

**Fernando Rodríguez \***

## **La Trascendencia del Ego**

### **Resumen**

En este artículo se pretende volver a los orígenes de la fenomenología sartreana, básicamente a su primer gran texto, donde se encuentran conceptos capitales para el futuro de su obra: conciencia no reflexiva, reflexión, libertad, el yo como objeto (en-sí) y algunas conclusiones de orden ético y político.

**Palabras Clave:** Sartre, libertad, en-sí, ego, conciencia

### **Abstract**

This study intends to go back to the origins of Sartre's phenomenology, particularly to La transcendence de l'ego, which sketches some of the main concepts of his work: non-reflexive consciousness, reflexion, liberty, the Ego as an object (en -soi), as well as some of his ethical and political conclusions.

**Key words:** Sartre, Freedom, en-soi, ego, consciousness

---

\* Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela

## I Pequeño gran libro

La fenomenología vuelve, en la plana vastedad del postmodernismo, en la caída del marxismo, en la tecnificación del neopositivismo, en la politización y la inanidad teórica de las religiones, en el desplome de la soberbia cientificista de las disciplinas humanísticas. Primero la alemana, luego la francesa. Veamos un ordenamiento que hace Renaud Barbaras <sup>1</sup>, sobre este renacimiento: “Hasta fines de los años ochenta, la influencia considerable de la fenomenología alemana, heideggeriana en especial, a la cual se juntaba la vivacidad de la corriente estructuralista, conducía a menospreciar pura y simplemente la fenomenología francesa, es decir, esencialmente las filosofías de Sartre y Merleau-Ponty. En el mejor de los casos se les consideraba como pálidos epígonos de los grandes filósofos alemanes(...) La transformación profunda del contexto intelectual y, en particular, el retroceso o en todo caso la institucionalización de la influencia heideggeriana han abierto un espacio de reconocimiento de la importancia y la originalidad tanto de la fenomenología como de la filosofía francesa en general, lo cual pone fin a un largo período de auto denigración filosófica. Es sin duda Merleau-Ponty el primer beneficiario de ese movimiento, y que, en un primer momento ha contribuido a reforzar el ocultamiento de la filosofía sartreana. (...) Pero sus diferencias se enraízan en un diálogo profundo e ininterrumpido. (...) Era pues necesario que se midiera la importancia de Sartre en el seno del movimiento fenomenológico”.

Sartre vuelve a la escena filosófica –sobre todo en los últimos diez años y en el ámbito francófono– de una manera curiosa y quizás la que éste hubiese desdeñado más, al menos en su madurez de escritor comprometido en cuerpo y alma, auto-pretendido satélite del astro marxista. Y, por tanto, de los primeros en caer por su radicalismo bajo el muro de Berlín; la cual era en realidad su segunda muerte: ya, unos lustros atrás, el cientificismo estructuralista lo había sepultado como “el último metafísico”. Vuelve básicamente, por los momentos –es tan inestable el ir y venir del piélago filosófico–, como el gran fenomenólogo que fue desde sus primeros trabajos hasta esa suma magistral que es *El ser y la*

---

<sup>1</sup> Barbaras, Renaud. «Introducción» en *Sartre. Desir et liberté*. Paris, Presse Universitaire de France. 1948. pp. 10/11. Esta y todas las traducciones del francés son mías

nada<sup>2</sup>. Su inmensa influencia en un vasto período de la vida intelectual francesa, y mundial<sup>3</sup>, vuelve a su juventud, a sus primeras obras, digamos de mediados de los treinta al fin de la segunda guerra mundial.

El pequeño y sorprendente libro, *La trascendencia del ego*, objeto de este artículo, es el primero que Sartre publica en filosofía<sup>4</sup>, tiene un alto grado de madurez y ciertamente sienta las bases definitivas del pensar del autor, a pesar de las naturales insuficiencias algunas apuntadas en estas líneas. Asombra además que fue escrito relativamente poco después de que su amigo de entonces, Raymond Aron, le diera la escueta noticia de la existencia en Alemania de una tendencia de pensamiento, la fenomenología, en que se podía hablar filosóficamente de las cosas más concretas e inmediatas. Esa sintética y enigmática expresión –según Simone de Beauvoir que relata la anécdota en sus *Memorias*– removi6 en el joven filósofo lo que parecía ser el meollo de sus preocupaciones, el encontrar justamente un camino para “ir hacia lo concreto”, la ajenidad y pluralidad de la vida; ir más allá de los esquemas abstractos y espiritualistas de la filosofía francesa que lo precedía, la “filosofía araña”, “alimenticia”, que convertía la opacidad y el espesor de lo real en su propia etérea estofa espiritual. Si se piensa en la novedad, la complejidad y la extensión de la obra de Husserl resulta desconcertante que a partir de ese anecdótico primer contacto (1934), en tan breve tiempo la revisara en aspectos tan esenciales como la negación del yo trascendental, que el padre de la fenomenología había mantenido como un ingrediente estructural básico de la conciencia y que Sartre expulsará de ésta, lo arrojará al mundo. Y ello con notable propiedad; de suyo abre otro fructífero derrotero para desarrollar la nueva filosofía.

