

## El fracaso de la moral: las conferencias de Cornell

JUAN MANUEL ARAGÜÉS ESTRAGUÉS\*

**Resumen:** El proyecto sartriano de construcción de una moral nunca llegó a su culminación. El primer intento, los *Cuadernos para una moral* (1947-48), no fue editado en vida de Sartre por las múltiples vacilaciones del texto. En los años 60 existen diferentes textos de aproximación a la moral, entre los que se encuentran las conferencias Cornell. Estos textos éticos de los años 60 tampoco culminarán en una moral. Si la moral de los años 40 fracasa por excesivamente subjetivista, en los años 60 el problema radica en cómo construir una ética alternativa desde los parámetros ontológicos materialistas que se desprenden de la *Crítica de la razón dialéctica*.

**Palabras clave:** Ética, marxismo, materialismo, Sartre, subjetividad.

**Résumé:** Le projet sartrien de rédaction d'une morale n'a jamais abouti à son propos. Le premier essai, les *Cahiers pour une morale* (1947-48), ne fut pas édité en vie de Sartre par les nombreuses hésitations du texte. Aux années 60 ils existent des divers textes d'approximation à la morale, parmi lesquels ils se trouvent les conférences Cornell. Ces textes éthiques des 60 n'aboutiront pas, non plus, à une morale. Si la morale des années 40 ne réussit pas à cause de son subjectivisme, aux 60 le problème a ses racines à la construction d'une éthique alternative à partir des paramètres ontologiques materialistes qui se décrochent de la *Critique de la raison dialectique*.

**Mots clés:** Éthique, marxisme, matérialisme, Sartre, subjectivité.

1936, *La transcendencia del ego*: «Esta conciencia absoluta, cuando es purificada del Yo (Je), ya no tiene nada de un *sujeto*, y no es tampoco una colección de representaciones: es simplemente una condición primera y una fuente absoluta de existencia. Y la relación de interdependencia que establece entre el Yo (Moi) y el Mundo basta para que el Yo (Moi) aparezca como <en peligro> ante el Mundo, para que el Yo (indirectamente y por intermedio de los estados) extraiga del mundo todo su contenido. No hace falta más para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positivas»<sup>1</sup>. 1943, *El ser y la nada*: «Todas estas preguntas, que nos remiten a la reflexión pura y no cómplice, sólo pueden hallar respuesta en el terreno moral. Les dedicaremos próximamente otra obra»<sup>2</sup>. 1969, Sartre declara a Contat y Rybalka que su ética dialéctica «está enteramente constituida en su espíritu y que no prevé ya ahora más que problemas de redacción»<sup>3</sup>. Toda

---

Fecha de recepción: 7 septiembre 2004. Fecha de aceptación: 28 octubre 2004.

\* Dirección: c/ Manuel Lacruz, 2-4º A. 50015 Zaragoza. Ha publicado: *El viaje a Argos. Derivas en los escritos póstumos de J.-P. Sartre*, Zaragoza, Mira, 1995; *Volver a Sartre*, Zaragoza, Mira, 1994; *Sartre en la encrucijada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

1 Sartre, J.P., *La transcendence de l'ego* Vrin, Paris, 1992, p. 87.

2 Sartre, J.P., *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1984, p. 648.

3 Contat, M.-Rybalka, M., *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970, p. 426.

una vida de reiteradas declaraciones, las dos primeras en las líneas finales de las mencionadas obras, de la inminencia de una ética que culminan en la inexistencia de la misma. Sartre nunca redactó, por mejor decir publicó, la ética prometida. Son muy numerosos los textos redactados bajo la pretensión de la construcción de una moral, algunos incluso, los *Cuadernos para una moral*, han llegado a alcanzar, póstumamente, la forma de libro. Sin embargo, ninguno de ellos supuso la culminación de ese proyecto ético que Sartre venía anunciando. ¿Por qué esa reiteración en el anuncio de una ética que nunca llegó? Quizá la propia evolución interna de la obra sartriana nos permita verter luz sobre la cuestión.

