

LA IMPOSIBLE LIBERTAD DEL SER

(A PROPÓSITO DE UNA LECTURA
SARTREANA DE DESCARTES)

Álvaro Zamora

I. TRAS LA PUERTA CERRADA

LS ASIGNARON UN SALÓN
n camas, sin espejos ni
entanas. Un aposento del
infierno, donde Garcin,
estelle e Inés deben
lojarse para siempre.

Allí es imposible
transformar el carácter y
hacer planes a futuro.
Parafraseando una
conocida fórmula filosófica,
podría decirse que los
recién llegados son *esencias
sin existencia*, como la
estatuilla de bronce que
algún demonio dejó sobre
la chimenea de su
hospedaje maldito.

Garcin es cobarde,
Estelle infanticida e Inés
lesbiana. No pueden dejar
de serlo. Han perdido la
libertad. Nadie los recuerda
como quisieran ser
recordados. Tampoco
pueden engañarse entre
ellos mismos. Esenciales y
antagónicos, condenados a
permanecer juntos, los tres
personajes de A puerta

cerrada -la pieza teatral de
Sartre- se castigarán entre sí,
por ser lo que son, durante la
eternidad toda. Por eso Garcin
dice, en el último acto, que el
"infierno son los Demás" 2.
Pero lo que interesa aquí es la
idea de que el ser no es libre,
sino absolutamente
determinado y que la libertad
está del lado del no-ser.

Esa idea sartreana tiene
raíces en la tradición
inaugurada por Descartes. En
un artículo de Situaciones 3,
Sartre analiza sintéticamente
la noción de libertad en la
concepción cartesiana y
muestra los vínculos,
diferencias y semejanzas con el
suyo. Una lectura de ese texto
ha motivado este trabajo, pues
allí también se hallan
parámetros para esclarecer la
afirmación de que el ser no es
libre.

II . PREJUICIO METAFÍSICO

En su esfuerzo por con-
ciliar la metafísica con la
teología, Descartes encadenó la
libertad humana a la gracia
divina, equiparándola con la

noción de libre arbitrio. Y, dado que "el entendimiento no puede ser la razón suficiente del acto de fe, la voluntad es completamente traspasada e iluminada por una luz interior y sobrenatural a la que se llama gracia"⁴.

En la Cuarta Meditación afirma que "tanta voluntad, o libertad de arbitrio, existe en mí, que no puedo aprehender la idea de ninguna mayor; de modo que es ella la principal razón por la que creo ser en cierto modo la imagen y la semejanza de Dios"⁵. Esa noción de libre arbitrio funciona como una suerte de prevaricato metafísico, pues la voluntad humana está sujeta a la determinación divina.

No obstante, tal encadenamiento implica un compromiso, una elección frente a lo que es. Prueba de ello es que la duda es posible y, como dice Fraile, ella puede parecer "voluntaria y ficticia en su intención"⁶, pero "es real en sus efectos"⁷. Algún teólogo de la época debe haber pensado, incluso, que en ella radicaba el pecado humano fundamental.

Aunque en el cartesianismo la voluntad humana debe adherirse a la verdad de Dios -ser único y extraño, cuya conciencia es a la vez constitutiva y contemplativa-, dicho deber podría contrariarse y hasta

contradecirse. De hecho, la duda y el método son proyectos, en los que la libertad se evidencia a través de la negación. Y, a pesar del interés de Descartes (como luego el de Spinoza y de Leibniz) en referir ese carácter negativo de la libertad sólo en el sentido de "decir no al no-ser"⁸, la negatividad a la que abre puertas reclama, con exigencia ontológica, su autonomía absoluta. Por eso a veces Descartes se vio obligado a identificar la libertad con la negación de ser⁹. Y, pese a que procura reservar el carácter productivo de la misma a Dios, parece darse cuenta de que ha topado con la evidencia indeleble de su propia autonomía.

Tiene razón Sartre, cuando afirma que el padre de la filosofía moderna experimentó a "cada instante la libertad de su pensamiento frente al encadenamiento de las esencias"¹⁰ y que el hombre cartesiano es aquel por quien "la verdad aparece en el mundo: su tarea consiste en comprometerse totalmente para que el orden natural (...) se convierta en un orden de las verdades. Debe pensar el mundo y querer su pensamiento y transformar el orden del ser en sistema de ideas"¹¹.