Y con respecto a su inmensa obra personal futura, repetimos, ese libro inaugural asienta con notable asertividad conceptos fundamentales de ésta. En principio los ingredientes esenciales de su definición de la conciencia. Sylvie Le Bon anota en el prólogo a la edición del texto en cuestión: “En *El ser y la nada* retenía explícitamente sus conclusiones del Ensayo sobre la trascendencia del

---

<sup>2</sup>Sartre, Jean-Paul. *L' être et le néant*. Paris, Gallimard, 1942. En adelante EN.

<sup>3</sup> Levy, Pierre-Henry. *Le siècle de Sartre*. Paris, Grasset, 2000. Documentado libro sobre la importancia de la palabra y la obra sartreana en los más diversos terrenos.

<sup>4</sup>Sartre, Jean-Paul. *La transcendance de l' ego*. Paris, Vrin, 2003. Introducción, notas y apéndices de Sylvie Le Bon. En adelante TE.

ego, completando y profundizando no obstante la refutación del solipsismo, juzgada insuficiente (...) Pero la teoría de la estructura misma de la conciencia, así como la idea fundamental del ego como objeto psíquico trascendente serán siempre las suyas”<sup>5</sup>. Y de seguidas apela al testimonio de Simone de Beauvoir en *La force de l'âge*: “(...) entre la conciencia y lo psíquico establecía una distinción que debía mantener siempre. Mi ego es el mismo un ser del mundo como el ego del otro. Así Sartre fundaba una de sus creencias más antiguas y más testarudas: hay una autonomía de la conciencia irreflexiva(...) Eso que le importaba más todavía es que esta teoría, y sólo ella, permitía escapar del solipsismo, evitaba las trampas del idealismo, y Sartre en la conclusión insistía sobre la importancia práctica (moral y política) de esa tesis”<sup>6</sup>.

Le Bon avala también la continuidad señalada con dos referencias al EN, de las cuales reproducimos la más asertiva: “Hemos intentado mostrar en un artículo de “Recherches philosophique” que el Ego no pertenece al dominio del para-sí. No volveremos sobre ello. Anotemos aquí solamente la razón de la trascendencia del ego: como polo unificador de las “erlebnisse”, el ego es en-sí no para-sí”<sup>7</sup>.

Como hemos visto, este texto tiene una señalada importancia para la constitución de la gran obra ontológica de Sartre; en la cual por supuesto, se enriquecen los conceptos aquí bosquejados, sobre todo con la muy acabada concepción del para-sí, la constitución del ser del hombre y, luego, la relación con el otro, su negación del solipsismo. Hechos teóricos que sólo resultaban posibles por el desarrollo de la noción básica en su sistema de la nada y por un desarrollo concomitante y exhaustivo de la idea, íntimamente ligada, su anverso, de libertad; ausentes o esbozadas en este texto inaugural. La primera de esas nociones sólo comenzará a emerger con su idea de la imaginación, definida como una ausencia, un vacío en los dos libros subsiguientes al que comentamos, *La imaginación y El imaginario*<sup>8</sup>. Sería conveniente aclarar aquí que este opúsculo se inscribe en un grupo de obras en que Sartre pareciera intentar una suerte de arquitectura ontológica de la psiquis, y por ende una fundamentación

---

<sup>5</sup> *Ibidem*. p. 8

<sup>6</sup> *Ibidem*. pp. 8-9

<sup>7</sup> Sartre, J.P. *op.cit.* p.147.

<sup>8</sup> Sartre, J.P. *L'Imagination*, Paris, Vrin, 1936. – *L'Imaginaire*, Paris, Gallinard, 1940.