Puede entenderse que las dos primeras referencias sartrianas a una futura ética, aquéllas que aparecen en las páginas de clausura de *La transcendencia del ego* y de *El ser y la nada*, encuentran su frustrada culminación en lo que actualmente conocemos como los *Cuadernos para una moral*, un texto inconcluso redactado entre los años 1947-48. La distancia entre la práctica político-social del Sartre de 1947-48 y el contenido teórico de sus escritos éticos, así como la deriva en la consideración del peso de la realidad en la constitución de las prácticas subjetivas, son las claves para la comprensión del abandono de este primer proyecto ético. Por un lado, la inicial filosofía sartriana se construye sobre la concepción de una subjetividad radicalmente libre, capaz de moldearse a sí misma en un ejercicio de lo que Sartre define como *autenticidad*. El sujeto auténtico establece libremente su relación con el mundo a partir de su libre decisión, de tal modo que el coeficiente de adversidad de lo real resulta secundario. El sujeto se elige a sí mismo, es decir, configura su praxis ética con una absoluta libertad. Desde esta comprensión de la subjetividad, que es la que Sartre ha desarrollado en *La transcendencia del ego* y *El ser y la nada*, es desde la que aborda la redacción de los *Cuadernos*. Sin embargo, tras la experiencia de la guerra y la Ocupación, la filosofía de Sartre va a ir tomando conciencia progresiva del peso de la realidad en la configuración de los proyectos subjetivos. La praxis ya no es meramente efecto de una libre decisión, sino de un contexto situacional que lastra al sujeto. Por eso, la ética que se intenta en 1947-48, cuando Sartre toma un primer contacto con la política a través de la fundación de un partido político, el RDR, y ya ha podido experimentar en propias carnes las constricciones de la realidad sobre la práctica subjetiva, no responde ni a las nuevas intuiciones filosóficas ni a las necesidades políticas de nuestro autor. A ello hay que unir, sin ninguna duda, las manifiestas contradicciones que atraviesan el texto y que llevan a la existencia de tres líneas teóricas a lo largo del mismo, que abarcan desde una defensa del universo de la violencia y de la retotalización en el marco de una conciencia dominante, en sintonía con lo planteado en *El ser y la nada*, hasta la propuesta de una ética grupal sobre la base de la lucha para la satisfacción de las necesidades, adelantando planteamientos que fructificarán una docena de años más tarde en la *Crítica de la razón dialéctica*, pasando por una propuesta dialógica *avant la lettre* que quedará rápidamente marginada<sup>4</sup>.

Pero por lo que aquí nos interesa, una aproximación a los textos éticos del 64-65, y especialmente a las conferencias frustradas en la Universidad Cornell, debemos subrayar la importancia de la penetración de lo real en la problematización del proyecto ético sartriano de los años 60. El peso de las posiciones materialistas, frente a los intentos de construcción de una tercera vía entre materialismo e idealismo que habían caracterizado al Sartre de los años cuarenta, como se puede constatar en *Materialismo y revolución*, de 1946, se explicita con una mayor potencia a medida que se va produciendo una aproximación a posiciones políticas comunistas y filosóficas marxistas. Y es ahí,

4 Sobre los *Cuadernos para una moral* ver Aragüés, J.M., *El viaje a Argos. Derivas en los escritos póstumos de J.P. Sartre*, Mira, Zaragoza, 1995.

entendemos, donde vamos a poder encontrar la clave para la explicación de las dificultades y final frustración que se producen en el proyecto ético de los años 60. Tras la renuncia a la construcción de una moral, de la que su *Saint Genet* es máximo exponente<sup>5</sup>, los años 60 se caracterizarán por un nuevo abordaje de la problemática moral, pero ahora ya desde la conciencia del peso de la realidad. Y, como veremos en nuestro análisis de las conferencias de Cornell, Sartre se va a encontrar con una problemática que, en cierto modo, reproduce dificultades que ya había señalado el marxismo, y que podría resumirse en las incertidumbres para activar una ética alternativa cuando se entiende que la práctica subjetiva viene condicionada por la estructura social. Si la praxis, incluso el sujeto en su globalidad, son constituidos por la sociedad en que se desenvuelven, ¿de qué manera es posible construir prácticas tendentes a la disolución de aquello que nos constituye?

### Las conferencias de Cornell

En los años 60 existen cuatro textos, todos ellos inéditos, en los que Sartre va a volver a abordar el tema de la moral. Por un lado, unas notas utilizadas para una conferencia en Roma, un total de 165 páginas manuscritas, 139 dactilografiadas. En segundo lugar, un texto de 499 páginas dactilografiadas al que John Gerassi tituló *Moral de Sartre de 1964*. En tercer lugar, unas notas de trabajo, según expresión de P. Verstraeten<sup>6</sup>, del año 65 de una extensión de 100 páginas dactilografiadas. En cuarto lugar, el que nos ocupa, las notas —255 páginas manuscritas, 138 mecanografiadas— que Sartre preparó para una serie de conferencias en la Universidad de Cornell, que hubieran debido ser pronunciadas en abril de 1965, pero a las que Sartre renunció como protesta por la guerra de Vietnam.

Si los *Cuadernos para una moral* constituyen el intento de construcción de una moral desde los postulados de *El ser y la nada*, bien como desarrollo, bien como problematización de los mismos, puede entenderse que los textos morales de los años 60 desarrollan los planteamientos filosóficos de la *Crítica de la razón dialéctica*. Es en ese contexto en el que deben ser leídas estas notas de Cornell, teniendo al mismo tiempo en cuenta que, al no haber sido publicadas ni las conferencias pronunciadas, estas notas están sujetas a las limitaciones habituales de los textos póstumos sartrianos, es decir, una evidente indefinición, ciertas contradicciones internas o con otros textos de la época, vacilaciones, etc.

