
<https://doi.org/10.29393/At418-132TEJC10132>

La Transcendance de L'Ego, de JEAN-PAUL SARTRE. Esquisse d'une description phénoménologique. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Vrin, 1966. 134 pp.

Artículo revolucionario: así calificaba Gilbert Varet, en *L'Ontologie de Sartre* (pág. 18. P.U.F., 1948), este opúsculo aparecido por primera vez en 1936. Desde su publicación en *Recherches philosophiques* y, aunque traducido a otras lenguas europeas, no había sido objeto de una nueva edición francesa, digna de su rango de escrito filosófico inaugural.

En la *Introduction* la editora suministra algunas precisiones cronológicas, que clarifican la redacción del conjunto de obras del primer Sartre más allá de la serie de fechas oficiales a menudo engañosa:

"*L'Essai Sur la Transcendance de L'Ego* fut écrit en 1934, en partie pendant le séjour que fit Sartre à Berlin afin d'étudier la phénoménologie de Husserl. En 1935-1936, il écrivit à la fois *L'Imagination et L'Imaginaire* (publiés respectivement en 1936 et 1940), puis en 1937-8, *La Psyche*, dont il avait déjà l'idée en 1934. De *La Psyche* il sépara ce qui devient *l'Esquisse d'une theorie phenomenologique des emotions*, et qui fut publié en 1939" (pp. 8-9).

Pese a la unidad que parece estar en la base de todas las meditaciones de Sartre hasta su gran síntesis de 1943, *La Transcendance de L'Ego* sigue planteando, por su carácter de obra inicial de tanto alcance, un fundamental problema de lectura. Como Althusser ha problematizado en relación con Marx, es posible también hacer de un estudio como éste de 1936 un campo de "gérmenes", de "atisbos" o "intuiciones" del Sartre posterior. Tal aproximación sería, en último término, inexacta. Porque si bien es indudable que *La Transcendance de L'Ego* está en el camino que conduce a *L'Etre et Le Neant*, ese camino es menos un enriquecimiento progresivo de la visión filosófica que una trama compleja de líneas quebradas. En efecto, es sólo en la *Conclusión* de *L'Imaginaire* que Sartre establece el tránsito de sus varias "descripciones fenomenológicas" a la "ontología" do-

minante en *El Ser y La Nada*. Pero el análisis de una forma determinada de intencionalidad, cual es la imaginaria, no ha dejado sin modificación la teoría de la conciencia expuesta en su primer ensayo. Por otra parte, es aún más compleja la incidencia en la génesis del sistema metafísico de la actividad creadora y crítica de Sartre. Es falso considerar *Le Mur* y *La Nausee* como ilustraciones literarias de una filosofía, como hace por ejemplo M. André Niel. A esta idea, típica de una consideración filosófica parcial, puede oponerse la simple constatación de que, si es ella verdadera, tendríamos un sistema ilustrado antes de nacer. Exagerando un poco ese punto de vista —él mismo exagerado— *La Nausee* y los relatos breves de Sartre vendrían a ser borradores de una construcción filosófica en ciernes. Más justo y más fecundo es averiguar en qué medida se integra en la metafísica de Sartre una experiencia literaria doble, de lector y de escritor. Sólo eso permitirá restablecer la unidad concreta de una obra constantemente parcelada, a la que se acostumbra presentar en temas yuxtapuestos, con un correspondiente aquellarre de citas filosóficas y novelescas. Ejemplarmente nocivo, en este respecto, es el libro de Robert Campbell, especie de catecismo sartreano, en cierto momento de la difusión del autor francés en Hispanoamérica.

No resulta oportuno, en esta breve nota, establecer la notable significación que posee este escrito de Sartre. Señalemos únicamente que ella descansa en la decisiva reinterpretación de la fenomenología que emprende, en la teoría de una conciencia desubstancializada, despojada de un Ego que es sólo su correlato derivado, constituido en el plano reflexivo y, en tercer lugar, en la reorientación filosófica que supone afirmar la autonomía y el primado de lo pre-reflexivo.

Más bien, al dar cuenta de esta reedición, pensamos que será útil caracterizar el intento perseguido por Sartre con esta obra. Ya en las primeras líneas establece su asombrosa tesis:

“Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience: il est dehors, *dans le monde*; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui” (pág. 13).

Formalmente, se ha entendido al Ego como un *principio vacío de unificación*; materialmente, como un *centro de los deseos y de los actos*. Esta doble posición teórica la discute Sartre en la primera parte de su trabajo —*Le Je et le Moi*—, fundamentalmente crítica.

Parte Sartre de lo que Kant determina como condición de posibilidad para la constitución de la conciencia empírica: “el Yo Pienso *debe poder* acompañar todas nuestras representaciones”. Para Kant, sin embargo, éste es un principio de derecho, es decir, una posibilidad siempre actualizable para que haya conciencia de objeto. No significa ni puede significar que en todos los casos el Yo Pienso acompaña al acto de conciencia. La cuestión se reduce, entonces, a esta alternativa: ¿Es el Yo Pienso un producto de la síntesis concienical? ¿O es el Yo Pienso, efectivamente, el factor de la unificación sintética?

