencia?

En un segundo momento, nos preguntaremos cómo la concepción sartriana de la libertad pudo ser anunciada sin ser enunciada por DESCARTES. ¿Sería que aquí DESCARTES anduvo en-

12. Cfr. SARTRE, *La liberté cartésienne*, in *Situations I*, Paris 1947, p. 327 (401). Indicamos entre paréntesis la paginación de las ediciones más recientes que no han conservado la del original.

13. *Ibidem*, pp. 334-355 (308).

14. Cfr. *Méditation quatrième*, AT, IX-1,16 et 17.

15. Cfr. *La liberté cartésienne*, *op. cit.*, p. 329 (302).

16. *Ibid.*, p. 330 (304).

mascarado? «¿Es eso lo que quería DESCARTES?», se pregunta de hecho SARTRE, «y la teoría que construyó, ¿corresponde realmente al primer sentimiento que este hombre independiente y orgulloso tuvo de su libre albedrío? No lo parece»¹⁷. Entonces, como ciertos novelistas, ¿habría hecho decir DESCARTES a uno de sus personajes lo que él no se atrevía a afirmar, y así Dios no sería sino un personaje de DESCARTES?

Esto nos autorizará a preguntarnos, para terminar, si SARTRE no despreció los textos que mejor hubieran sostenido su interpretación. Así como, según SARTRE, DESCARTES habría descrito, sin saberlo, en qué consiste la verdadera libertad de la conciencia, ¿no habría descubierto SARTRE, aunque por inútiles rodeos, una de las intuiciones más profundas de la metafísica cartesiana?

* * *

Al aplicarse a reconstruir el itinerario del pensamiento cartesiano, los primeros análisis de SARTRE están dedicados a hacer aparecer las aporías y a manifestar su ambigüedad.

A diferencia de lo que haría un místico, un hombre de guerra, o un reformador político, dice SARTRE, DESCARTES funda, de entrada, sobre la experiencia de las matemáticas, del pensamiento lógico y del método, la experiencia de su libertad. Por eso la libertad queda espontáneamente caracterizada por él como *autonomía*.

Ni las demostraciones al geómetra, ni los descubrimientos al filósofo, les son, de hecho, impuestos por nadie. Ni la presión del mundo, ni la influencia del ambiente, ni la persuasión de sus preceptores, ni las inclinaciones de sus pasiones, intervienen lo más mínimo en los juicios que emiten. Nada puede obligarles, ni retenerles. Es entonces, como dice SARTRE, con «independencia plena y absoluta»¹⁸ como el pensamiento se compromete, conduce su argumentación, examina sus razones, les da o les rechaza

17. *Ibid.*, p. 328 (302).

18. *Ibid.*, p. 315 (290).

su consentimiento. Al no ejercerse «bajo el imperio de ninguna constrictión exterior»¹⁹, que afirme o niegue, el pensamiento es enteramente libre, siendo enteramente dueño de sí.

Igual que la ausencia de toda constrictión funda la independencia del pensamiento, esta independencia —a su vez— funda la absoluta «responsabilidad del hombre cara a la verdad»²⁰. De hecho, como nos recuerda la tercera de las *Regulae*, si la evidencia no se da sino a la intuición, la intuición no se obtiene más que por un espíritu atento, de tal manera que la «intelección... tiene como origen mi sola voluntad de atención»²¹. Es así, además como *el Discurso* confía a nuestra sola voluntad, es decir a nuestra libertad, el evitar la precipitación y la prevención para no consentir más que a la evidencia.

Si la autonomía de nuestro pensamiento funda, entonces, nuestra libertad, de nuestra libertad depende nuestra capacidad de fundar la ciencia y de hacer aparecer la verdad²². Tan ingeniosamente ajustada, articulada, inducida, compuesta, ¿no testimonia la ciencia, de hecho, «la constructividad de la libertad humana»?²³. «Porque a fin de cuentas, observa SARTRE, el método es inventado»²⁴. Tanto como gobiernan la segunda regla, el paradigma de los autómatas y el modelo mecánico son inventados. Inventado también este orden que la tercera regla nos pide, de «suponer» «incluso entre los objetos que no se preceden naturalmente los unos a los otros», y que la décima de las *Regulae* nos prescribe observar escrupulosamente, «sea que existe en la cosa misma (in ipsa re existent), o que se le haya introducido ingeniosamente por el pensamiento»²⁵ (subtiliter excogitatum).

19. *Ibid.*, pp. 322-323 (297) (cfr. *Méditation quatrième*, AT, IX-1,46: «pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne»).

20. *Ibid.*, p. 317 (292).

21. *Ibid.*, p. 315 (290).

22. *Ibid.*, p. 317 (292): «Ainsi l'homme est-il l'être par qui la vérité apparaît dans le monde: sa tâche est de s'engager totalement pour que l'ordre naturel des existants devienne un ordre des vérités».

23. *Ibid.*, p. 320 (295).

24. *Ibid.*

25. Cfr. DESCARTES, *Regulae*, X, AT, X, 404.

Inventadas también esas hipótesis y esas experiencias solamente por las cuales la ciencia puede continuar, ya que no comenzar²⁶, de manera que SARTRE podía reconocer finalmente en la ciencia cartesiana «una magnífica afirmación humanista de la libertad creadora que construye lo verdadero pieza a pieza, que presente y prefigura en cada instante las relaciones reales entre las esencias»²⁷.

Al no depender el descubrimiento de la verdad más que de la voluntad de cada uno, pero al ser esa verdad inmutable y la misma para todos, como DESCARTES ha puesto de manifiesto, la libertad está íntegramente en cada uno. Dado que este ejercicio de la libertad en la búsqueda de la verdad «manifiesta que ella pertenece por igual a todos los hombres»²⁸, «nadie —concluye SARTRE— ha mostrado mejor que DESCARTES la conexión entre el espíritu de la ciencia y el espíritu de la democracia»²⁹. Si es cierto que «un hombre no puede ser más hombre que los demás, ¿en qué consiste esa libertad igualmente infinita en cada uno?»³⁰. Como hemos visto que la libertad no se descubre más que en el ejercicio de la ciencia, las condiciones de la ciencia son también las condiciones de esa libertad. Ahora bien, para que la ciencia sea posible, es necesario que el pensamiento cuente con *algo* que entender, relaciones objetivas entre esencias, estructuras, una conexión, dicho brevemente, un orden de relaciones preestablecido»³¹. Por eso mismo, «frente a un orden de esencias», la conciencia no puede tener otra libertad que la de «adherirse a lo verdadero»³².

Pero, ¿no está precisamente la libertad que acabamos de perder en donde habíamos creído encontrarla? Limitada a poder reconocer y afirmar solamente lo que no puede negar, ¿no queda reducida a casi nada, como la de un parlamento que deliberase únicamente para tener la ocasión de registrar los decretos fijados ya por

26. Cfr. *Situations* I, p. 321 (295-296): «N'est-ce pas d'ailleurs Descartes qui, le premier, alors que Bacon apprenait aux Anglais à suivre l'expérience, a réclaté que le physicien la précédât par des hypothèses?».

27. *Ibid.*, p. 321 (296).

28. *Ibid.*, p. 318 (293).

29. *Ibid.*, p. 319 (293).

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 315 (290).

32. *Ibid.*, p. 317 (291).

el poder? Y, en efecto, observa SARTRE, «esta experiencia de la autonomía» del pensamiento, en la que hasta ahora DESCARTES había fundado la libertad, «no coincide con la de (ninguna) productividad»³³. Si está en nuestro poder el juzgar bien o mal, de todos modos lo que tenemos que juzgar no estuvo nunca en nuestro poder. Las ideas que habíamos creído construir, jamás estuvo en nuestro poder producirlas, sino tan sólo contemplarlas³⁴. Ahora bien, ¿qué es una libertad sin innovación y sin creación, sin espontaneidad y eficacia?