El texto se halla dividido en los siguientes cinco capítulos: 1/ La especificidad de la experiencia ética; 2/ De la esencia de lo normativo ético; 3/ De la posibilidad incondicional como estructura de la norma; 4/ La paradoja del ethos; 5/ Paradoja y estructuralismo marxista. A ello hay que unir unos breves apéndices —páginas 132 a 138— titulados respectivamente: Actitudes ante la vida, la muerte, el nacimiento, la vejez, etc; 1965; Inmoralidad, amoralidad, moralidad.

Por lo que se refiere a su contenido, recordando su carácter inconcluso, podría decirse que Sartre reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de construcción de una moral desde los parámetros ontológicos que desarrolló en la *Crítica de la razón dialéctica*, o, por decirlo de una manera más amplia, explicita la problemática que presenta la producción de una ética materialista en el marco de un proyecto revolucionario. Problemática que, como ponen de manifiesto los títulos de los dos últi-

5 Así lo argumenta F. Scanzio: «En el fondo, una buena parte del libro apunta *objetivamente* a una desmistificación radical de las categorías de la moral, aunque haríamos mejor en hablar de un tratado *contra* la moral o incluso de una *anti-Moral*». Scanzio, F., *Sartre et la morale*, Vivarium, Nápoles, 2000, p. 315.

6 Verstraeten, P. «Impératifs et valeurs» en *Sur les écrits posthumes de Sartre*. Editions de l'Université de Bruxelles, 1987, p. 75.

mos capítulos —«La paradoja del ethos» y «Paradoja y estructuralismo marxista»— resulta de muy difícil superación. Pero, recorramos el texto.

El primero de los capítulos, el titulado «La especificidad de la experiencia ética», muestra algo que es inherente al texto sartriano desde sus orígenes: el diálogo crítico con el marxismo. Un diálogo que se ha ido intensificando con el paso de los años, combinando la cercanía con la independencia crítica. Por ello, si la ortodoxia marxista, de la que los teóricos oficialistas franceses son campeones, entiende la ética como un mero epifenómeno, Sartre cuestiona esta posición, intentando determinar, en primer lugar, cuál es el lugar de la ética en el campo del universo humano, si la misma ocupa un lugar «al nivel de las infraestructuras» o si, por el contrario, como, decimos, defiende el marxismo ortodoxo, constituye una «simple estructura epifenomenal»<sup>7</sup>. Sartre parte de una constatación, y es que vivimos en un medio normativo, es decir, que el ser humano desenvuelve su praxis en el marco de un contexto ético con el que se entiende comprometido. «Lo que importa en este momento es que el ciudadano vive en el medio de lo normativo. Y por ello no entendemos que sufre las normas como una constricción sino, más bien al contrario, que las toma a su cargo en su conjunto y que se hace agente ético no solamente utilizando la libertad que ellas le descubren (posibilidad incondicional) para conformar sus conductas, sino también exigiendo de los otros miembros del grupo que conformen las suyas»<sup>8</sup>. La ética es un constituyente de la subjetividad que no es posible obviar. De lo que se trata es de delimitar la génesis de esa dimensión moral humana.

Para ello, analizaré con un cierto detalle un hecho histórico concreto: la estrategia electoral de Kennedy en el estado de Wisconsin. Una estrategia electoral que, lejos de cimentarse en los problemas económicos que afectan al estado, toma como base una posición ética: los electores protestantes de Wisconsin no pueden negar su voto al candidato católico, pues ello supondría una manifestación de intolerancia. Elegir al católico Kennedy frente al protestante Humphrey en las primarias del partido demócrata supone, al mismo tiempo, la modelación de la subjetividad del elector, que da muestras de su tolerancia, y un paso en la construcción de una sociedad más tolerante; es decir, no sólo se practica subjetivamente la tolerancia, sino que se construye una realidad más tolerante. Con esta estrategia, Kennedy coloca lo moral como condicionante fundamental de la praxis subjetiva, la tolerancia como medio (soy tolerante) y como fin (quiero que la sociedad sea tolerante). La habilidad política de Kennedy, que explota el hecho de que sólo en una ocasión ha habido un candidato católico a la presidencia de los EE.UU. y que, además, fue derrotado, llega al extremo de condicionar el ethos del elector para hacerle elegirse como tolerante olvidando, en el caso de los protestantes, su inercia cultural y política. Con la utilización de este ejemplo, Sartre quiere extraer una primera conclusión, y es que el universo ético, la norma, como él dice, «es productora de hechos»<sup>9</sup>, es decir, que lo ético no puede ser despachado como un simple epifenómeno, tal como hace el «marxismo corriente», según la denominación de nuestro autor. No cabe ninguna duda de que la ética es un efecto de un contexto histórico-social, no es Sartre quien lo niega, pues se preocupa muy bien de abrir el capítulo con una referencia inequívoca («cada sociedad se caracteriza por ciertas opciones: ciertos intereses son preferibles a ciertas vidas humanas»<sup>10</sup>), pero no es posible limitarla a efecto, pues es a su vez causa de intervenciones sobre la realidad y modificaciones de la misma. La norma, producto de una sociedad, es a su vez productora de hechos, dando lugar así a una relación circular.

