

*El concepto de la libertad en Sartre
desde una perspectiva wittgensteiniana*

Kurt Wischin
Ética contemporánea
Mtro. José Salvador Arellano
Licenciatura en Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad Autónoma de Querétaro

Preámbulo

Quizás el concepto más fundamental para las ideas existencialistas –en la versión sartreana– acerca de la ética es el concepto de la libertad. Pienso que el concepto de Sartre es una idea metafísica-esencialista y no creo que sea posible sostenerla en esta forma coherentemente en la discusión filosófica contemporánea. Pero confieso que veo con mucha simpatía el intento heroico de Sartre de mantener en alto la libertad del hombre-individuo frente a la idea universal del hombre como penúltimo¹ reducto de la ilustración. Creo que en las raíces cartesianas de la idea de libertad que alimenta también a Sartre podemos encontrar una manera anti-esencialista, anti-metafísica para defender la libertad del hombre particular. Es apenas el esbozo de una idea y para nada tengo claro si da para más.

Las raíces cartesianas de la libertad en Sartre

La idea de que la libertad precede a la necesidad, fue introducida en el pensamiento moderno, al igual que muchas otras, por Descartes, para ser refutada de inmediato “como absurda” tanto por Spinoza como por Leibniz y pasada por alto por las grandes corrientes filosóficas. Es Sartre, quien la rescata para edificar su propuesta filosófica en ella, inclusive cuando acepta en su filosofía madura el concepto de la historicidad de la conciencia siguiendo en esto a Hegel y Marx; es a Descartes a quien recurre, y no a Kant, para quien el libre albedrío es el fundamento de la moral.

Descartes postula un Dios trascendente, personal e ilimitado; suponer que estuviera limitado *a priori* por proposiciones simples como “ $2 + 3 = 5$ ” sería limitar la voluntad divina. Por esto, Descartes concede sin titubeo que Dios hubiera podido crear “verdades eternas” diferentes, como consta de su correspondencia con Mersenne.

El racionalismo, si bien Descartes es –desde luego– su héroe en términos

¹ Este “penúltimo” es cortesía cantinera.

generales, considera el concepto de Dios cartesiano una traición de sus principio y sigue mejor a Spinoza; éste considerará justamente la idea del libre arbitrio divino respecto a los principio de la razón como blasfema; Dios no puede ser trascendente, pues sería un Dios limitado por su propia creación; pero Dios *es* ilimitado, sólo puede haber una sustancia - ilimitada. Su naturaleza es, pues ilimitada, y decir, por lo tanto, que Dios es limitado *por* su naturaleza (es decir, por “las verdades eternas” que según Descartes pudieran haber sido creadas diferentes), es un sinsentido. Este conflicto, simplemente, no existe. La necesidad que emana de la naturaleza de Dios es exactamente la libertad absoluta de Dios.

El Dios cartesiano es, como hemos observado, en su esencia libertad creadora; la autonomía absoluta de Dios se muestra en el acto libre de la creación ex nihilo, sin antecedente alguno, como subrayará Sartre. Y si el hombre es imagen de Dios, lo es en cuanto a lo infinito de su voluntad, que Sartre leerá como una verdad de esencia (y no un hecho contingente), que es descubierta a partir del *cogito* (del cuál, ciertamente, Sartre afirmará que no es posible concluir a una *cosa que piensa*, como lo haría el propio Descartes, atrapado en su lenguaje *esencialista*). “La libertad no es entonces una dimensión accesoria del hombre: ella constituye su propia esencia... es ella la que me permite descubrir las reglas del método.”². Pero la libertad humana en Descartes, a diferencia de la de Dios, “no puede ser creadora: el hombre no puede *constituir* el orden de lo verdadero, sino solamente *descubrirlo*...”. La libertad según Descartes, observa Sartre, consiste en su capacidad de un pensamiento independiente; pero la independencia existe sólo mientras no hayamos encontrado la verdad, a la que sólo podemos adherirnos, ante lo cual nuestra voluntad se esfuma. Es este hecho el que da oportunidad a Spinoza de afirmar que el libre albedrío no es más que ignorancia de la verdad. La libertad cartesiana es doble, dice Sartre: podemos negar nuestro asentimiento a los pensamientos que no sean claros y distintos; por otro lado podemos aceptar la realidad a partir de las ideas claras y distintas, abandonando nuestra autonomía. Por esto, Sartre dirá que la libertad cartesiana es una libertad cristiana y falsa como ésta: “el hombre cartesiano y el hombre cristiano son libres para el Mal, no para el Bien; para el Error, no para la Verdad”.³ Descartes debiera haber comprendido, opina Sartre, la negatividad,