Identificada primeramente con la autonomía del pensamiento, ¿no acabamos de ver que esa arrogante libertad se torna, por el contrario, en cierta sumisión, y que esa pura independencia de hecho sólo se lleva a cabo en la pura dependencia del pensamiento respecto de la inmutable trascendencia de las esencias? Así como en la pasión creemos que somos tanto más libres cuanto menos resistencia se opone a nuestras inclinaciones, así también frente a la verdad nuestra voluntad se siente más libre cuanto más *irresistiblemente* atraída por la evidencia³⁵. Por eso SARTRE comentará la famosa *propensio* de la *Cuarta Meditación* acumulando el vocabulario de la coacción. «Non potui... non judicare...», había escrito DESCARTES³⁶. «No podía dejar de juzgar», había traducido el DUQUE DE LUYNES³⁷. «He aquí, pues, la voluntad cartesiana constreñida a afirmar»³⁸, interpreta SARTRE. La gran claridad de la evidencia, así como ciega al entendimiento, fascina y penetra la voluntad. Por eso SARTRE describirá al geómetra cartesiano penetrado por la evidencia, como a SANTA TERESA DE BERNINI —en Santa María de la Victoria— transpuesta por los dardos del éxtasis: «traspasado por una iluminación interior que le anima com-

33. *Ibid.*, p. 315 (290).

34. *Ibid.*, p. 317 (291-292): «l'homme ... ne peut produire aucune idée, mais seulement la contempler».

35. *Ibid.*, p. 332 (2973): «Descartes persiste à nommer libre cette *irrésistible* adhésion à l'évidence...»; y pp. 324 (298): «si je suis *irrésistiblement* incliné à affirmer l'idée, c'est précisément en tant qu'elle pèse sur moi de tout son être...». El subrayado es nuestro.

36. Cfr. AT, VII, 58.

37. Cfr. AT, IX-1, 47.

38. Cfr. *Situations I*, p. 332 (296).

pletamente —comenta él— no tiene más remedio que prestar su adhesión al teorema descubierto»³⁹.

Esa inclinación de la voluntad a afirmar lo que el entendimiento concibe con gran evidencia, será sistematizada, exagerada, radicalizada por SARTRE, atribuyéndole, como en LEIBNIZ, el carácter inquebrantable de una ley. «La relación del entendimiento a la voluntad —comenta él— es concebida a la manera de una *ley rigurosa*, en la que la claridad y la distinción (...) desempeñan el papel de factor *determinante* respecto de la afirmación»⁴⁰. Además, se pregunta también, respecto de ese fototropismo metafísico que destituye la voluntad de toda iniciativa, «¿hay gran diferencia entre la luz natural y esa luz sobrenatural que es la gracia?»⁴¹. Como ese mismo tropismo que determina la voluntad bajo el efecto de las verdades se ejerce, además, bajo el efecto de los valores⁴², en una irresistible atracción, —concluye SARTRE— la libertad no es más que una palabra: «el hombre no es libre más que nominalmente»⁴³.

He aquí cómo la experiencia de la autonomía termina convertida en la de una dependencia y cómo pasamos de una libertad concebida como pura afirmación a una pura negación de la libertad.

* * *

Ahora bien, esta abnegación de la voluntad frente a la trascendencia de la verdad y el bien que contemplamos, ¿no expresa en DESCARTES la aniquilación de la conciencia frente a la positividad del ser-en-sí de SARTRE?

Puesto que toda ella está en tensión hacia un ser distinto, «la conciencia —según la descripción de SARTRE— nace en tensión

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 323 (297).

41. *Ibid.*, p. 324 (298).

42. *Ibid.*, p. 325 (299): «La thèse est complète à présent: la claire vue du Bien entraîne comme la vision distincte du Vrai entraîne l'assentiment».

43. *Ibid.*, p. 330 (304).

hacia un ser distinto de ella»⁴⁴, cuya plenitud masiva contiene todos los perfiles destacados por nuestras visualizaciones. Ahora bien, a ese ser transfenoménico⁴⁵ y sin temporalidad⁴⁶ y a esa «inherencia respecto de sí mismo sin la menor distancia»⁴⁷, DESCARTES los ha hipostatizado en Dios. Y como tenía que suponer así que «Dios había dado el ser» a todas las cosas⁴⁸, debía experimentarse frente a las verdades⁴⁹ y frente a los valores⁵⁰, igual que frente a la plenitud inmutable de «cosas eternas»⁵¹. Por eso, SARTRE caracterizará esa «existencia independiente *a priori*»⁵² de las verdades y los valores⁵³ de la misma manera que había caracterizado en el *Ser y la Nada* la plenitud intemporal del ser-en-sí.

Igual que había descrito «la consistencia en sí del ser»⁵⁴, describe, en efecto, la «consistencia terca»⁵⁵ de las verdades eternas de DESCARTES. Evoca «la absoluta positividad» de la verdad⁵⁶, igual que había evocado «el absoluto carácter positivo» del ser-en-sí⁵⁷. Lo había dicho⁵⁸ con precisión⁵⁹. De la misma manera que

44. Cfr. *L'Être et le Néant*, p. 28.

45. *Ibid.*, p. 29.

46. *Ibid.*, p. 34.

47. *Ibid.*, p. 32.

48. *Ibid.*, p. 31; cfr. aussi *Situation I*, p. 324 (298): «Dieu est source de tout être et de toute positivité...».

49. Cfr. *La liberté cartésienne*, p. 324 (298): «si les idées ont de l'être, ... c'est en tant qu'elles viennent de Dieu».

50. *Ibid.*, p. 325 (299).

51. *Ibid.*, p. 33 (307).

52. *Ibid.*, p. 325 (300); cfr. también p. 326 (300): en Descartes, «l'ordre des vérités existe en dehors de moi...».

53. Las ediciones sucesivas de *Situations I* han continuado imprimiendo p. 333 (307) que «la liberté humaine n'est pas limitée par un ordre de libertés et de valeurs qui s'offriraient à notre assentiment comme des choses éternelles», mientras que el sentido irrecusable índice que se trata «d'un ordre de vérités et de valeurs», como lo indica la línea siguiente: «c'est la volonté dipine qui a posé ces vérités et ces valeurs».

54. Cfr. *L'Être et le Néant*, p. 32.

55. Cfr. *Situations I*, p. 324 (299).

56. Cfr. *L'Être et le Néant*, p. 33.

57. Cfr. *Situations I*, p. 324 (298).

58. Cfr. *L'Être et le Néant*, p. 33.

59. *Ibid.*

el ser-en-sí está «lleno de sí mismo»⁶⁰, así también el ser de las ideas cartesianas es un ser «sin fisura y sin vacío»⁶¹.

Ahora bien, un solo acto de nuestra voluntad basta para aniquilar «ese ser puro y denso» de las ideas, ese «peso infinito de la verdad»⁶². De una sola vez, «aniquilo todo lo que existe»⁶³: niego tener «algún sentido o algún cuerpo» o que haya «algún cielo, alguna tierra, algunos espíritus o algunos cuerpos»⁶⁴. Y, en efecto, «entre las cosas que puedo poner en duda», ¿cuántas quedan, al final de la *Primera Meditación* que hayan resistido a nuestro poder de recusarlas? Ninguna. A la inversa, ¿cuántas hay que hayan sido destituidas de sus cimientos ontológicos por nuestro poder de negarlas? Una infinidad. He aquí que todo lo que Dios había necesitado afirmar para crearlo, le ha bastado a nuestra voluntad el ejercerse para aniquilarlo. Al mismo tiempo que el ejercicio de la duda nos revela la eficacia de nuestra libertad, ¿no nos revela también que en la negación se encuentra el duplicado de lo que la libertad de Dios es en la afirmación?