7 Sartre, J.P., *Conferencias Cornell* (a partir de ahora: *Cornell*), p. 26.

8 *Ibidem*, p. 18.

9 *Ibidem*, p. 39.

10 *Ibidem*, p. 10.

El segundo capítulo, que responde al título de «De la esencia de lo normativo ético», va a plantear una de las cuestiones de más interés del texto. Dentro de la determinación de qué sea una norma ética, Sartre planteará la contraposición entre el imperativo y el valor. Si en el primer capítulo había hecho referencia, more kantiano, al imperativo como estructura fundamental de la norma, en este segundo capítulo precisará algo que ya se intuye en el primero<sup>11</sup>, y es la existencia de normas éticas de carácter no imperativo. Sartre distingue entre instituciones, que son normas sometidas a obligación, es decir, de carácter imperativo y constrictivo, y costumbres, que son normas sin obligación, «sin sanción o con sanción difusa (escándalo)»<sup>12</sup>. Como ejemplos de costumbres, Sartre cita los valores, los bienes, los ejemplos y los ideales. Y es aquí donde nos interesa destacar, más allá de otras cuestiones que aparecen en el texto, la contraposición que se produce entre imperativo y valor.

Nos interesa dicha contraposición por cuanto, pese a que en el primer capítulo había realizado una referencia positiva al imperativo categórico como productor de autonomía siempre que se produjera en el marco de la inmanencia de un grupo en fusión frente a la heteronomía trascendente de la serie<sup>13</sup>, en este capítulo el imperativo se va a convertir en expresión de la heteronomía, de la inercia, del peso de lo social en la construcción de la subjetividad, mientras que el valor se dibuja como la manifestación de la autonomía subjetiva, de lo que más tarde denominará (aunque ya lo había hecho en el caso Kennedy) «invención ética». Hay que recordar que enmarcamos el conjunto del texto en la reflexión en torno a las condiciones de posibilidad de producción materialista de una ética no reproductiva de los parámetros sociales dominantes. Y también que Sartre transita de una ética de la voluntad subjetiva, de la autenticidad, a una ética atrapada en unas determinadas condiciones de materialidad que constituyen al sujeto. Y en ese contexto, el imperativo se presenta como expresión de la heteronomía inercial de una sociedad constituida, mientras el valor abre la posibilidad de la fuga subjetiva. Al menos en este capítulo. O en algunas de sus páginas.

En efecto, el carácter absoluto del imperativo, lejos de cualquier modulación situacional, implica una inercia en las prácticas subjetivas, la constante repetición de los gestos éticos, pues «la inercia del imperativo no permite adaptarlo a las circunstancias»<sup>14</sup>. Desde esta perspectiva, la libertad subjetiva, la autonomía, queda abolida, de tal modo que, como escribe Sartre en otro texto de la época, «el deber es la heteronomía vivida como autonomía»<sup>15</sup>. Por otro lado, intentar rebajar las aristas de la coerción imperativa a través de lo que Sartre denomina la casuística, es decir, la determinación de ciertas excepciones a la norma, supone abrir la puerta a un nuevo plano de inmanencia ético, como se encarga de mostrar el autor acudiendo al caso de la aceptación del préstamo con interés por parte de los jesuitas, préstamo que hasta entonces había sido condenado por la Iglesia pero que en el nacimiento de la Modernidad se hace indispensable para el desarrollo de las nuevas relaciones capitalistas, tal como se encargó de poner de manifiesto Max Weber.

Frente a esa inercia del imperativo, fruto de su condición de absoluto, el valor abre una dialéctica entre el sujeto y la situación, de tal modo que el sujeto se ve posibilitado para ajustar su práctica a las circunstancias. No existe una praxis predefinida, irrenunciable, como se desprende del imperativo, sino una autonomía subjetiva que se plasma en la autoproducción de las prácticas. Inmanencia y

11 Sartre no llega a explotar el tema de la seducción publicitaria como producción de ethos, tan caro al pensamiento francés contemporáneo, aunque llega a mencionarla en la página 17.

