
Práctica moral y libertad

Luis Villoro

Pertenezco a una de las generaciones para las que el pensamiento de Sartre tuvo importancia decisiva. Quizás sea ésta una buena ocasión para preguntarnos: ¿por qué fue tan influyente esa filosofía en varias generaciones de América Latina? ¿Qué es lo que nos fascinaba de ese pensamiento? ¿Qué descubríamos en él? No el rigor racional, sin duda, ni la pretensión de una filosofía más crítica. Eso mi generación creyó encontrarlo, primero en la fenomenología, después, en algunas formas de filosofía analítica. No; lo que nos fascinaba en los escritos de Sartre era una comprensión profunda del sentido de ser hombre, ligada a la propuesta esclarecedora de una nueva moral. Es esa apasionada, liberadora, concepción nueva del hombre la que dio respuesta a inquietudes básicas de varias generaciones.

En Sartre veíamos la expresión más vigorosa de una moral de la autenticidad y de la libertad, que oponer a todas las falsas morales opresivas y enajenantes en las que habíamos dejado creer, una moral centrada en la elección de sí mismo por cada quien, en el logro de la autenticidad, y no en la fidelidad a normas abstractas impuestas por la sociedad, una moral autónoma, que exigía la plena responsabilidad de todos nuestros actos. Esa moral se basaba en una concepción del hombre como libertad.

Pero el concepto de libertad implica la separación entre el mundo de los hechos y el mundo del valor. Los valores no se encuentran allí, entre los hechos del mundo; suponen el proyecto libre del hombre. Es el hombre quien elige los valores y apuesta su vida por ellos. Ser libre es negar lo dado y proyectar valores. Por ello el hombre no es "facticidad". ¿Cómo conceptualarlo, entonces? Sartre

sólo encuentra una palabra adecuada: el hombre, por ser libre, rebasa el conjunto de los hechos, la "facticidad"; es, pues, una "trascendencia" respecto de lo dado. Así, Sartre, para caracterizar la condición del hombre emprende una vía negativa: sólo puede definirla por lo que no es: Toda su concepción ontológica se explica, a mi juicio, por su necesidad de preservar la diferencia esencial entre el mundo de los hechos y el mundo proyectado por la libertad del hombre, entre hechos y valor. Para expresar esa diferencia Sartre utiliza un lenguaje ontológico. Si el mundo de los hechos constituye el "ser", la libertad tiene que expresarse como la pura negación de ese mundo. Sartre no vacilará en llamarla "nada"; "nada" de ser, "nada" de hechos, negación, trascendencia pura. En estos conceptos ontológicos se encuentra una de las debilidades del pensamiento de Sartre. La noción de "nada" sólo puede entenderse como una vaga metáfora. Trataría de designar aquello que no es describible como propiedad o relación con que podamos toparnos entre los hechos del mundo en torno. Como toda metáfora, a la vez que orienta el pensamiento hacia la región donde deba buscar su objeto, lo confunde, al hacerse pasar por un concepto preciso. Con todo, podríamos entender por qué tuvo Sartre que recurrir a esos vagos conceptos metafísicos, si vemos su ontología como una respuesta a un problema ético. La moral auténtica que buscaba, exigía separar radicalmente el mundo de los hechos "en si", del reino del valor y la libertad.

Aquí podría ser iluminador trazar un paralelo con una obra que corresponde a corrientes de pensamiento muy distintas a las que influyeron en Sartre y que, no obstante, presenta una notable coincidencia con él en el punto que estamos tratando; me refiero al *Tractatus Logico-Philosophicus* de Witt-



genstein. En el *Tractatus*, el mundo se define como “la totalidad de los hechos”, correspondería a la “facticidad” de Sartre. Los valores no pueden encontrarse en ese mundo, están “fuera del mundo”; luego, la ética es “trascendental”. También Wittgenstein, para caracterizar el reino de lo ético, emprende la vía negativa. No emplea el concepto ontológico de “nada”, como Sartre, pero si el de negación: el valor se capta como algo que *no* son hechos. Y puesto que el lenguaje con sentido se refiere sólo al mundo de los hechos, el valor, como la libertad, pertenece a aquello “de lo que no puede hablarse” en un lenguaje científico. Tanto para el Wittgenstein del *Tractatus* como para Sartre, la libertad trasciende al mundo de los hechos, porque es una elección de valores, para el uno como para el otro, se manifiesta como una negación de lo que es “en sí”. Para ambos resulta, en último término, inexplicable por un pensamiento científico e inexpressable en un lenguaje referido a hechos.

Creo que Jorge Martínez, en su libro reciente *Sartre: la filosofía del hombre* (Siglo XXI, México, 1980), tiene razón al centrar su crítica sobre ese concepto ontológico del “para sí”, concebido como una “nada” que irrumpe en el ser. ¿Qué podría significar una “nada” activa, capaz de proyectar valores? “¿De dónde sale la energía necesaria —pregunta Martínez— para que una ‘nada’ —la conciencia— anonade lo dado y lo supere hacia un fin concebido de antemano?” (p. 448). El término sartreano es una vaga metáfora, si no una contradicción, y Sartre hubiera hecho mejor en seguir, en este punto, el consejo del *Tractatus*: guardar silencio.