Contrariamente a esta irresistible adhesión que suscitaba la evidencia, es manifestando «la posibilidad permanente de despegarse del universo existente»⁶⁵ como la duda certifica la «verdadera autonomía del hombre»⁶⁶. Ciertamente, cambiando más bien nuestros deseos que el orden del mundo, nuestra voluntad había manifestado el poder de nuestra libertad practicando «la ἐπιπέδησις en el dominio de la moral»⁶⁷. Pero es en el ejercicio de la duda donde esta libertad nos descubre toda la extensión de su poder, poniendo

60. *Ibid.*, p. 32.

61. Cfr. *Situations I*, p. 324 (298): «La clarté et la distinction ne sont que les signes de la cohésion intérieure et de l'absolue densité d'être de l'idée. Et si je suis irrésistiblement incliné à affirmer l'idée, c'est précisément en tant qu'elle pèse sur moi de tout son être et de toute son absolue positivité. C'est cet être pur et dense sans faille et sans vide, qui s'affirme en moi par son propre poids».

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*, p. 326.

64. Cfr. *Seconde Méditation*, AT, IX-1,19.

65. *Ibid.*, p. 326 (300).

66. *Ibid.*, p. 325 (300).

67. *Ibid.*, p. 320 (294).

entre paréntesis la totalidad de los existentes⁶⁸, es decir, finalmente, «el ser todo entero»⁶⁹.

Por una parte, mostrando que no depende más que de nosotros «contemplar de pronto (el universo) como una pura sucesión de fantasmas»⁷⁰, la duda nos ha manifestado que las cosas no son ni necesarias, ni posibles, ni existentes en sí, sino solamente por relación a la intencionalidad bajo la que las vemos, es decir, por relación a nuestra libertad⁷¹.

Por otra, manifestando el poder que tenemos siempre de «retirarnos» del mundo, de «librarnos» de él, de «escaparnos» de él⁷², la duda testimonia que no pertenecemos al mundo, de tal suerte que jamás puede apresarlos. «Nada muestra mejor, concluye SARTRE, que el hombre no es un ser de la naturaleza»⁷³. Consumando así esta «ruptura de contacto con el ser»⁷⁴, a la vez que consagra nuestra independencia, la duda atestigua el poder de nuestra libertad.

Por fin, no haciendo depender más que de nuestra libertad el poder de no estar nunca engañado, la duda exime al hombre del error⁷⁵. En adelante, ni Dios, ni fortuna, ni destino: el hombre no depende más que de sí. Porque «muestra claramente que el hombre puede escapar a todos los engaños», dice SARTRE, la hipótesis del Genio Maligno «es la más magnífica afirmación del rei-

68. *Ibid.*, p. 326(300): «le doute atteint toutes les propositions qui affirment quelque chose en dehors de notre pensée, c'est-à-dire que je puis mettre tous les existants entre parenthèses, je suis en plein exercice de ma liberté...».

69. *Ibid.*, p. 327(301): «l'être qui est tout entier mis entre parenthèses...».

70. *Ibid.*, p. 326(300-301).

71. Así por ejemplo, Descartes nos exhorta en la tercera parte del *Discours* a considerar «como muy verdadero y muy cierto» lo que es sin embargo muy «dudoso» (AT, VI, 24), o como absolutamente imposible lo que es no obstante posible (AT, VI, 25-26), así como en la *Première Méditation* decide tomar por «absolutamente dudoso» lo que es «sin embargo muy probable».

72. cfr. *Situation I*, p. 326(300-301).

73. *Ibid.*, p. 327(301).

74. *Ibid.*, p. 326(300).

75. *Ibid.*, pp. 326-327(300): «il y a un ordre du vrai parce que l'homme est libre; et si même cet ordre n'existait pas, il suffirait qu'il fût libre pour qu'il n'y ait jamais de règne de l'erreur».

nado humano»⁷⁶. En el sentido en que el hombre no está sometido más que a sí mismo, el hombre es lo que él se hace: su libertad es pues un todo con su autonomía.

No obstante, observa SARTRE, esta autonomía que fundamenta la duda no es más que negativa. Pues si de nosotros depende no ser jamás engañados, no depende de nosotros, por el contrario, que podamos afirmar ninguna verdad. En tanto que nuestra negativa es lo que funda nuestra autonomía⁷⁷, es nuestra ignorancia, la confusión de nuestras ideas, la finitud de nuestro entendimiento, es decir, nuestra limitación y nuestra imperfección⁷⁸, las que fundamentan esa negativa. Como *no rechazamos más que* las ideas *que no son* claras ni distintas, porque nuestro entendimiento *no es* capaz de concebirlas perfectamente, en consecuencia solamente «puede decir no a todas estas nada, la nada de mí mismo»⁷⁹.

Pero en este ejercicio de la duda, ¿no es precisamente la intuición sartreana de la libertad lo que DESCARTES anticipa? En efecto, muestra SARTRE, «en presencia del ser al que ha puesto por entero entre paréntesis», el hombre se descubre como «negación pura», «se sorprende como una pura nada»⁸⁰. Así comenta este momento de la duda rindiendo homenaje a DESCARTES por haber sido el primero en mostrar «que la libertad no viene del hombre en tanto que es, ...sino en tanto que no es»⁸¹.

Por otra parte, ¿no parece SARTRE reconocer en el *Cógito* esta pureza de la «conciencia irrefleja» que había descrito, este vacío transcendente de un *Ego* sin identidad ni personalidad? En efecto, comenta, «esta negativa translúcida de todo lo que se alcanza en el *Cógito*» no deja subsistir «más que un simple *no*, sin cuerpo, sin recuerdo, sin saber, sin persona»⁸².

76. *Ibid.*, p. 326 (301).

77. *Ibid.* p. 326 (330): «ce qui va me définir comme autonomie, ce n'est pas l'invention créatrice, c'est la refus. C'est en refusant jusqu'à ce nous ne puissions plus refuser que nous sommes libres».

78. *Ibid.*: «Si je conserve une liberté d'indifférence, c'est par rapport à ce que je ne connais pas ou ce que je connais mal, aux idées tronquées, mutilées, confuses».

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*, p. 327 (301).

81. *Ibid.*

82. *Ibid.*

Por lo tanto, en el mismo momento en que SARTRE parecía tener que reconocer sus propias intuiciones en los análisis cartesianos de la libertad, de nuevo los repudia. Porque si bien la duda asegura al hombre su autonomía, la libertad que descubre no puede, sin embargo, ejercitarse más que en la negatividad. Pues, denuncia SARTRE, limitándose «a decir no al ser»⁸³, «simple negación de la negación»⁸⁴, una tal libertad «no es nada»⁸⁵.

De la concepción cartesiana de la libertad, ¿qué queda ahora? ¿No acaba de refutar SARTRE todas sus expresiones? «Bajo la apariencia de una doctrina unitaria», había notado, se encuentran en DESCARTES «dos teorías bastante diferentes de la libertad»⁸⁶. Pues, sea que se considere una, sea que se considere la otra, hemos visto que allí la libertad, tan pronto no es más que abnegación, como no es más que negación. «Extraña libertad»⁸⁷, puede, pues, decir bien SARTRE. Cuando se la cree positiva se reduce a una simple adhesión que quita a la voluntad hasta su autonomía, y de la libertad no queda más que el nombre. Luego, la voluntad recupera su autonomía, pero reducida a negar la nada, la libertad aquí es tan poco como nada⁸⁸.

¿No hemos liquidado entonces la libertad cartesiana? En el sentido en que DESCARTES recuerda a HOBBS que «no hay nadie que no sienta ni experimente que la voluntad y la libertad no son más que una y la misma cosa»⁸⁹, su doctrina de la voluntad —tal como está descrita en la *Cuarta Meditación*—, ¿no debe agotar su experiencia de la libertad? Vemos, sin embargo, a SARTRE resistirse a tal reducción. No es posible, objeta, que «este individualista, en el que la persona misma juega tal papel en su filosofía» no haya

83. *Ibid.*, p. 328 (301): «La puissance de refus qui est en l'homme consiste uniquement à refuser le faux, bref à dire non au non-être».