12 Cornell, p. 42.

13 Cornell, p. 20.

14 Cornell, p. 65.

15 Verstraeten, P., «Imperatifs et valeurs» en *Sur les écrits posthumes de Sartre. Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1987, p. 57.

autonomía se convierten, de este modo, en las formas de expresión del valor, de manera que el sujeto se introduce en una espiral de constante constitución: «Lo que nos importa —escribe Sartre—, en este momento, es que el *valor* no se manifiesta, en su pureza, como una obligación, sino que aparece —a través del juicio axiológico— como el objeto de una opción constituyente»<sup>16</sup>. Es la lectura de la situación, a la luz del proyecto subjetivo, la que define, desde la inmanencia subjetiva, las prácticas, huyendo de la inercia transcendente del imperativo: «Dicho de otro modo, el valor se da como un *ser más allá del ser* y, por ello mismo, escapa a la inercia del imperativo»<sup>17</sup>. Así lo reafirma Pierre Verstraeten: «En este sentido, el valor es diferente del imperativo, a pesar de su incondicionalidad mutua, puesto que uno es inventado *como la libertad misma* —a pesar de la limitación inerte a que se halla sometido— mientras que el otro es el *medio* que se ajusta incondicionalmente a la voluntad imperativa del Otro. Inventar un valor, incluso como degradación de la Empresa en tanto *adaptación* (idealizada) al coeficiente de adversidad, no es lo mismo que inventar la libre modalidad de su *sometimiento* (racionalizado) a las exigencias de la materia trabajada. Si el sometimiento supone la libertad de adecuarse al imperativo, y a este título corresponde a la libre aceptación de una posición subordinada en las relaciones de fuerza —no una derrota, sino una situación de hecho— la reivindicación del valor corresponde a una afirmación de la libertad que inventa su sentido en una situación adversa o como adaptación respuesta a un fracaso»<sup>18</sup>. Una lectura que nos permitiría introducirnos nuevamente en la tradicional polémica entre libertad de los fines y libertad de los medios, tan presente en la obra de nuestro autor.

Espejismo, sin embargo. Es propio de los escritos póstumos de Sartre realizar afirmaciones, proponer tesis, que serán desechadas páginas más adelante. Los *Cuadernos para una moral* son un ejemplo paradigmático en el que se entremezclan, como hemos dicho, tres posiciones éticas diferentes. Los textos póstumos avanzan a golpe de intuición filosófica y expresan las incertidumbres de la teoría y la praxis del autor. Se convierten en verdaderos laboratorios en los que se aventuran propuestas que tendrán, o no, continuidad, éxito. En el caso de Cornell no nos hallamos ante ninguna excepción. Y si el capítulo parece manifestar una preferencia, en esa pretensión de construcción ética, por el valor frente al imperativo, en los siguientes capítulos y en las obras del entorno cronológico citadas, se encargará de producir una igualación en los efectos de dominación de ambos tipos de normas.

El siguiente capítulo, «De la posibilidad incondicional como estructura de la norma», va a sentar las bases para la crítica del normativismo como fuente de la ética que se va a plasmar en los dos últimos capítulos. Pues si el acto ético se manifiesta como la determinación de una posibilidad incondicional, lo normativo, en su versión imperativa o valorativa, arrastra como impedimento la heteronomía del sujeto, dando lugar a una falsa determinación. Y la característica definitoria del sujeto ético, y de la ética, es la libertad. Libertad en la determinación de los fines y en el establecimiento de los medios: «Así, la acción humana tiene su momento ético, cualquiera que sea la salida, cuando, colocado el fin, la invención se presenta como modificación del campo práctico y como libre puesta en relación de estructuras práctico-inertes como medios *interiorizados* (pseudo-interioridad) de realizar un fin»<sup>19</sup>.

Sartre se va a aplicar en estas páginas a un ejercicio de articulación entre subjetividad y mundo como base sobre la que construir una ética. El ethos ya no es, como en los iniciales textos sartrianos,

---

16 Cornell, p. 55.

17 Cornell, p. 53.

18 Verstraeten, P., *Loc. cit.*, p. 63.

19 Cornell, p. 91.

el fruto de la exclusiva decisión del sujeto, el efecto de una conversión, tal como problematiza en los *Cuadernos para una moral*, sino el resultado de una relación dialéctica entre lo material y la subjetividad. Una subjetividad que, a la luz de la materialidad sobre la que debe desarrollar su práctica, establece unos fines, que deberán ser alcanzados a través de la modificación de esa materialidad. Es lo que se define como una *totalización en curso*, en la que, lejos de las abstracciones e inercias de la norma, el sujeto se aplica a la *invención* de las prácticas. La invención, en la que el sujeto, haciendo palanca en lo práctico-inerte, toma sus propias decisiones, es la clave de la praxis ética, pues «toda acción práctica tiene un momento ético que es el de la invención»<sup>20</sup>.

Momento ético en el que el sujeto determina los fines e inventa los medios. Se producirá de este modo una constante intervención del sujeto sobre la realidad para producir las pertinentes modificaciones de la misma tendentes a la obtención del fin. La subjetividad se aplica a la permanente desestructuración y reestructuración del campo: «Lo que se inventa —escribe Sartre— es una nueva unidad del campo práctico, es decir, una relación jerárquica y temporalizante de los medios que da la posibilidad de alcanzar el fin deseado y que *no estaban dados* en el estado precedente del campo práctico. Son inventados puesto que son encontrados en el ser a partir de un no-ser definido. O, si se prefiere, es el futuro práctico quien va a buscarlos en el presente a partir de la empresa solicitada y quien les da, a pesar de su inercia y a causa de ella, mientras la empresa es vivida y efectuada, una pseudo-interioridad»<sup>21</sup>.