² La crítica que Sartre hace a Descartes en este sentido aparece en J.-P. Sartre, *Situations I*, publicado en 1945 en la revista *Labyrinthe*. No tengo acceso directo a esta fuente; cito de un borrador de Tomès, Arnauld, “Sartre: un cartesiano contra Descartes”, no publicado en este momento; cita según Gallimard, *Idées*, 1975, p. 390-391

³ Idem., p. 9, citando J.-P. Sartre, *Situations, I* (Gallimard, *Idées*, 1975), p.402.

la libertad del rechazo, como acto creador, y reducir la libertad al rechazo del error y de lo dudoso, dejando que Dios legisle a lo demás, es –según esto- el defecto fundamental de Descartes, que debemos identificar como tal para comprender la libertad como el ser mismo del hombre.

Lo que separa Sartre fundamentalmente de Descartes, como se ha insinuado en el párrafo precedente, es su antidualismo: Descartes no tenía derecho de concluir del *cogito* a una *res cogitans*, decía Sartre. Todo lo que hay, piensa Sartre, es el mundo que percibimos y del cual formamos parte; no hay, pues, trasmundos, ni dioses que lo crean y legislan en él.

Pero, según la ciencia moderna que puede trazar su raíces también a Descartes y los científicos de su época, el mundo es o bien determinado por las leyes de la física, o –donde no- por el azar ciego. El hombre en un mundo entendido según un concepto monista como el de Sartre es parte de este universo determinista-azaroso. ¿De donde sacaremos en un mundo así un resquicio para la libertad del hombre, es decir, su capacidad de ser *causa* indeterminada?

Nuestro punto de partida, en efecto, es la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas. [...] En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego soy*; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad, pues, fuera de este *cogito* cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de la probabilidad que está suspendida de una verdad se hunde en la nada; para definir lo probable hay que poseer lo verdadero. Luego, para que haya una verdad cualquiera se necesita una verdad absoluta: y ésta es simple, fácil de alcanzar, está a la mano de todo el mundo; consiste en captarse sin intermediario.

En segundo lugar, esta teoría [existencialista] es la única que da una dignidad al hombre, la única que no lo convierte en un objeto. [...] Nosotros [los existencialistas] queremos constituir precisamente el reino humano como un conjunto de valores distintos al reino material.⁴

Las leyes de la física son, pues, más inciertas que mi conciencia inmediata, y esta conciencia inmediata me dice que soy libre. Además, dice Sartre, el *cogito* no solo descubre al sujeto individual como pensarían los filósofos de Descartes a Kant, sino “captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos.”⁵ ¿Por qué es eso así? Porque descubro los otros como condición de mi propia existencia, dice Sartre. “En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo

⁴ Sartre, J.P.; *El existencialismo es un humanismo*; Manuel Lamana, traductor; Losada; Buenos Aires 1998, p. 31s.

⁵ Idem, p. 32s.

el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere sino por o contra mí. Así descubrimos en seguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad, y en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros.”⁶

En realidad, no tengo idea cómo Sartre quiere escapar aquí de la amenaza de socavar su argumento de la certeza inmediata y simple de la conciencia: si la certeza se funde en la inmediatez simple del *cogito* que al mismo tiempo convierte a todo lo demás en sólo probable, el mundo de la intersubjetividad no puede ser menos incierto que el resto del mundo material; la respuesta ha de buscarse, supongo, en las raíces fenomenológicas del existencialismo y la filosofía del *Dasein* de Heidegger. Pero estas rechazan el *cogito* como incoherente. Afortunadamente, no hay necesidad aquí de seguir esta pista.