84. *Ibid.*, p. 328 (302).

85. *Ibid.*, p. 327 (301).

86. *Ibid.*, p. 317 (292).

87. *Ibid.*, p. 328 (302).

88. *Ibid.*: «Pour finir, elle se décompose en deux temps: dans le premier, elle est négative et c'est une autonomie, mais elle se réduit à refuser nostre assentiment aux idées confuses; dans le second, elle change de signification, elle est adhésiion positive, mais alors la volonté perd son autonomie et la grande clarté qui est en l'entendement pénètre et détermine la volonté».

89. Cfr. *Troisièmes Réponses*, AT, IX-1,46.

experimentado jamás más que esta «libertad desencarnante y desindividualizante»⁹⁰. No es posible que «la teoría que ha construido» corresponda «verdaderamente al sentimiento primero que este hombre independiente y orgulloso tenía de su libre albedrío»⁹¹.

Ahora bien, precisamente en la infinitud de nuestra voluntad es donde SARTRE va a encontrar la expresión a la vez más profunda y más heurística de esta experiencia originaria de la libertad cartesiana. En efecto, puesto que únicamente Dios es infinito, DESCARTES no cesará de repetir que esta infinitud de nuestra voluntad es principalmente la que nos hace conocer que llevamos «la imagen y semejante de Dios»⁹².

Esta «semejanza»: he aquí el «nuevo medio de investigación»⁹³ del que habíamos carecido hasta ahora para comprender la verdadera experiencia que DESCARTES tenía de la libertad, pero que los diversos prejuicios de su época le habían impedido describir directamente⁹⁴. Según SARTRE, DESCARTES habría hecho de la voluntad humana una imagen de la voluntad divina, con el fin de poder describir más fácilmente la libertad divina a imagen de la libertad que experimentaba en él mismo. «Hay aquí, explica SARTRE, un fenómeno evidente de sublimación y de transposición»⁹⁵. Como DESCARTES no podía decir, ni incluso reconocer, que todo hombre es GOETZ, no le quedaba otra solución que hacer subrepticamente de Dios el testaferrero de GOETZ. Así, comenta SARTRE, precisamente porque DESCARTES «ha concebido la libertad divina de un modo enteramente semejante a su propia libertad, es de su propia libertad ...de la que habla cuando describe la libertad de Dios»⁹⁶.

He ahí, concluye SARTRE, cómo «no hay nada más en esta li-

90. Cfr. *Situations I*, p. 329 (303).

91. *Ibid.*, pp. 328-329 (302-303).

92. Cfr. *Quatrième Méditation*, AT, IX-1-45; pero ya, por ejemplo, a Mersenne, el 25 de diciembre de 1939 (Alquilé-Garnier, II, p. 153): «Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image».

93. Cfr. *Situations I*, p. 331 (305).

94. *Ibid.*: «les exigences qu'il portait en lui et que des postulats philosophiques ne lui ont pas permis de satisfaire...; sa propre liberté, telle qu'il l'aurait conçue sans les entraves du catholicisme et du dogmatisme...».

95. *Ibid.*

96. *Ibid.*; cfr. también p. 334 (307): «Descartes finit par ... expliciter,

bertad que en la libertad humana»⁹⁷, lo que equivale a afirmar que no hay nada menos en la libertad del hombre que lo que hay en la del Dios cartesiano. Simplemente, por una especie de deslizamiento, pero que no modifica en nada el estatuto mismo de la libertad, DESCARTES ha «dado a Dios lo que propiamente nos corresponde»⁹⁸. Por ello es por lo que así como el hombre, según SARTRE, es lo más libre que un filósofo haya nunca concebido, «el Dios de DESCARTES es el más libre de los dioses que haya forjado el pensamiento humano»⁹⁹. En eso, el sentido de la doctrina no se muestra tanto en la *Cuarta Meditación* como en las famosas cartas a MARSSENNE de 1630, donde DESCARTES ha mostrado verdaderamente que «libertad y creación eran lo mismo»¹⁰⁰.

Por lo demás, lo había visto ya desde 1620, en sus *Olympiques*¹⁰¹: lo que convierte en un prodigio a toda verdadera creación, es que produce todas las cosas sin que nada absolutamente la preceda: *ex nihilo*. Nada, por consiguiente, es la condición, ni el medio, ni la causa. Nada la determina. Y he ahí cómo, produciendo ella también sus efectos sin ninguna otra causa que ella misma, la libertad humana parece a DESCARTES un prodigio semejante. Así como la libertad humana parece a DESCARTES como una imitación de la creación divina, la creación divina parece a SARTRE como una imitación de la libertad humana.

Más acá del *fiat* originario, en efecto, no hay nada. Nada, según DESCARTES, domina la decisión divina; nada la ilumina; nada la determina, nada la guía: ni razón, ni verdad, ni bien, ni valor¹⁰². En contra de aquello de lo que MALEBRANCHE o LEIBNIZ

dans sa description de la liberté diivne, son intuition première de sa propre liberté».

97. *Ibid.*, p. 333 (307): «il n'y a rien de plus en cette liberté qu'en la liberté humaine et (Descartes) a conscience, en décrivant le libre arbitre de son Dieu, de n'avoir fait que développer le contenu implicite de l'idée de liberté».

98. *Ibid.*, p. 334 (308).

99. *Ibid.*, p. 331 (305).

100. *Ibid.*, pp. 332-333 (306).

101. Cfr. *Cogitationes privatae*, AT, X, 128: «Tria mirabilia fecit Deus: res ex nihilo, libertatem humanam, et Hominem Deum».

102. Cfr. A. Mersenne, 6 mai 1630, AC, I, 264; *Sixièmes Réponses*, § 6, AT, IX-1, 233; A. Arnauld, 29 juillet 1648, AG, III, 865: «toute espui de vrai et de bien dépend de sa teute-pulssance».

querrán convercerse, ninguna esencia ni ninguna verdad existen en sí, como objetos eternos que el entendimiento divino contemplaría desde toda la eternidad, y según los cuales, Dios debería regirse para calcular su decisión. Pues un Dios que debiera de este modo contar con razones, verdades, una Justicia, un Bien, un Orden, no sería verdaderamente creador. Como la de un arquitecto o un intendente, su libertad se limitaría efectivamente a combinar posibles, y a conformar finalmente las existencias a unas esencias que se le impondrían.

Pero igual que la libertad de la conciencia sartriana que, «vacía de todo contenido»¹⁰³, no teniendo más que a la nada por fundamento¹⁰⁴, se angustia por no ser «nunca solicitada ni dificultada por nada»¹⁰⁵, del mismo modo tampoco se impone nada a la vertiginosa libertad del Dios de DESCARTES¹⁰⁶. Siendo efectivamente el autor de las esencias tanto como de las existencias¹⁰⁷, no concibe las cosas más que creándolas¹⁰⁸, de forma que para él¹⁰⁹ co-

103. Cfr. *L'Etre et le Néant*, p. 72: «la conscience *n'est pas* son propre motif, en tant qu'elle est *vide* de tout contenu»; cfr. también p. 71: «Ce n'est pas parce que je suis libre que mon acte échappe à la détermination des motifs, mais, au contraire, la structure des motifs comme inefficients est condition de ma liberté».

104. *Ibid.*, p. 71: «on demande quel est ce *rien* qui fonde la liberté, nous répondrons qu'on ne peut le décrire, puisqu'il *n'est pas...*».