III. LA LIBERTAD ES UNA

La libertad cartesiana es extraña: el sistema la necesita como autonomía, pero luego la define como adhesión, positiva y necesaria, a las verdades preestablecidas por Dios. Frente a esa dualidad, Sartre afirma que la "libertad es una" 12. Lo que sucede es que "se manifiesta de diversas maneras según las circunstancias" 13

¿Puede suscribirse afirmación tan radical? ¿Acaso coincide la libertad del cobarde con la de la infanticida, o la del oprimido con la de quienes integran la directiva de una empresa transnacional?

No parece que Sartre fuera refractario a dificultades como las que subyacen en tales preguntas. Por el contrario, gran parte de su obra pareciera acuñada para responder a ellas, mostrando que toda acción humana es producto de la libertad. Ella es concebible sólo en situación, es decir, en la experiencia o, para usar su lenguaje de *El ser y la nada*: en la acción. Eso debería valer también para el racionalismo.

Dado que esa libertad se advierte "a través del acto que ella organiza con los motivos, móviles y fines

que el acto implica" 14, se tiende a confundirla con las condiciones -materiales, orgánicas, ideológicas- en las que el sujeto actúa. Pero ella no debe ser confundida con situación, que no depende, en general, de la voluntad del sujeto.

Sartre muestra cómo, en la vida de Richelieu o de Goethe la libertad se evidencia a través de la creación 15. En Descartes, contrariamente, la "experiencia principal no es la de la libertad *ex nihilo*, sino ante todo el pensamiento autónomo que descubre por sus propias fuerzas relaciones inteligibles entre esencias ya existentes" 16. Realizaciones diferentes, sin duda, pero la libertad revelada a través de ellas es, ontológicamente hablando, la misma. Se trata de esa autonomía absoluta con la que Descartes ya había topado en sus *Meditaciones Metafísicas*. No se trata de una cosa o propiedad del ser, pues ella "no tiene esencia. No está sometida a ninguna necesidad lógica; de ella debería decirse lo que dice Heidegger del *Dasein* en general: En ella la existencia precede y determina a la esencia" 17. Es decir, ella se revela por una negación dialéctica, por la *nadificación*, o, si se prefiere, por el hecho de que la realidad humana se da su ser conforme existe.

En esa perspectiva, la libertad del opresor y de su víctima no consiste en una

especie de facultad para obtener los fines elegidos - como piensan algunos ideólogos y políticos- sino, más fundamental y específicamente, en la inesencial "autonomía de la elección" 18.

Descartes debe haber identificado esa dimensión de la libertad, "al darse cuenta que la menor actividad del pensamiento compromete a todo el pensamiento, un pensamiento autónomo que se funda, en cada uno de sus actos, en su independencia plena y absoluta" 19. Pero prefirió evitar las implicaciones de tal descubrimiento. Fue más fácil para él reducirla a una de sus dimensiones, equiparándola con el juicio. Así es el libre albedrío de la filosofía moderna y contemporánea, que se da voluntariamente los motivos, móviles y fines para actuar 20.

De esa forma la libertad cartesiana ha quedado recluida en las fronteras del acto reflexivo y voluntario 21. Pero, si se es consecuente, debe aceptarse, con Sartre, que su ámbito es más vasto y que a él puede accederse mediante un replanteamiento del cogito.

IV. EL COGITO CARTESIANO

Descartes cuenta, en el Discurso del Método, lo

siguiente: "Mientras yo quería pensar (...) que todo era falso era preciso necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y notando que esta verdad: pienso, luego soy, era tan firme y segura que no eran capaces de conmovérsela las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgue que podía aceptarla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que buscaba 22".

La importancia de esas ideas ha sido destacada por Husserl con las siguientes palabras: "la absoluta autocerteza del ego, junto con los principios axiomáticos innatos de ese ego, tiene (...) un papel análogo al que en la geometría tienen los axiomas geométricos" 23.

Ya en las Reglas para la dirección del espíritu, Descartes afirmó que "no podemos hacer nada más útil que investigar en qué consiste el conocimiento humano y hasta donde se extiende" 24. El propósito era proponer, frente a la tradición escolástica (contra *Magister Dixi*) "una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad y, en última instancia, una ciencia universal 25".

Esa idea tiene raíces en el pensamiento anterior (Ockham, San Agustín), pero se hace consciente de sí misma, propiamente, a partir

de Descartes. Se trata del descubrimiento de la subjetividad: el *cogito* es real (nivel ontológico) y su realidad es fundamento y posibilidad del conocer. Lo que hace Descartes es inaugurar la epistemología del ego, al percatarse que el yo es el centro de los actos que revelan el mundo.