Si la inercia de repetición se convertía en uno de los elementos negativos de la praxis normativa, pues en ella el sujeto acudía a las mismas prácticas independientemente de las condiciones de la misma, la invención ve anulada dicha inercia, pues el campo práctico se transforma sin cese, de tal modo que el sujeto deberá ajustarse nuevamente a las nuevas condiciones materiales: «Y este momento ético, incluso si el resultado lo desmiente por completo, no es en absoluto una ilusión, sino una estructura indispensable de la praxis: de hecho, no hay acción incluso repetitiva (el campo práctico se transforma, toda repetición es en parte adaptación) que no se defina por la invención (el fin encarga al agente inventar los medios para alcanzarlo)»<sup>22</sup>. Como anunciaba en las líneas finales del capítulo precedente, la totalización en curso de la vida implica la superación del hombre repetitivo del imperativo. Aires deleuzianos, en los que la propia repetición incita a la diferencia.

Sartre, sometido al peso de su propia historia, va a volver a colocar la carga de la prueba del lado de la subjetividad. En esa dialéctica entre subjetividad y mundo, el sujeto ético debe ser capaz de articular los medios para alcanzar los fines, aún a costa de producir una desestructuración del campo práctico. Es lo que denomina radicalismo ético. «El radicalismo ético es desestructuración radical del campo práctico», en última instancia, incluso, intervención modificadora de la realidad más allá de las determinaciones históricas. Si el imperativo se mostraba ahistórico en su abstracción, el radicalismo ético se quiere metahistórico, pues partiendo de unas determinadas condiciones históricas de producción se plantea la posibilidad de superarlas. Esta es una de las paradojas éticas que Sartre menciona: «En este sentido, aparece —y es verdadero a este nivel de la experiencia, cualesquiera que sean los resultados últimos de nuestro análisis regresivo— que la determinación ética es un momento constitutivo de la acción histórica —el de la invención— y que este momento se pone para sí como *la ética* pura oponiéndose a la historia, es decir, realizando ciertos fines cualesquiera que

20 Cornell, p. 102.

21 Cornell, p. 87.

22 Cornell, p. 91.

sean sus consecuencias históricas»<sup>23</sup>. ¿Pero este radicalismo ético, hijo de la invención, por el que Sartre parece optar en estos momentos de su escritura, no se antoja excesivamente cercano de la conversión que ya había sido rechazada en los *Cuadernos para una moral*? ¿Acaso es posible, por preguntarlo de otro modo, una práctica alternativa por parte de una subjetividad que cada vez se tiende más a describir como un efecto social? ¿No recae de este modo Sartre en el subjetivismo que había caracterizado sus textos primeros?

¿Cómo huir de la norma? Esa es la pregunta que atraviesa los dos últimos capítulos del texto, en los que significativamente aparece la palabra paradójica, «La paradoja del ethos» y «Paradoja y estructuralismo marxista». Tras la reivindicación realizada del radicalismo ético, en la que de nuevo el protagonismo retorna al sujeto, Sartre va a poner de manifiesto la problemática de una tal concepción. Como se encarga de subrayar especialmente en el último de los capítulos, el sujeto está sometido a dos determinaciones: por un lado, la de su inserción en un medio social, por otro, su carácter de «hijo del hombre». La subjetividad es doblemente efecto de su contexto, a través de las determinaciones que le produce la sociedad y de las inercias que le transmite la endoculturación familiar. No existe un sujeto prístino, inmaculado, en grado cero social y cultural, que toma sus decisiones fuera de toda constricción. Ahí radica la problemática de lo normativo, en que se encarga de constituir al sujeto, de tal manera que la práctica del mismo es una práctica reproductiva, ajustada al imaginario social. Y esto resulta así tanto si la constricción social se realiza de manera imperativa o a través de una elección de valores. Pues esa elección de valores, que en un determinado momento pareció ser la opción sartriana, implica quizá aún una mayor penetración de lo social en lo subjetivo.

La crítica del valor la ha realizado Sartre en otros textos de la época. Así en la *Crítica de la razón dialéctica*, donde se subraya que «los valores están ligados a la existencia del campo práctico-inerte»<sup>24</sup>, pero muy significativamente en otro de los escritos éticos no publicados del momento, en el que se pone de manifiesto que mientras el imperativo puede ser, debido a su evidente exterioridad y heteronomía, rechazado por el sujeto, el valor produce una construcción de subjetividad en la que la heteronomía es vivida como autonomía: «En el caso del imperativo — escribe Sartre en el texto mencionado por Verstraeten — somos rápidamente reenviados al absoluto de la necesidad y a la toma de conciencia de la libertad. El imperativo desenmascarado se convierte en necesidad social e inhumana. Por el contrario, el valor, como valorización del agente, implica la complicidad con las clases dominantes y la aceptación»<sup>25</sup>. El valor, su aceptación, se convierte de este modo en el más eficaz medio de dominación de un sujeto que se cree libre en su proceso de valorización pero que, en realidad, no hace sino reproducir los valores sedimentados en su sociedad. Alienación absoluta del sujeto en lo social, subsunción real.