105. *Ibid.*, p. 73: «la liberté s'angoisse devant elle-même en tant qu'elle jamais sollicitée ni entravée par *rien*».

106. Cfr. *Sixième Réponses*, § 8, AT, IX-1, 235: «Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende».

107. Cfr. A Mersenne, 27 mai 1630, AG, I, 26.

108. *Ibid.*, p. 268: «c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*». Cfr. también *Sixième Réponses*, § 6, AT, IX-1, 232-233: «il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites et qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature...».

109. Cfr. A Mersenne, 6 mai 1630, AG, I, 264: «l'existence de Dieu

mo para la libertad sartriana «la existencia precede y rige toda esencia»¹¹⁰. Del mismo modo que no ha creado estas verdades porque eran buenas o necesarias, sino que son en adelante buenas y necesarias porque las ha creado¹¹¹, así también su libertad hubiera podido hacer que los contradictorios fuesen simultáneamente verdaderos¹¹², que hubiera una montaña sin valle¹¹³, que los radios de un círculo fuesen desiguales¹¹⁴, o que los tres ángulos de un triángulo no fuesen iguales a dos rectos¹¹⁵.

En el sentido en que las *Sextas Respuestas* habían precisado que la libertad divina «constituye» la naturaleza de las ideas y de las verdades¹¹⁶, SARTRE puede también decir que DESCARTES ha «hipostasiado en Dios esta libertad original y *constituyente*» que había atestiguado el *Cógito*¹¹⁷.

En el sentido en que, según DESCARTES, ninguna verdad es *necesaria* sino a consecuencia del decreto *absolutamente contingente* por el cual Dios la ha creado, SARTRE puede también decir que «la libertad es el fundamento del ser..., y el verdadero rostro de la necesidad»¹¹⁸.

En el sentido en que este mundo no existe sino por la indi-

est la première et la plus éternelle des vérités qui puissent être»; cfr. también 27 mayo 1630, p. 268: «ces vérités ne sont pas dus nécessairement conjointes à son essence que les autres créatures...».

110. Cfr. *L'Être et le Néant*, p. 513: «la liberté n'a pas d'essence. Elle n'est soumise à aucune nécessité logique; c'est d'elle qu'il faudrait dire ce que Heidegger dit du *Dasein* en général: «En elle l'existence précède et commande l'essence».

111. Cfr. p. ej. *Sixième Réponses*, § 6, AT, IX-1, 233; sobre todo § 8, p. 235: «si quelque raison ou apparence de bonté eut précédé sa préordination, elle l'eut sans doute déterminé à faire ce qui aurait été de meilleur. Mais, tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison,... elles sont très bonnes». Cfr. también a Mesland, 2 mayo 1644, AG, II, 74: «encore que Dieu a voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les a nécessairement voulues...».

112. Cfr. A Mesland, 2 mai 1644, AG, II, 74.

113. Cfr. A Arnauld, 29 juillet 1648, AG, III, 865.

114. Cfr. A Mersenne, 28 mai 1630, AG, I, 268.

115. Cfr. A Mesland, 2 mai 1644, AG, III, 74.

116. Cfr. AT, IX-1, 233, línea 4.

117. Cfr. *Situations I*, p. 334 (308).

118. *Ibid.*, p. 334 (307).

ferencia absoluta de una pura libertad que ha configurado las cosas y constituido las esencias, SARTRE puede decir también que, siendo «la creación de una libertad»¹¹⁹, el mundo no tiene ya su fundamento en lo posible más que en la necesidad¹²⁰. Es la contingencia-en-sí. Por ello, no pudiendo aparecer a la libertad que la funda más que rodeada de nada, no aparece nunca sino en su irremediable precariedad, como «no siendo más que eso»¹²¹.

He ahí cómo SARTRE ha creído reconocer en la «libertad creadora que DESCARTES ha puesto en Dios» esta misma libertad cuya pura intencionalidad de la conciencia crea la contingencia del mundo¹²².

La interpretación de SARTRE plantea tres problemas: 1.º Frente a la evidencia, ¿no es la libertad del hombre cartesiano más que algo únicamente ilusorio? 2.º Si el hombre cartesiano no tiene verdadera autonomía más que en la negación, ¿no desarrollará esta negación nada más que una «falsa libertad»? 3.º ¿Acaso el propio DESCARTES no había descrito justamente en el hombre esta libertad que SARTRE reconoce únicamente en Dios?

Así pues, intentaré confrontar el comentario de SARTRE con los textos cartesianos, en lo concerniente a los temas de la libertad y de la verdad, de la libertad y la negatividad, de la libertad y de la contingencia.

Al observar la ambigüedad de la doctrina cartesiana de la libertad, concebida efectivamente unas veces como ruptura y otras como adhesión, tan pronto como indiferencia que como determinación¹²³, SARTRE no había hecho más que retomar a su vez las

119. *Ibid.*

120. Cfr. *L'Être et le Néant*, p. 34.

121. *Ibid.*, p. 54: «la contingence du monde apparaît à la réalité humaine en tant qu'elle s'est installée dans le néant pour la saisir. Voilà donc le néant cernant l'être de toutes parts; ... voici que le néant se donne comme ce par quoi le monde reçoit ses contours de monde... Dès que le monde paraît comme monde, il se donne comme *n'étant que cela...*».

122. Cfr. *Situations I*, p. 334 (308): «Il faudra deux siècles de crise —crise de la Foi, crise de la Science— pour que l'homme récupère cette liberté créatrice que Descartes a mise en Dieu et pour qu'on soupçonne enfin cette vérité, base essentielle de l'humanisme: l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe».

123. *Ibid.*, pp. 317 y 328 (292 y 302).

observaciones ya sistematizadas por el P. LABERTHONNIÈRE¹²⁴ y que JEAN LAPORTE había discutido en su estudio de 1937 sobre «La Liberté selon Descartes»¹²⁵. Tanto para unos como para otros, todo el problema consistía en comprender si, frente a la verdad, la libertad podría ser vaciada de toda indiferencia, sin quedar por ello de repente vacía de todo significado.

Esto equivalía a plantear la cuestión de la relación de nuestra voluntad con nuestro entendimiento. Si la inclinación de nuestra voluntad sigue necesariamente la viva claridad que reside en nuestro entendimiento, ¿no resultará entonces que aquélla es sólo una consecuencia de ésta? Si la evidencia que deslumbra al entendimiento determina al mismo tiempo al consentimiento o la afirmación de la voluntad, ¿acaso no sucederá que descubrimos la verdad a costa de nuestra libertad? Se puede pensar que la carta a MESLAND del 9 de febrero de 1645, e incluso la definición de la generosidad, podrían justificar una lectura menos determinista del estatuto de la voluntad cartesiana respecto del entendimiento. En efecto, si siempre podemos «abstenernos de admitir una verdad evidente»¹²⁶, y si «la libre disposición de nuestras voluntades» nos pertenece realmente¹²⁷, ¿no queda claro que somos nosotros quienes nos entregamos libremente a la verdad y no la verdad la

124. Cfr. LABERTHONNIÈRE, *Etudes sur Descartes*, Paris 1935, t. II, pp. 418-419 y 430-432.

125. Cfr. J. LAPORTE, «La liberté selon Descartes», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937/1, pp. 141-142: «Ne peut-il être question d'incohérence? C'est l'avis du P. Laberthonnière. Et cet avis n'est pas sans quelque apparence de fondement: Descartes n'a pas modifié sa doctrine d'un ouvrage à l'autre; mais, dans chacun de ses ouvrages, il nous présente la liberté humaine tantôt «comme une puissance pure' apte à recevoir ou à se donner n'importe quelle actualisation, tantôt «comme une virtualité prédisposée par nature à être informée par le vrai et le bien». Il y a là, estime le P. Laberthonnière, «deux conceptions qui s'excluent»... Reconnaissons... que ces différences superposées, dont l'une est défaut, et l'autre le principe du mérite, ont bien l'air de répondre chez Descartes, à des tendances antagonistes, et à un certain embarras de pensée. Où met-il, en définitive, l'idéal de la liberté? Dans la détermination complète? Ou dans l'indétermination radicale?».