El aspecto positivo de este tema cartesiano es la posibilidad de dar fundamento a la realidad y entenderla.

El *cogito* es el motor del método y se expresa en términos de la duda metódica, mediante la que se llega a la certeza, después de vencer críticamente el engaño de los sentidos, del Genio Maligno y de la imaginación. Con ello articula metafísicamente tres niveles de realidad, a saber: el *entendimiento*, que es el nivel a-priori (revelado en la intuición fundamental *cogito ergo sum*), la *sensibilidad*, correspondiente a lo empírico y que, desde su perspectiva ontológica, debe carecer de realidad, a la manera de la *doxa* griega (aunque, contradictoriamente, tiene efectos en el pensar) y el *sentido común*, correspondiente al nivel existencial (donde se da la moral provisional, que carece de carácter

científico, es decir, que no puede fundamentarse en la certeza del *cogito*).

Pero Descartes ha creído que el yo está en el mismo plano ontológico que el pienso dirigido a ese yo; como si el acto de pensar encontrara al *pensamiento*, lo coagulara y convirtiera en cosa. Sin embargo ese yo que se da en el *cogito* es, en realidad, un objeto trascendente del acto reflexivo 26. Como bien ha dicho Husserl, transformando el *pensamiento* (yo pienso) en *res cogitans*, Descartes enuncia una versión nueva de la idea escolástica de *mens sive animus* 27.

V. TAMIZ FENOMENOLÓGICO

Sartre retoma el *cogito* en la perspectiva fenomenológica. Siguiendo a Husserl, considera la subjetividad sólo "en relación con correlatos intencionales". A diferencia del racionalismo, no la concibe como substancia (*res cogitans*) o, en su lenguaje hegeliano de *El ser y la nada*, como *ser-en-sí*.

Ya Husserl reprochaba a Descartes 28 el no haber captado que el *cogito*, lejos de ser substancia, es una fórmula intencional, pues toda *cogitatio* implica un *cogitatum*. Con otras palabras: la constatación cartesiana yo

soy, implica la tesis existencial: el mundo es, porque ese mundo se da simultáneamente (plano ontológico) como el horizonte subjetivo donde aparecen las cosas. Sartre lo explica de la siguiente forma: "Toda conciencia es posicional en cuanto se trasciende para alcanzar su objeto y se agota en esa posición misma: todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia la mesa; todas mis actividades judicativas o prácticas, toda mi afectividad del momento, se trascienden, apuntan a la mesa y en ella se absorben. No toda conciencia es conocimiento (hay conciencias afectivas, por ejemplo); pero toda conciencia cognoscente no puede ser conocimiento sino de su objeto 29". Según esto, el *noema* del *cogito* cartesiano no es el mundo, ni siquiera el yo, sino el acto de reflexión. Lo que no ha visto Descartes es que la conciencia no reflexiva hace posible la reflexión: hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano. Se trata de algo análogo a la conciencia no-tética de contar, que aparece como condición misma de mi

actividad aditiva. A ese *cogito* prerreflexivo Sartre también lo llama conciencia no posicional de sí 30.

VI. PENSAR LA VERDAD ES SER LIBRE

El *cogito* cartesiano parece un esfuerzo narcisista de Dios, pues se presenta como una autoafirmación suya. En efecto, el sujeto que se hace consciente de sí mismo en el acto de pensar (*cogito* entendido como acción) ha sido congelado en el orden de las esencias, al descubrirse, en Dios, como *res cogitans*. Además, en él todo está preestablecido: Dios ha impuesto y "fijado todas las relaciones que las esencias mantienen entre ellas" 31. Por eso Descartes supone que lo verdadero es la totalidad del sistema del pensar (el *cogito*-Dios), que la libertad humana no es creadora (no puede producir ideas, sino sólo contemplarlas o, en el mejor de los casos combinarlas) y que su única dimensión negativa consiste en rechazar lo que no es verdadero.

Así, la subjetividad no puede ser otra cosa que "la simple libertad de adherirse a lo verdadero" 32. La distinción que, al igual que los estoicos, ha establecido entre la libertad y el poder, está matizada por ese

prejuicio metafísico. Cuando advierte que ser libre no consiste en hacer lo que se quiere, sino lo que se puede, lo que pretende decir es que la libertad consiste en hacer lo que Dios ha decidido.