¿Una solución wittgensteiniana?

Hay una duda anterior que se encuentra en el foco de la crítica wittgensteiniana. ¿Es cierto, que tenemos certeza del contenido de nuestra conciencia? ¿De verdad tenemos acceso inmediato a ella?

Wittgenstein, en su obra madura, se ocupa a desarmar esta certeza, haciéndonos ver que la misma noción de conciencia encierra una ficción. El problema no es que el *cogito* sea falso; el problema es, que es una tautología, la expresión de una regla gramatical, y no permite conclusión alguna. Wittgenstein no presenta un argumento en forma de premisas y conclusión, sino intenta persuadirnos, a través de cientos de ejemplos de cómo usamos de verdad el lenguaje, de que las supuestas certezas que los filósofos desde Descartes han intentado construir sobre las verdades absolutas de la subjetividad fundamentada en el *cogito* son, en una parte considerable, tan sólo castillos de naipes.

No creo poder convencer si intento resumir en forma de argumento lo que Wittgenstein creó necesario *mostrar* con ejemplos de juegos de lenguaje; doy en lugar de ello por asentado que una parte importante de los filósofos contemporáneos ha asumido el estado actual del *giro lingüístico* como fondo tácito de su filosofar, y simplemente continuo el presente relato desde allí.

Si no podemos partir de la certeza inmediata de la *subjetividad*, como quiere Sartre, ¿cómo defenderemos la noción de la libertad humana frente a la amenaza determinista/azarosa de la física y las demás ciencias que afirman construir el conocimiento humano con fundamento en ella?

⁶ Idem, p. 33

Wittgenstein no da una respuesta directa a este problema, pues supongo que no lo podría hacer sin caer en un error del que acusa la mayoría de los otros filósofos: construir una hipótesis filosófica – es decir, una hipótesis metafísica. Creo que estaría en este sentido de acuerdo con Nietzsche, quien dice: “Lo que puede ser pensado tiene que ser con seguridad una ficción”⁷ – pensamiento del cuál Nietzsche, sin embargo, no supo cómo sacar las consecuencias. El arremeter contra los límites del lenguaje sólo le produjo chipotes.

Pero los ejemplos que Wittgenstein presenta, nos permiten también disolver este enigma, pienso; el tema lo trata de manera más directa en una serie de lecciones que se publicaron como notas de Yorick Smythies bajo el título “Lecciones sobre el libre albedrío”⁸. Hay un pasaje que recuerda a Schopenhauer:

A veces observas como el viento hace volar un pedazo de papel de manera irregular. Supón el pedazo de papel podría hacer decisiones: ‘Ahora yo deseo ir en esta dirección’. Yo digo: ‘Qué raro que el papel decide siempre a donde va, y todo el tiempo es el viento que lo hace volar. Yo sé que es el viento que lo mueve.’

Esta misma fuerza que lo mueve, mueve también, de manera diferente, sus decisiones.⁹

Esta manera de ver las cosas, continúa diciendo Wittgenstein, parece indicar que todo el tiempo estamos siendo determinados, y nuestra idea, de que estamos decidiendo libremente, no es más que una ficción – de hecho el punto de vista de Schopenhauer, según me parece.

Wittgenstein a continuación describe una serie de situaciones para retar a sus estudiantes a observar en cuales de ellos normalmente –es decir, sin filosofar– diríamos que las personas, que figuran en estas descripciones, actúan libremente y en cuáles no. Poco a poco la relación entre voluntad y actuar, que parece tan sólida, se empieza a aflojar y conforme avanzamos en la lectura de los ejemplos empezamos a notar que, en realidad, es una relación contingente que no sirve para explicar nada.