126. Cfr. A Mesland, 9 février 1645 (AG, III, 552), AT, IV, 173: «Semper nobis licet nos revocare a bono clare cognito prosequendo, vel a perspicua veritate admittenda».

127. Cfr. *Les Passions de l'âme*, art. 153, AT, XI, 446.

que atrapa magnéticamente nuestra voluntad? Pero SARTRE no hace la menor mención de esta carta a MESLAND, y si bien cita el artículo de las *Pasiones del Alma*, no parece observar que, al disponer de mi voluntad, también debo disponer de un modo completamente libre de mis juicios. También él se limita a retomar en esta cuestión las descripciones y hasta las expresiones de J. LAPORTE. Lo mismo que éste había mostrado que, respecto de la evidencia, nuestra voluntad está tan «completamente determinada a dar su asentimiento»¹²⁸, que se «adhiera»¹²⁹ a la verdad por una «invencible»¹³⁰, e «irresistible»¹³¹ inclinación,, así SARTRE evoca el carácter «determinante»¹³² de la claridad y de la distinción por relación a nuestra voluntad, se burla de esta «simple libertad de adhesión»¹³³, y denuncia la «irresistible»¹³⁴ atracción que la evidencia ejerce sobre nuestra voluntad.

No obstante, LAPORTE había explicado a continuación en qué sentido era necesario que esta inclinación fuese irresistible, y en qué sentido nuestra voluntad no permanecía menos libre. En efecto, había mostrado que únicamente nuestra libertad de indiferencia al permitirnos tanto dar como rehusar nuestro consentimiento a ideas confusas, hace posible el error, y también que sólo ella hace posible la duda que nos libera de él. Pero si, respecto de la evidencia, pudiéramos quedar también indiferentes, resultaría que seríamos incapaces de verdad de un modo absoluto y para siempre. Sin embargo, como debemos la evidencia de nuestra intuición a la atención, y ésta depende completamente de nuestra voluntad, el que la evidencia continúe o no iluminando nuestro en-

128. Cfr. *op. cit.*, p. 124.

129. *Ibid.*, pp. 123 y 146.

130. *Ibid.*, p. 123: «la propension à *adhérer* alors est purement spontanée... Mais en même temps elle s'impose invinciblement, avec une espèce de nécessité intérieure»; p. 136: «Dans le cas de la perception actuellement évidente, la tendance à l'affirmation est *invincible*»; p. 144: «la volonté «se porte *invinciblement* à tout ce que l'entendement lui propose». (El subrayado es nuestro).

131. *Ibid.*, p. 127: «Devant l'évidence actuelle, nous sommes portés à croire en vertu d'une inclination qui est *irrésistible*».

132. Cfr. *Situations I*, p. 323 (297).

133. *Ibid.*, p. 317 (291).

134. *Ibid.*, p. 32 2et 324 (297 et 298).

tendimiento y reteniendo nuestro consentimiento, depende continuamente de nuestra voluntad, y, en consecuencia, de nuestra libertad.

Ahora bien, si bien una interpretación tal nos permite comprender cómo podemos adherirnos a la verdad sin anular nuestra libertad, en cambio no nos permite comprender por qué la indiferencia es el grado más bajo de la libertad¹³⁵, de suerte que somos efectivamente tanto más libres cuanto menos indiferentes seamos. Existe una noción, tan constante como precoz en DESCARTES, que hubiera podido sugerir a SARTRE una interpretación de esta experiencia: se trata de la noción de «semillas de verdades». Evocadas por BAILLET en su relación del sueño de noviembre de 1619, anunciadas desde los *Olympiques*¹³⁶, dogmáticamente afirmadas ya en la cuarta de las *Regulae*¹³⁷ y recordadas también en los *Principes de la philosophie*¹³⁸, son ellas las que fundan el proyecto de una «mathesis universalis»¹³⁹ y justifican en 1647 la famosa metáfora del árbol de la ciencia¹⁴⁰. La idea de estas semillas de verdades postula la tesis de que la infinidad de las verdades creadas por Dios están contenidas en las nociones innatas que constituyen nuestro entendimiento, a la manera como el fuego se contiene en el silex¹⁴¹ o el árbol en la semilla. Si bien es muy cierto que, para DESCARTES, el alma no es ya la entelequia del cuerpo, no es menos cierto, sin embargo, que la verdad (o la ciencia) es

135. Cfr. *Méditation quatrième*, AT, IX-1, 46; A. Mesland, 9 février 1645, AG, III, 551.

136. Cfr. *Cogitationes privatae*, AT, X, 217: «sunt in nobis semina scientiae...».

137. Cfr. *Regulae*, AT, X, 373: «Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt, ut saepe... spontaneam frugem producant»; y p. 376: «mihi persuadeo prima quaedam veritatum semina humanis ingeniis a natura insita...».

138. Cfr. *Principes*, II, 3 (AT, IX-2, 65): «nous... ne nous servirons que de notre entendement, parce que c'est en lui seul que les premières notions ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître, se trouvent naturellement».

139. Cfr. *Regulae*, 4, AT, X, 374: «Haec (disciplina) prima rationis humanae rudimenta continere, et ad veritates ex quovis subjecto eliciendas se extendere debet».

140. Cfr. *Principes*, AT, IX-2, 14.

141. Cfr. *Cogitationes privatae*, AT, X, 217.

la entelequia de nuestra alma. En este sentido, cuantas más verdades deducimos y descubrimos, tanto más se desarrolla nuestro espíritu y, en cierto modo, tanto más se descubre a sí mismo. En consecuencia, nuestro espíritu no puede rehusar las evidencias *a priori* en las que su propia naturaleza se revela y se cumple, como tampoco el Genio Maligno, que niega todo, puede negarse a sí mismo. Si sucede que somos tanto más libres cuanto menos indiferentes, ¿no será en el sentido de que, en las verdades que ha obtenido de su propio fondo, el espíritu simultáneamente se reconoce y se hace idéntico a sí? Para SARTRE, que había creído discernir en DESCARTES «como una prefiguración de la negatividad hegeliana»¹⁴², ¿no era la mejor ocasión para mostrar al espíritu desarrollándose y descubriendo su identidad, al desarrollar y descubrir la verdad? En tal caso se le habría aparecido que, frente a la verdad, la libertad cartesiana consiste para el espíritu en hacerse en la verdad lo que era desde el comienzo, y en experimentar ahí la identidad consigo mismo y de él con el mundo¹⁴³.

Pero SARTRE no podía aceptar ni la interpretación de LAPORTE ni la que acabamos de sugerir. Aceptar la primera equivalía a reconocer la intrínseca realidad de las ideas, confusas o evidentes por su propia naturaleza; y era también reconocer la trascendencia de las verdades, que se nos imponen. Aceptar la segunda suponía reconocer a los principios el carácter de innatos a nuestro entendimiento; que hay por tanto un orden en sí de las verdades, y una naturaleza originaria de nuestro entendimiento. Era reconocer, al mismo tiempo, que nuestro entendimiento no extrae su poder constituyente más que de su naturaleza constituída. Ahora bien, al haber determinado el poder originariamente constituyente de la conciencia, no tenía más remedio que desdeñar la una; y por haber negado que la conciencia tuviese interioridad alguna, tenía que rechazar la otra. Tal vez esto explique cómo la comprensión fenomenológica que SARTRE tenía de la conciencia le ha ale-

142. *Situations* I, 326 (300).