Para contestar a esta pregunta recurre Sartre a la enseñanza de Husserl. Pero contra la concepción tardía y definitiva del autor de las *Meditaciones Cartesianas*, Sartre postula que, aun para el mismo filósofo alemán, la hipótesis de un Yo trascendental es innecesaria (más adelante mostrará que es también perjudicial). Es innecesaria para la unidad de la conciencia, porque esta unidad se funda en el objeto trascendente, por un lado, y, por otro, en el conjunto de lazos transversales del tiempo interno, descrito por Husserl en la *Conciencia del Tiempo Inmanente*.

En cuanto a la *presencia material* del Yo en la conciencia, Sartre la discute ejemplificándola con la moral del amor propio —*amour de soi*. Según esta concepción, la vuelta a sí mismo (*retour a soi*) sería constitutiva de todo acto de conciencia. O, de otro modo: el acto síquico tendría una curiosa estructura parabólica, en la medida en que, so pretexto de tender hacia un objeto, busca en verdad la afirmación del propio Yo. Sartre cuestiona esta idea con una de sus más célebres paradojas críticas. Si yo compadezco a alguien y si, tal como quieren los defensores del amor propio, esa compasión es un producto de mi deseo de terminar con la situación de desagrado que me provoca el estado lamentable del otro, es claro que este objetivo presenta un doble y contradictorio carácter: para mi acto de compasión es inconsciente, pero puede ser descubierto por reflexión. Con lo cual, lo inconsciente y lo reflexivo acaban identificados. Dice Sartre:

“Ainsi donc, sans même s'en rendre compte, les théoriciens de l'amour propre supposent que le réfléchi est premier, originel et dissimulé dans l'inconscient” (pp. 40-41).

Es capital la importancia de esta crítica, ya que engloba una de las componentes esenciales del llamado *espíritu francés*. En efecto, no es sólo a una concepción arraigada en los moralistas clásicos a la que se enfrenta Sartre, sino a todo el fundamento psicológico de una cultura, del que participan también los grandes novelistas del siglo XIX, Stendhal y Flaubert, sobre todo. Además, hay que tener en cuenta que esta primera problematización a que Sartre somete las teorías del Yo, se realiza en un doble registro: fenomenológico (el Yo formal) y psicológico (el Yo material); doble registro que conviene considerar para entender el estatuto filosófico de las primeras obras de Sartre y su transformación siguiente en meditación ontológica.

La doctrina positiva de *La transcendence de l'ego* tiene su centro en el análisis de la constitución del Ego (II, esp. en el relevante capítulo D). Hay que ver allí, según creemos, una desintegración racional de la subjetividad y de todos sus mitos anexos: carácter personal, íntimo, etc..., realizada mediante la noción clave de *alienación*, a la cual Sartre da un giro que la arranca de sus formulaciones clásicas, instalando su uso, como instrumento crítico, en el campo de las relaciones de la conciencia y del Ego. La demostración de esto no corresponde aquí, sin embargo.

La edición preparada por Sylvie Le Bon viene acompañada de útiles

anotaciones y de un apéndice con ocho extractos de obras de Husserl (I, III, IV) y de Sartre (II, V, VI, VII, VIII).

JAIME CONCHA

Príncipe de Naipes, de WALDO ROJAS. Edics. Mimbres, 1966.

Agua removida (1964) fue el primer libro de Waldo Rojas. En él nos proponía el poeta experiencias adolescentes. Tal vez el título aludía a esa remoción de las aguas con que a veces se objetiva el proceso del recuerdo. Ante la fugacidad de las vivencias juveniles, ya el poeta comienza a estar en una posición inclinada que, cuando se extrema, se identifica muy pronto con la actitud de Narciso ante la fuente. Es, en todo sentido, un libro prematuro, del cual hay poco que rescatar. El mismo Rojas lo ha reconocido así, por lo demás. Con todo, para quien conozca sus poemas posteriores, se divisan en *Agua removida* germinaciones de ciertas líneas futuras. Por ejemplo, la primera composición, "Canción del árbol y del amante", canta a un árbol del camino, viejo tópico transeúnte de la poesía. Algunos versos:

*Verde amigo, / no serás ya /
una verde sombra perdida / entre otras no menos perdidas; /
un oriente de luz / entre otros muchos orientes; /
un anhelo hecho ramaje, / un anhelo desconocido. (p. 12).*

El lenguaje es inseguro, y el poema habrá de finalizar con una intención alegórica muy explícita. El árbol pasará a ser la sombra del amor adolescente. El paisaje, de este modo, se subordinará al poeta, poniéndose al servicio de sus experiencias sentimentales; pero ya en esto mismo se advierte la tendencia al alegorismo, que más tarde y en forma compenetrada diferenciará la expresión de Waldo Rojas.

En otro poema del mismo libro, "Sequía", leemos estos versos:

*mientras / aves de vuelo bajo, / casi subterráneo, /
claman por ser / relámpagos / o estrellas...! (p. 20).*

Estas líneas anticipan el notable poema "Pájaro en Tierra", de *Príncipe de Naipes*. Pero aquí el poeta, movido por una general actitud adolescente, insiste en enfatizar los contrarios. Entre las *aves de vuelo subterráneo* (hermosa imagen) y los *relámpagos* y compañía, hay una distancia macroscópica, que condena las aspiraciones del poeta a una frustración definitiva y desconsoladora. Los polos de lo real y de lo ideal son polos que funcionan, entonces, en una poesía adolescente. Esta se define por la segura confianza en el canto, por la convicción de que basta la propia voz para borrar las diferencias y las escisiones de la vida. Lo dice el poeta, casi expresamente, en su última composición, "Sombra":