Pero, pese las exigencias teológicas, Descartes ha debido intuir la autonomía del sujeto, quizá incluso esa soledad fundamental de la que hablan los existencialistas y que, parafraseando a Heidegger, puede expresarse así: nadie puede entender por mí. Si hay algo familiar entre la libertad concebida por Sartre y la que se desprende de la obra cartesiana, es precisamente eso.

Ese aspecto negativo de la libertad cartesiana se hace evidente en la elección del método y en la duda metódica. Dudar es establecer la ruptura con el ser; "mediante ella el hombre tiene la posibilidad permanente de desprenderse del universo existente y contemplarlo de pronto desde lo alto como una pura sucesión de fantasmas"³³. En este sentido es una magnífica afirmación del reino humano frente a la determinación divina.

La hipótesis del Mal Genio muestra claramente que el hombre puede eludir todos los engaños, todas las emboscadas. Si hay ciencia, no es porque Dios la necesita,

sino porque el hombre es libre. Y, si un infierno cartesiano fuera posible, sería un aposento donde nadie podría elegir un método para adherirse a la verdad. Como en A puerta cerrada, los condenados ya no serían libertad, sino seres totalmente determinados por el pasado, esto es, por lo vivido.

VII. TAMBIÉN SOMOS CUERPO

Descartes creía que la substancia pensante está ligada a un cuerpo. En su Tratado de las pasiones, trató de explicar esa relación, afirmando que "hay en el cerebro una pequeña glándula en la que ejerce el alma sus funciones"³⁴ y que ella está "suspendida de tal manera encima del conducto por el que tienen comunicación los espíritus de las cavidades anteriores con las de las posteriores, que sus menores movimientos tienen gran poder para cambiar el cuerpo de estos espíritus, y, recíprocamente, los menores cambios que le acaecen al curso de los espíritus tienen gran poder para cambiar los movimientos de esa glándula"³⁵. Hermosa muestra de ingenio, pero la explicación es, obviamente, inconsistente.

Los fenomenólogos -Sartre incluido- han evitado ese problema, negándose a entender la conciencia como substancia y concentrándose en describir la intencionalidad. Eso no implica negar el cuerpo. No hay problema

en aceptar que la intencionalidad sería imposible sin la evolución o la genética. La fenomenología parece compatible con los enfoques psicobiológicos contemporáneos 36, pero eso es tema para otro trabajo. Aquí lo que interesa es constatar que la autonomía de la libertad cartesiana es incompatible con el substancialismo. La libertad no es del cuerpo ni de esa otra cosa que los teólogos llaman alma.

La *res cogitans* refracta la noción de libertad. Por eso el cartesianismo se ve obligado a concebirla como *desideratum* de la voluntad divina. Pero, como se ha observado, la autonomía del hombre circula en el sistema cartesiano. Aquí y allá esa autonomía o libertad de indiferencia se presenta como negación de ser. He ahí otra forma de decir, que la libertad no proviene de la substancia. El ser carece de libertad.

VIII. LA LIBERTAD ES HUMANA

En El existencialismo es un humanismo, Sartre dice que "el hombre es libertad"³⁷ y también afirma que "el hombre está condenado a ser libre"³⁸. Con ello enfatiza el aspecto negativo de la libertad, así como el carácter creativo de esa negatividad (frente al *en-si*), reservado en Descartes a la

voluntad de Dios.

Esa concepción remite a la estructura intencional de la conciencia y es anterior, como el cogito prerreflexivo, a cualquier tesis sobre la realidad. El humano fluye hacia el ser, como el río de Heráclito. Hay una idea análoga en Descartes, como ya se ha indicado. No es extraño, pues, que la actitud de ambos autores respecto a la ética también sea semejante: ninguno ha podido construir una moral predicativa de pretensiones apodícticas.

Descartes escribió muy poco sobre moral y decidió comportarse como creyente y buen ciudadano. Alguna vez escribió a la princesa Elizabeth que debía tenerse "una resolución firme y constante de seguir todo lo que nos aconseja la razón, sin dejarnos desviar por las pasiones o los apetitos"³⁹. Esa fue su manera de asumir la teoría del libre arbitrio.