143. Cfr. A Mersenne, 15 avril 1630, AG, I, 260: «c'est Dieu qui a établis ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingentiae...*».

jado de la comprensión de cómo la adhesión a la verdad en DESCARTES, lejos de arruinar la autonomía de nuestro pensamiento, podía ser, por el contrario, su realización.

* * *

La única autonomía cuyo reconocimiento quedaba entonces para SARTRE era la de esta negación infinita que DESCARTES desarrollaba en la duda. Pero esta libertad que se ejerce en el rechazo¹⁴⁴, ¿es tan corta, tan tímida, tan indecisa como SARTRE parece reprocharle?¹⁴⁵ Siendo nada de nada, negación de negación, ¿de veras consistirá únicamente en «rechazar lo falso» y en «decir no al no-ser?»¹⁴⁶. A falta de que pueda crear o incluso cambiar el mundo, ¿no basta que pueda cambiar nuestros deseos y procurarnos «la perfecta felicidad»¹⁴⁷ para que sea algo más de lo que pensaba SARTRE, es decir, a pesar de todo, más que «nada»?¹⁴⁸.

Y sin duda SARTRE habría interpretado de otro modo el sentido de la libertad cartesiana, aun cuando no se ejerza más que en la negatividad, si hubiera prestado alguna atención a esa tercera parte del *Discurso* donde, en la ignorancia de toda verdad, sin ningún dominio ni posesión de la naturaleza, DESCARTES descubre esta absoluta libertad que siempre tenemos de hacer el bien, incluso cuando somos incapaces de juzgar bien. Ahora bien, ¿qué obtenemos en esta indigencia teórica, en esta desnudez? Una satisfacción tan completa, dirá, tan absoluta, como la de los sabios estoicos que no experimentaban otra mayor, rivalizando en felicidad con sus dioses¹⁴⁹. Esta satisfacción, explicará en otro lugar,

144. Cfr. *Situations I*, p. 326 (300): «Puisque l'ordre des vérités existe en dehors de moi, ce qui va me définir comme autonomie, ce n'est pas l'invention créatrice, c'est le refus».

145. *Ibid.*, pp. 327-328 (302).

146. *Ibid.*, p. 328 (302).

147. Cfr. A Elisabeth, 18 mai 1645, AG, III, 506.

148. Cfr. *Situations I*, p. 327 (301): «Seulement, cette liberté ne saurait être aucunement créatrice, puisqu'elle n'est rien».

149. Cfr. *Discours de la méthode*, AT, VI, 26.

no es sino la felicidad¹⁵⁰. Se manifestará entonces una experiencia propiamente cartesiana del infinito y de la libertad. Así como, en efecto, la «felicidad sobrenatural» consiste en gozar, más allá de esta vida, de la intimidad del ser soberano y del soberano bien que es Dios¹⁵¹, de igual modo la «felicidad natural»¹⁵² consiste en gozar, «desde esta vida»¹⁵³ del soberano bien que es nuestra generosidad¹⁵⁴, es decir, nuestra libertad¹⁵⁵.

No obstante, si la felicidad sobrenatural sólo depende de la gracia¹⁵⁶, la felicidad natural sólo depende de nosotros¹⁵⁷. Esto nos invita a comprender que, si no experimentamos la infinitud de nuestra libertad más que ejerciéndola, es preciso, sin embar-

150. Cfr. A Elisabeth, 4 août 1645 (AG, III, 588) y 18 août 1645 (AG, III, 595 et 597).

151. Cfr. *Réponses aux Secondes Objections*, AT, IX-1, 113; A Christine de Suède, 20 novembre 1647, (AG, III, 745).

152. Cfr. A Elisabeth, 4 août 1645 (AG, III, 590) y 1er septembre 1645 (AG, III, 603).

153. Cfr. A Elisabeth, 18 mai 1645 (AG, III, 566).

154. Cfr. A Christine de Suède, 20 novembre 1647 (AG, III, 746): «le Souverain Bien... d'un chacun en particulier... ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire, et au contentement qu'elle produit. Dont la raison est que je ne remarque aucun autre bien qui me semble si grand, ni qui soit entièrement au pouvoir d'un chacun... il ne reste que notre volonté dont nous puissions absolument disposer. Et je ne vois point qu'il soit possible d'en disposer mieux, que si l'on a toujours une ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses que l'on jugera être les meilleures... C'est en cela seul que consistent toutes les vertus... Ainsi j'estime que c'est en cela que consiste le Souverain Bien».

155. *Ibid.*, pp. 747-748: «c'est de ce bon usage du libre arbitre que vient le plus grand et le plus solide contentement de la vie;... je remarque qu'il n'y a rien qui puisse donner du contentement à l'âme sinon l'opinion qu'elle a de posséder quelque bien;... si elle connaissait distinctement leur juste valeur, son contentement serait toujours proportionné à la grandeur du bien dont il procéderait... Outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens,... il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder».

156. Cfr. A Elisabeth, 6 octobre 1645 (AG, III, 617).

157. Cfr. A Elisabeth, 1er septembre 1645 (AG, iii, 599): «j'ai parlé d'une béatitude qui dépend entièrement de notre libre arbitre et que tous les hommes peuvent acquérir sans aucune assistance d'ailleurs...».

go, usar de esta libertad para ejercerla. Por eso nuestra libertad sólo puede desplegarse —en la duda o en el rechazo—, por ejemplo, si antes está libremente decidida a dudar y a rehusar. En el sentido en que la voluntad es infinita de modo semejante en cada uno y, por consiguiente, nada la puede someter si ella no quiere, se puede decir muy bien, como SARTRE, que todos los hombres son igualmente libres¹⁵⁸. Pero puesto que todos los hombres no quieren igualmente la infinitud de su voluntad, todos los hombres no quieren igualmente su libertad. De ahí viene sin duda el piadoso contrasentido con el que SARTRE alaba a DESCARTES «por haber puesto las bases de la democracia»¹⁵⁹, cuando toda la antropología cartesiana está fundada sobre una distinción «entre las almas más grandes y las que son bajas y vulgares»¹⁶⁰, es decir, entre las que son naturalmente fuertes y las que son naturalmente débiles¹⁶¹. Pero para comprender, en DESCARTES, cómo algunos hombres pueden en efecto ser menos hombres que otros¹⁶² y cómo, a la inversa, algunos pueden ser más generosos que otros¹⁶³, porque son capaces de querer la infinitud de su voluntad hasta ejercerla absolutamente, habría que aceptar la idea, para SARTRE inaceptable, de una naturaleza individual constituida¹⁶⁴.

Por otra parte, si el ejercicio de nuestra libertad se experimenta en la facilidad como se experimenta la presencia misma de Dios, es únicamente en cuanto que tenemos aquí y allí la experiencia del infinito. Pero, mientras que Dios es ese ser tan positivamente infinito que crea a cada instante una infinidad de cosas con solo afirmarlas, nuestra voluntad es una carencia infinita que no puede aplicarse a una infinidad de cosas más que negándolas o rehusán-

158. Cfr. *Situations I*, p. 318 (293).

159. *Ibid.*, p. 334 (308).

160. Cfr. A Elisabeth, 18 mai 1645 (AG, III, 565-566); 21 juillet 1645 (AG, III, 585); y 6 octobre 1645 (AG, III, 619).

161. Cfr. *Les Passions de l'âme*, art. 48 et 49.

162. Cfr. *Situations I*, p. 319 (293): «Un homme ne peut être plus homme qu'un autre»; compárese con el art. 49 de *Passions*: «Il est vrai qu'il y a fort peu d'hommes si faibles et irrésolus qu'ils ne veulent rien que ce que leur passion leur dicte...». En suma: hay pocos hombres absolutamente inhumanos. Hay muy pocos, pero los hay.