El lenguaje metafísico fracasa. Con todo, era necesario acudir a él para expresar, de algún modo, el fundamento de la nueva ética de la autenticidad: había que decir, en alguna forma, que la libertad

trasciende el mundo de los hechos, que el hombre —cada hombre— elije y proyecta los valores, que no los encuentra en el mundo. Si el lenguaje metafísico lleva a problemas insolubles, ¿cómo mantener una ética libertaria, como la de Sartre, sin tener que acudir a él? Pienso que la salida podría estar en un concepto, ya no metafísico sino social: el concepto de “acción” o de “práctica” (que significa lo mismo que *praxis*, pero sin la pedantería del término griego). Pero entonces la “práctica” tiene que entenderse como proyecto libre, negación y trascendencia de lo dado, elección de valores. El mismo Sartre habría vislumbrado esta posibilidad de fundar su ética, ya no en una concepción ontológica, sino en una teoría de la acción. Es lo que sugiere Jorge Martínez al comentar: “Lo que el existencialismo quiere aportar al marxismo detenido es su base concreta, su punto de partida real: la *praxis* individual” (p. 297). Lo cual nos lleva a un segundo tema que quisiera mencionar: las relaciones de Sartre con el marxismo.

Como todos sabemos, Sartre se acercó al marxismo, tanto en su concepción teórica como en su práctica política, al grado de ver en él *la* filosofía de nuestra época, de la cual el propio existencialismo sería una doctrina subsidiaria. Por otra parte, el marxismo influyó de manera decisiva en su evolución filosófica. Sartre concibió la “libertad en situación” de una manera cada vez más concreta; del énfasis en lo concreto, creciente en su pensamiento, fue, sin duda, responsable la influencia del marxismo. Con todo, Sartre siempre mantuvo frente a las doctrinas marxistas una actitud libre y crítica. Más aún, fue el primero en hacer, desde una postura favorable al paradigma marxista, una crítica profunda a la filosofía dogmática en que se había convertido.

La crítica de Sartre al marxismo se centra en el concepto de "dialéctica". El marxismo dogmático (el "Diamat" como lo llama Sartre) aplica la dialéctica al mundo no humano, a la naturaleza. Pretende que opera en el mundo de los hechos y que pueden descubrirse en éste "leyes" de la dialéctica. (Notemos que esta crítica no es aplicable a Marx, pero sí a Engels y, desde luego, a las versiones leninista y estalinista del marxismo). Pero la dialéctica, según Sartre, sólo puede provenir del hombre, pues la negación sólo radica en el hombre. Porque el hombre es trascendencia al mundo de los hechos puede negar lo dado; sería absurdo, en cambio, decir que un hecho "niega" a otro hecho. Luego, la dialéctica supone, como su condición de posibilidad, un ente que sea proyecto, capaz de rebasar, con su libertad, el mundo del ser en sí y oponerle un "no". Al aplicar la dialéctica a los hechos no humanos, caemos en una extraña metafísica: atribuimos a la naturaleza propiedades sólo atribuibles al sujeto. ¿No es éste un modo de proceder semejante al hegeliano? ¿No consistía el pensamiento ideológico, según Marx, en tratar de explicar la realidad por categorías que sólo corresponden al pensamiento? Pero lo que es más grave: al atribuir la dialéctica al mundo no humano tendemos a ocultar el carácter exclusivo del

hombre como capacidad de negación, es decir, como libertad. La dialéctica de la naturaleza tiende a ocultar la libertad del hombre. Sartre no podía aceptarla porque consideraba que esa doctrina tendía a quitarle a la práctica su dimensión libre, negadora de la situación dada. Al hacerlo, ¿no suprimía también de la práctica el factor ético, la dimensión en que se funda una moral libertaria?

Quisiera sugerir, en suma, que en el fondo de la crítica de Sartre al materialismo dogmático, estaba su temor de perder su dimensión libertaria. Sartre pensaba —y yo creo que tenía razón— que la práctica moral y política tiene como condición la posibilidad de que el hombre trascienda su facticidad, proyecte y elija valores no dados en su mundo. Hay que admitir esa capacidad del individuo concreto para negar una situación dada, proyectar un fin libremente elegido y transformar, desde su proyecto, la realidad. Y ese es un compromiso moral, libre. Si la práctica carece de esa dimensión, pierde su condición moral. El materialismo dogmático, ¿no correspondía acaso a la pérdida de la dimensión ética de la práctica estalinista? Quisiera concluir, así con una sugerencia: ¿No podría verse la crítica de Sartre al marxismo dogmático como un intento de recuperar la dimensión moral de la praxis política? 