de la psicología, pues a éste unirán los mencionados trabajos sobre la imaginación y unas breves y esclarecedoras páginas sobre las emociones, éstas últimas extraídas de una obra mayor y desechada, *La psyché*. Seguramente Sartre concluyó en la necesidad de ir más allá de este horizonte y emprendió la tipificación del ser del hombre, el para-sí, la concepción de la existencia como fundamento imprescindible de todo saber sobre lo humano. En todo caso la brillantez y la permanencia de TE está fuera de toda duda, no sólo por el reconocimiento de quienes siguieron su obra desde sus inicios sino por autores posteriores de la significación como Gilles Deleuze, cuya última publicación es un verdadero homenaje a la TE, como apunta Jean-Marc Mouillie <sup>9</sup> o porque otros como Léo Fretz, estudioso holandés de la obra sartreana, que ha visto en el concepto de ego y otredad propios de esta obra no un antecedente de EN sino de la *Crítica de la razón dialéctica* y su posibilidad de acercamiento al marxismo <sup>10</sup>. Con respecto a sus ideas de imaginación y emoción éstas han tenido también notoria ventura. Roland Barthes, para dar un notorio ejemplo, ha dicho que ha construido su ontología de la fotografía, *La chambre claire* <sup>11</sup>, ensayo incomparable en su ámbito, en base a las nociones sartreanas de imaginación. Cosa que sucede en muchas obras, sobre todo de estética. Y su idea de la emoción como aprehensión mágica del mundo ha sido igualmente fecunda.

## II El pequeño temblor de aire

Intentaremos ahora plantear la estructura de la conciencia y su relación con lo psíquico, con el ego, tal como aparece en TE.

Sartre está consciente de lo aventurado que resulta expulsar el ego de la conciencia, cosa que tiene muy escasos antecedentes filosóficos. Para la mayoría de los filósofos el ego o bien es un principio vacío de unificación de ésta o, todavía más poderoso, un verdadero generador material de nuestros deseos y acciones.

---

<sup>9</sup> Mouille, J.M. *Sartre, conscience, ego et psyché*. Paris, Presse Universtaire de France, 2000, p. 15.

<sup>10</sup> Fretz, Leo. "L'individualité" en *Obliques*, N0 18-19, Paris, 1978, pp. 221-234.

<sup>11</sup> Barthes, Roland. *La chambre claire*. Paris, Cahiers du cinéma-Gallimard-Seuil, 1992.

La tesis de Sartre es que el ego, mi ego, es un ser del mundo, como el ego del otro, como una silla, como un caracol.

Despojada del ego la conciencia se vacía de contenidos; siguiendo el concepto de la conciencia husserliana –“toda conciencia es conciencia de algo”, intencionalidad<sup>12</sup> –va a radicalizar la proposición eliminando el ego trascendental que Husserl había mantenido en su reducción fenomenológica como necesario unificador e ingrediente individualizante de cada conciencia... Dicho en palabras de Vincent de Coorebyter: “(...) conviene buscar la clave de este ensayo en la intencionalidad, cuyo estudio sobre el ego desarrolla la audaz conclusión todo esta afuera, todo, hasta nosotros mismos (...) habiendo definido la intencionalidad como fuga absoluta de una conciencia desprovista de interioridad, reducida a un simple vacío introducida en el ser para asegurar la fenomenalidad”<sup>13</sup>. Para el cumplimiento de esas funciones esenciales el ego es innecesario, ya que en el mismo trascender hacia el objeto (el algo) las conciencias se unifican por ese objeto mismo que quieren aprehender, que no es un contenido de mi representación, sino una realidad exterior que obliga a las diversas conciencias que lo captan y le dan sentido a adaptarse a su estructura propia. Incluso ello operaría sobre el factor temporal, ya que cada conciencia remite a la conciencia toda y retiene las precedentes mediante “intencionalidades transversales”, punto este último que el propio Husserl postula. En cuanto a la individualidad ésta se da por el hecho de que la conciencia no se conecta con otras conciencias, si algo la caracteriza es su aislamiento, haciendo problemática aun la existencia, a o, al menos, el acceso al otro.

Pero además, ese intruso en la conciencia impediría que fuese el absoluto que Sartre necesita para fundamentar el conocimiento. Un absoluto que para serlo debe escapar a toda relación cognoscitiva consigo mismo. Si la conciencia contuviera el ego, este no podría ser aprehendido sino de manera incompleta y por inagotables actos que nos entreguen sus infinitas facetas.

---

<sup>12</sup> Sartre ha escrito un artículo temprano y memorable sobre este concepto decisivo, intencionalidad, “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad” (1939), recogido en *Situations I*, Paris, Gallimard, 1959.