163. Cfr. *Les Passions de l'âme*, art. 161.

164. *Ibid.*, art. 36 y 39.

dolas. Por eso, en DESCARTES, el hombre generoso sólo goza de la felicidad natural por el espectáculo¹⁶⁵ que se da de su propia abnegación¹⁶⁶, abrogando de alguna manera su propia finitud por el rechazo infinito que opone a la infinitud de cosas que le son negadas¹⁶⁷. Así llega a descubrir en sí mismo un imperio del re-

165. Cfr. A Elisabeth, 18 mai 1645 (AG, III, 566-567): «ressentant de la douleur en leur corps, (les grandes âmes) s'exercent à la supporter patiemment, et cette épreuve qu'elles font de leur force, leur est agréable; ainsi, voyant leurs amis en quelque grande affliction, elles compatissent à leur mal, et font tout leur possible pour les en délivrer, et ne craignent pas même de s'exposer à la mort pour ce sujet, s'il en est besoin. Mais cependant, le témoignage que leur donne leur conscience... les rend plus heureuses, que toute la tristesse que leur donne la compassion ne les afflige».

A Elisabeth, 1er septembre 1645 (AG, III, 601): «tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection». Cfr. también 6 octobre 1645 (AG, III, 613-614).

166. Es lo que hace que la muerte sea de alguna manera deseable. Cfr. A Elisabeth, 1er septembre 1645 (AG, III, 600): «même sans les enseignements de la foi, la seule philosophie naturelle fait espérer à notre âme un état plus heureux, après la mort, que celui où elle est à présent; et elle ne lui fait rien craindre de plus fâcheux que d'être attachée à un corps qui lui ôte entièrement sa liberté». Acerca de esta indiferencia respecto de la muerte, es decir, de la abrogación de nuestra finitud, cfr. también el pasaje de la carta a Elisabeth del 15 de mayo de 1645, citada más arriba.

Cfr. también A Elisabeth, 15 septembre 1645 (AG, III, 607-608): «il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier; ... en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente... On est naturellement porté à avoir (cette considération) lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut: car alors, s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts..., en suite de quoi on a des satisfactions d'esprit et des contentements, qui valent incomparablement davantage que toutes les petites joies passagères qui dépendent des sens». Cfr. también 6 octobre 1645 (AG, III, 619).

167. Cfr. A Elisabeth, 18 mai 1645 (AG, III, 565): las grandes almas «ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, et fait que les afflictions même leur servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent dès cette vie», juin 1645 (AG, III, 579); «Les grandes prospérités éblouissent et enivrent souvent de telle sorte, qu'elles possèdent plutôt ceux qui les ont, qu'elles sont possédées par eux; et bien que cela

chazo tan infinito como el universo creado por Dios. Así es como el hombre generoso llega a experimentarse como el doble de Dios, hasta el punto de que no parece ya depender de nada, ni siquiera de Dios¹⁶⁸. Puesto que él es en la negatividad lo que Dios es en la positividad, ¿no sucede, en efecto, que es la faz sombría cuya faz luminosa es Dios? Pero si la felicidad natural es este goce de descubrir la negatividad infinita como el ser mismo del *Cogito*, entonces, en lo que respecta a la libertad, ¿hubiera podido el hombre cartesiano envidiar algo del hombre sartriano?

* * *

No nos queda más que preguntarnos, para acabar, si DESCARTES habría reconocido efectivamente sólo a Dios esta libertad absoluta de determinarse sin razón y de poder concebir lo que quiere sin estar sometido a no poder querer más que lo que concibe. Ahora bien, de nuevo aquí vamos a ver que SARTRE habría podido encontrar en los textos cartesianos más canónicos las señales más ciertas de una libertad semejante en el hombre.

Tomemos sólo como ejemplo la moral provisional. La segunda regla reprueba la inconstancia de los espíritus débiles cuya voluntad está tan completamente determinada por el entendimiento que no cesa de cambiar, al igual que las razones mismas que la solici-

n'arrive pas aux esprits de la trempe du vôtre, elles leur fournissent toujours moins d'occasions de s'exercer que ne font les adversités».

A Elisabeth, 1er septembre 1645 (AG, III, 600-601): «Pour les autres indispositions, qui... altèrent seulement les humeurs, et font qu'on se trouve extraordinairement enclin à la tristesse, à la colère, ou à quelque autre passion, elles donnent sans doute de la peine, mais elles peuvent être surmontées, et même donnent matière à l'âme d'une satisfaction d'autant plus grande, qu'elles ont été plus difficiles à vaincre. Et je crois aussi le semblable de tous les empêchements de dehors... les adversités de la fortune et aussi de ses grandes prospérités, lesquelles ordinairement empêchent plus qu'on ne puisse jouer le rôle de philosophe que ne font ses disgrâces».

168. Cfr. A Christine de Suède, 20 novembre 1647 (AG, III, 747-748): «outre que le libre arbitre... nous rend en quelque façon pareils à Dieu, et semble nous exempter de lui être sujets...».

tan. Lo mismo que el viajero perdido en el bosque, es preciso que nuestra voluntad se determine como lo hace la de Dios: por sí misma, sin razón, sin luz, con toda indiferencia, absolutamente. Ahora bien, prescribe DESCARTES, después de habernos determinado así, debemos considerar «las opiniones más dudosas» como «si hubieran sido muy seguras», y las más arriesgadas como si fueran «muy verdaderas y muy ciertas»¹⁶⁹. Así se certifica, en DESCARTES, la independencia absoluta de la voluntad con respecto al entendimiento.

Que pueda no desear más que lo que consiento en desear, no pensar más que lo que quiero pensar, no querer más que lo que quiero querer, es lo que muestra la tercera regla todavía con mayor radicalidad. Podría todo lo que quisiera, señala ahí DESCARTES, desde el momento en que no quisiera más que lo que pudiera. Resumida así, la argumentación puede parecer recia. Sin embargo, supone la prodigiosa libertad de una voluntad absolutamente libre de todos los constreñimientos del entendimiento. En efecto, explica DESCARTES, cómo nuestra voluntad no se (inclina) naturalmente a desear más que las cosas que nuestro entendimiento le representa de algún modo como posibles»¹⁷⁰, nuestra voluntad sólo podrá cambiar nuestros deseos si puede cambiar las representaciones de nuestro entendimiento. ¿Cómo no concebiríamos como posible que la hija del rey de Bohemia fuese honrada en Praga, en vez de desterrada a Holanda, que nosotros gozáramos de buena salud, en vez de estar enfermos, o libres, en vez de estar en prisión? Ahora bien, dice DESCARTES, no depende más que de nuestra voluntad el concebir como absolutamente imposible lo que nuestro entendimiento nos representa, sin embargo, como posible. Puesto que no quiero más que lo que quiero querer, no pienso más que lo que quiero pensar. Así es, pues, esta libre disposición de nuestras voluntades tan absolutas que, si SARTRE hubiera estado más atento, no hubiera tenido necesidad de tanta perspicacia para encontrar en Dios lo que DESCARTES «ese hombre independiente y orgulloso»¹⁷¹, había tan claramente descrito en el hombre.

169. Cfr. *Discours de la méthode*, 3^e partie, AT, VI, 24-25.

170. *Ibid.*, AT, VI, 25-26.

171. Cfr. *Situations I*, p. 329 (302).

SARTRE Y LA LIBERTAD CARTESIANA

Sigue siendo verdad que esa misma indiferencia que en Dios es la señal de su perfección, en nosotros es la señal de nuestra imperfección. Pues una cosa es ser indiferente a la Verdad y al Bien porque no hay todavía Verdad ni Bien, y otra cosa ser indiferentes a una y otro porque aún no se les conoce. Por eso la indiferencia y la libertad pueden muy bien ser semejantes en el hombre y en Dios, pero no son unívocas¹⁷².



172. Cfr. *Réponses aux Sixièmes Objections*, § 6, AT, IX-1, 232-234.