Lo que vemos al final de esta serie de ejemplos, pienso, es que la noción de voluntad, que alimenta la idea de libre albedrío, es una ficción filosófica; pero también lo es la noción de que las leyes de la naturaleza nos determinan. No son ficciones, desde luego, las nociones de voluntad, libre albedrío, leyes físicas

⁷ Nietzsche, F.; *Der Wille zur Macht*, Voltmedia, Paderborn, ISBN 3-938478-70-5 (sin año de publicación), fragmento 539.

⁸ Wittgenstein, L.; “Lectures on the Freedom of the Will”, Notes by Yorick Smythies, en *Philosophical Occasions 1912-1951*; editado por James Klagge, Alfred Nordmann; Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993.

⁹ Idem, p. 434, mi traducción.

y determinación en sí. En sí, estos términos no significan nada. En el lenguaje “común”, es decir, cuando usamos los términos en nuestros juegos de lenguaje que tienen algún efecto en nuestra vida práctica, estos términos tienen el sentido que les confiere esta situación compleja que Wittgenstein denomina juego de lenguaje. El error entra cuando pensamos que podemos extraer estos términos de su ambiente normal, donde tienen una función, y construir con “lenguaje de fiesta” una teoría general sobre cómo es la realidad.

Pero ¿cuál es entonces la relación entre el lenguaje que describe el mundo en términos de leyes naturales y el lenguaje que describe el mundo subjetivo de la voluntad? ¿Vivimos en mundos paralelos? ¿Son totalmente inconmensurable e intraducibles el uno al otro?

Estas preguntas, al menos en parte, siguen estando posadas sobre una confusión, creo: que la función del lenguaje sea reflejar un mundo unificado en que vivimos y que si no se logra nos perdemos de algo. La idea de que el lenguaje debe poder hacer esto es lo que hace exclamar a Nietzsche:

Nada ha tenido hasta ahora una fuerza tan ingenua de persuasión como el error del ser, tal como lo formularon, por ejemplo, los eleatas; tiene en su favor cada palabra, cada frase que pronunciamos... La «razón» en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios, porque creemos en la gramática.¹⁰

Pero yo he prometido insinuar una solución más específica al problema; lo que se me ocurre es esto: Regresemos al inicio de este escrito. Hemos observado allí que debemos a Descartes la idea de que “la libertad precede a la necesidad”. Sólo que Descartes ubica esta precedencia en Dios, en el momento de la creación. Allí era cuando fijo las verdades que para nosotros son inamovibles y eternos.

Pero si seguimos a Wittgenstein, descubrimos que estas verdades inamovibles y eternas son tan contingentes como el lenguaje mismo. “ $2 + 3 = 5$ ” es la expresión de una regla gramatical, que para *nosotros* no podría ser diferente. Pero esto es así, porque todos hablamos el mismo lenguaje y si traducimos de uno a otro, para que haga sentido en el otro, tenemos que traducirlo a una regla equivalente; decimos que el punto de inserción de un nuevo cero que marca un cambio de posición en la anotación era, para los Maya, el número veinte, no el número diez como para nosotros. Pero “veinte”, desde luego, es un concepto de número nuestro, no de los Maya.

¹⁰ Nietzsche, F; *El ocaso de los ídolos*, “La razón en la filosofía”, fragmento 5, citado según Colomer, Eusebi; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo tercero; Herder, Barcelona, segunda ed. 2002, p. 325

Pero estas reglas de lenguaje, tan inamovibles para nosotros, no reflejan ninguna realidad “objetiva” fuera de ellas. El lenguaje y sus reglas son autónomos, contingentes y arbitrarios. La libertad de crear “verdades eternas” diferentes no es necesaria plantarla en Dios; esta libertad la podemos colocar en la autonomía del lenguaje, si es que esto nos da la tranquilidad que buscamos.

Santiago de Querétaro, Junio de 2007