Sartre sí enfrentó asuntos sociales, teóricos y políticos con mucha pasión. Solía ligarse a causas concretas, repartía panfletos y periódicos en las calles, escribía en contra de la injusticia. Jeanson ha llegado a sostener que "el pensamiento de Sartre es un pensamiento moral"⁴⁰ y que todas sus virtudes surgen de tal fuente. Pero, al igual que Descartes, no llegó a escribir una ética positiva. Más aun: eludió tal obra. Es que si la realidad

humana es *pro-yecto*, resulta imposible construir una moral definitiva. Una ética terminada sólo daría cuenta de un ser sin libertad ni futuro, como los personajes de A puerta cerrada. Pero entonces las preocupaciones morales carecerían de importancia.

1 "...la existencia precede a la esencia" dice Sartre en El existencialismo es un humanismo (trd. V. Prati, Buenos Aires: Editorial Sur, 1977, pág. 17), para referirse a "un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana" (Ibidem).

2 Sartre, Jean-Paul, Obras (teatro y estudios literarios), 2 tomos, Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1972, Tomo II, pág. 107.

3 Sartre, J-P. "La libertad cartesiana", en: El hombre y las cosas (Situations I), trd. L. Echávarri, 3ª ed., Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 1968, pp. 232-247.

4 "La libertad cartesiana", Op.cit., pág. 239.

5 Descartes, R. Meditaciones Metafísicas 2ª ed. Buenos Aires: Biblioteca de Iniciación Filosófica, 1961, pág. 83.

6 Fraile, G. Historia de la Filosofía (T. III) Madrid: Biblioteca de Autores

Cristianos, 1996, pág. 505

7 Ibidem.

8 Ibid. pág. 242.

9 Es lo que hace al proponer y ejercer la duda metódica.

10 Sartre, J-P. Ibid., pág. 234.

11 Ibidem.

12 Ibid., pág. 232.

13 Ibidem.

14 Sartre, J-P- El ser y la nada, trd. J. Valmar, 4ª ed., Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1966, pág. 543.

15 Instituciones, en el caso de Richelieu, arte, en el caso de Goethe.

16 Ibidem.

17 Ibidem.

18 Sartre, J-P. El ser y la nada, Op. cit., pág. 95. Esa idea es uno de los ejes de articulación de la obra sartreana. De hecho, la adhesión de Sartre al marxismo es incomprensible sin ella.

19 Sartre, J.P. "La libertad cartesiana", Op.cit., pág. 233.

20 La intención primaria, lo no tético, lo irracional, quedan fuera del ámbito de tal noción de libertad.

21 Lo mismo han hecho muchas escuelas de pensamiento, que tienden a confundir la libertad con las condiciones reales en que se ejerce. Sartre vacunó su concepción contra tal prejuicio desde obras

previas a El ser y la nada.

22 Descartes, R. Obras escogidas, trd. E. De Olaso y T. Zwanck, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1977, § 32, pág. 160.

23 Husserl, E. Meditaciones cartesianas, trd. M. Presas, Madrid: Ed. Tecnos S.A., 1986, pág. 11.

24 Descartes, R. Obras escogidas, Op. cit. § 398, pág. 68.

25 Ibid. pág. 12.

26 Sobre este tema confróntese el análisis de Sartre en La trascendencia del ego, trd. Op.cit.

27 En efecto, convertir el pensamiento en res cogitans es convertirlo en algo trascendente, como el alma cristiana, encerrada en un cuerpo que la corrompe y del cual habrá de liberarla la muerte.

28 Cfr. Husserl, E. Meditaciones cartesianas, Op. cit.

29 Sartre, J-P, El ser y la nada, Op. cit., pág. 19.

30 Sartre desarrolla ejemplo interesantes de dicha noción, al considerar el dolor, la corporalidad y lo imaginario.

31 "La libertad cartesiana", Op.cit., pág. 237.

32 Ibid., pág. 234.

33 Ibid., pág. 24.

34 Descartes, R. Discurso del Método /Tratado de las pasiones, trd. E. Frutos, 2ª ed., Barcelona: Editorial Planeta S. A., 1989, pág. 101.

35 Ibídem.

36 Hay buenos ejemplos entre los representantes de la antropología médica (D. Wyss, Csef y otros).

37 Sartre, J-P. El existencialismo es un humanismo, Op. cit., pág. 17.

38 Ibídem.

39 Tomado de: Fraile, G. Op.cit., pág. 542.

40 Jeanson, F. El problema moral y el pensamiento de Sartre, trd. A. Llanos, Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1968, pág. 343.