Toda sociedad es productora de normas, bajo la forma de instituciones o costumbres, de imperativos o valores, normas constituyentes de subjetividad. Normas que, por otro lado, a pesar de la historicidad del ser humano y de sus producciones, tienden a ser presentadas como naturales, eternas e inmutables. Normas que arrastran una inercia tendente a romper la historicidad humana. Poder constituido. Hasta el punto de que la puesta en cuestión de la ética dominante es calificada como inmoralidad, ausencia de ética: «La ética constituye como negación de la ética las reivindicaciones de los colectivos dominados»<sup>26</sup>, lo cual produce un combate incluso al nivel del mismo lenguaje a la hora

23 Cornell, p. 94.

24 Sartre, J.P., *Critique de la raison dialectique I*, Gallimard, Paris, 1985, p. 357 nota.

25 Verstraeten, P., *Loc. cit.*, p. 72.

26 Cornell, p. 120.



de definir qué es ética. Como dice el célebre Zanco Panco de Lewis Carroll, trasunto del Poder, las palabras significan lo que él decide que signifiquen.

Sartre inició el texto haciendo referencia a que el ser humano vive en un medio ético y lo culmina certificando dicha afirmación del modo más radical. El sujeto es constituido por la norma. No otra es la conclusión que debe extraerse de un análisis, el heredado de la *Crítica de la razón dialéctica*, en el que se ha constatado la incidencia de lo social en el sujeto. Y de este modo se pone de manifiesto de la manera más rotunda la paradoja del ethos y que es que es el sujeto el que es agenciado por la norma, y no a la inversa: «Estas prescripciones que postulan un sujeto de interioridad tienen un carácter ambiguo. Si las consideramos teóricamente en el momento de la actividad ética, se podría ver en ella el medio elegido por el agente para producirse sujeto. Pero si las vivimos en la experiencia práctica como normas de nuestra actividad, es al contrario ésta la que aparece como medio de realizar el contenido de aquellas. De hecho, la multiplicidad de las normas representa, tal como hemos visto, los *lugares comunes* de un conjunto social determinado, el agente se encuentra objetivamente designado por estos lugares comunes»<sup>27</sup>. Y si esto es así, ¿qué margen resta para la producción de una ética marginal?

## Conclusión

El texto que acabamos de analizar responde a las características típicas de los escritos póstumos de Sartre. Unos textos que avanzan modificando posiciones, rectificando tesis, retomando problemáticas que se pretendían superadas, adelantando futuras conclusiones. Los textos son para Sartre verdaderos laboratorios en los que se experimentan propuestas que se tornan inconvenientes a medida que el texto crece. Si la provisionalidad, la puesta en cuestión incesante, es un lugar común del pensamiento sartriano, en los escritos póstumos se alcanza el límite. Es lo que ocurre en las conferencias de Cornell.

Sartre se empeña en trasladar a la ética, a la subjetividad, las implicaciones de sus análisis ontológicos de la *Crítica de la razón dialéctica*, tal como se encarga de subrayar Juliette Simont<sup>28</sup>. Construir una ética que dé cuenta del peso de la realidad en la constitución subjetiva. Superado el hipersubjetivismo idealista de los textos de los años 30-40, que convertía el ethos es una ejercicio de voluntad del sujeto, el choque con lo real va a provocar una deriva ontológica que arrastrará, necesariamente, al conjunto de la filosofía. Ética y subjetividad se van convirtiendo en constructos sociales. Constructos con capacidad, sin duda, para incidir en esa sociedad que los produce, pero constructos, al fin y al cabo. Y es ese carácter de constructo, de efecto social, lo que va a provocar las dificultades en la pretensión de producción de una ética fundante de una ética revolucionaria. Porque el problema no es la fundación de una ética materialista, sino que esta ética materialista sea al mismo tiempo revolucionaria. Es decir, transformadora de las condiciones de su producción.

Por ello se va a observar una tensión a lo largo del texto. Tensión irresuelta, cómo corresponde a la condición del texto. Por un lado, en sintonía con ese materialismo de raigambre marxista que se halla, años 60, en el culmen de penetración en el pensamiento sartriano, una comprensión de lo ético y subjetivo como efecto social y, por tanto, enredado en las inercias del sistema: pensamiento constituido. Por otro, herencia de sus iniciales textos filosóficos, pero también anticipación de las nuevas

27 Cornell, p. 117.

28 Simont, J., *J.P. Sartre. Un demi-siècle de liberté*, De Boeck, Bruxelles, 1998, p. 222.

aguas posmodernas que empiezan a agitarse en la filosofía francesa, reivindicación de la potencia subjetiva para huir de los efectos de dominación: pensamiento constituyente.

En efecto, ese materialismo que viene penetrando en el texto de Sartre desde los finales años 40 y que se manifiesta en la importancia que se comienza a conceder a conceptos como el de necesidad en la articulación de las practica subjetivas, desemboca en una comprensión de la subjetividad como reproductora de las prácticas sociales, inercia constituida. De ahí su rechazo del valor como instrumento para articular una práctica alternativa, pues si en un momento Sartre había argumentado efectiva esa dirección, sin embargo concluye que precisamente el valor es, también, norma social interiorizada. La reflexión materialista conduce a Sartre a un callejón sin salida, a la teorización de una subjetividad enmarañada en las redes de lo real, a la reproducción de un sistema que él pretende erosionar. Pues no olvidemos la dimensión política de la reflexión sartriana, su constante apuesta por la revolución.

Por ello no es de extrañar que el texto gire de nuevo hacia el subjetivismo, a través de la reivindicación del radicalismo ético, de la invención. Un subjetivismo de nuevo cuño, consciente del coeficiente de adversidad de lo real, de la necesidad de reestructurar el campo práctico. También lo subraya Simont: «...Sartre, en los inéditos del 64-65, hace un llamamiento a un <radicalismo ético> que podría constituir el sentido moral de la *Crítica*. Este radicalismo ético, tangente a la amoralidad del hecho ontológico de la libertad, es todo salvo una ética normativa o un sistema que prescribiría los comportamientos adecuados, en toda circunstancia, a la salvaguardia de la pureza de la libertad. No es otra cosa mas que el rechazo de toda orientación preestablecida, normativamente privilegiada, valorizada de manera inerte, del ejercicio de la libertad. No que ésta sea desprovista por arte de magia de las constricciones de lo práctico-inerte. Sino que se definirá, en esta configuración de constricción, *por la intensidad de su potencia inventiva para el rechazo de los parámetros de la facticidad*»<sup>29</sup>. Un subjetivismo en el que, aventuramos, se puede observar aires nietzschianos, tamizados por Deleuze. Es decir, Sartre anticipa, bien que levemente, algunas de las cuestiones que van a configurar la posterior filosofía posmoderna. Cuestión que no ha de resultar extraña, o extravagante, pues existe una cierta línea del pensar posmoderno que se halla presa en las mismas tensiones que se aprecian en el Sartre de los años 60: la conciliación de materialismo y subjetividad<sup>30</sup>. Volviendo al texto, en esa búsqueda de la potencia subjetiva que rompa la inercia de la norma y, por lo tanto, la repetición de la prácticas, Sartre alienta una fuga subjetiva en la que el sujeto se convierte en productor de prácticas en constante deriva, no sujetas a ningún tipo de normatividad. Es la desujección del sujeto, que se desata con respecto a sí mismo, se des-sujeta, en un ejercicio de máxima autonomía. De este modo, ya no habría sujeto, sino línea de fuga.

Pero la tensión queda irresuelta. Y la prometida ética sin publicar. Pues, ¿cómo articular ambas posiciones? ¿Cómo reivindicar ese sujeto anómalo en el contexto de una ontología de la normalización?

Esta es la razón, pensamos, de que los textos de los años 60 sobre ética, de los que las conferencias de Cornell constituyen un ejemplo válido, queden inéditos. O por mejor decir, que la nueva promesa de una moral resulte una vez más incumplida. Y queremos subrayar, ya que tan caras son a Sartre, una paradoja, que es la siguiente. Si la moral prometida en las líneas finales de *La transcendencia del ego* y de *El ser y la nada* se ve frustrada por el progresivo peso de lo real-material-social

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>30</sup> Es necesario recordar aquí las reiteradas y elogiosas referencias de Deleuze a Sartre, que se condensan de la manera más contundente en el artículo «Il a été mon maître», en *L'île déserte et d'autres textes*, Minuit, Paris, 2002, pp. 109-113.

en la reflexión y en la práctica de los años 40, un peso que hace que las posiciones éticas de Sartre, ancladas en el subjetivismo, queden desfasadas, los textos éticos de los años 60 se ven frustrados por el movimiento contrario, es decir, por la incapacidad de construir una moral revolucionaria desde las constricciones de lo social. Lo que llevará a Sartre a un intento de retorno a la subjetividad, a través de los mencionados conceptos de <radicalismo ético> o <invención>, que, en última instancia tampoco satisface a nuestro autor, como constata el hecho de su no publicación. Acaso sea posible poner en relación este movimiento sartriano en el campo de la ética con el abandono del segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica* y su nuevo giro hacia la subjetividad con su último gran libro, *Flaubert, el idiota de la familia*.