<sup>13</sup> De Coorebyter, Vincent. *Sartre face a la phénoménologie*. Bruselas, Ousia, 2000. p. 172,

Liberado de esa lámina opaca, la conciencia se hace sólo movimiento hacia, vacío, temblor de aire, intencionalidad, en cierto modo una nada que puede contener todo. Y ello es posible porque siendo conciencia de mundo es conciencia (de) sí, pero –de allí el paréntesis– para indicar que no se trata de una relación temática, objetual, cognoscitiva. La conciencia esta frente al objeto (el algo), la percepción por ejemplo de un filme, un rostro, un paisaje. Ella es sólo conciencia de ese objeto, no tematiza los actos mentales que permiten captarlo, ni siquiera que el es el “sujeto” del acto perceptivo; está disuelta, por decirlo de alguna manera, en el objeto; absorbida por la intriga filmica, obnubilado por la belleza de unos ojos, perdido en la luz de Vermeer. No obstante esta conciencia no es inconciente de sí, lo cual resultaría una contradicción. Pero, repetimos con Sartre; “En efecto, la existencia de la conciencia es un absoluto porque la conciencia es conciente de ella misma”; su ser y su aparecer coinciden absolutamente.

Es decir que el tipo de existencia de la conciencia es de ser conciencia de sí y Sartre nos propone una magistral descripción fenomenológica de esta forma primera y más pura de la conciencia, la “conciencia-no-tética-(de)-sí” –ya veremos que podemos hablar de otra modalidad de ésta y hasta de una tercera-, conciencia impersonal, espontánea, irreflexiva, directa. Cuando percibimos algo, la conciencia se apropia de si misma, de manera adecuada, absoluta, sin mediación alguna, ni de la razón o la intuición. Pero “sabemos” lo que hacemos, por ejemplo, ver los girasoles famosos, tanto que si alguien altera nuestro embelesamiento y nos interroga por lo que hacemos contestaremos que yo veo el cuadro genial de un señor que vivió muy apesadumbrado. Ahora bien, ese yo no estaba en la escena inicial. Es puesto por una segunda conciencia, reflexiva, que lo hace emerger, como una suerte de receptáculo y de polo unificador del decurso vital. A su vez esa segunda conciencia no tiene como tema los girasoles sino a mi conciencia aprehendiendo la obra. E igualmente esa conciencia reflexiva, tética de mi conciencia de espectador no hace tema de sí, es irreflexiva: no me miro mirando. Por ende se podría postular una tercera conciencia que tematizara la segunda y fuese ella irreflexiva para sí misma. Todo ello no conduce a una regresión al infinito porque cada conciencia, en cualquiera de sus modalidades, es autosuficiente. La mayoría de las conciencias irreflexivas cotidianas no pasan nunca a ser materia de conciencias reflexivas, siempre habría el peligro de caer en los abismos de *Funes el memorioso* de Borges. El

olvido tiene sus razones.

Después de este acercamiento al problema del yo creemos que vale la pena plantearse el problema de esa conciencia individual, sintética e impersonal. Por una parte Sartre cree haber ganado dos cosas: al considerar el ego propio con una contextura ontológicamente similar al del otro y al resto de los objetos del mundo. Supone superado el problema del solipsismo ya que no hay una subjetividad privilegiada e íntima, ajena al mundanal ruido, habitáculo donde puedo ser mi mismidad. Hombre entre los hombres mi destino se juega en la plaza pública. Pero, en cierto modo y paradójicamente, el precio a pagar es la radical incomunicación entre las conciencias. No puedo conocer la conciencia del otro sin hacerla objeto, sin negarla en su contextura primordial. No puedo aprehenderla como pura interioridad y trascendencia a un mismo tiempo. Como observamos este es un punto dilemático.

Hemos visto que la posición esboza unas cuantas dudas sobre la naturaleza de nociones esenciales de la ontología sartreana: la nada, la libertad, el solipsismo. Aunque haya que concederle haber ganado piezas definitivas y extremadamente importantes de su futura “ontología fenomenológica”.

### III Los dilemas

No sólo falta en este texto inicial, como hemos dicho, el concepto fundamental de “nada”, capital en su futura ontología; sino, su otra cara el concepto de libertad —que terminara en el EN por identificarse con la condición misma de lo humano— tiene un lugar muy menor, e incluso confuso, en éste. Le Bon lo señala con el ejemplo de Janet (una esposa circunspecta que teme comportarse como una prostituta), del EN <sup>14</sup>. Sartre, después de hablar de la espontaneidad monstruosa de la conciencia en TE, concluye que “La conciencia se atemoriza de su propia espontaneidad porque la siente más allá de la libertad”. La comentarista en cuestión pretende que en este momento de su obra el autor parece reducir la libertad a las decisiones voluntarias, por ende con contenidos éticos provenientes de la responsabilidad, habiendo ese más allá de la espontaneidad de la conciencia; dualidad que sería superada en EN extendiendo

---

<sup>14</sup> Estas situaciones psicológicas darán lugar, rigurosamente, en EN al concepto de angustia que acompaña y en cierto sentido sirve de demostración al concepto de libertad.

la libertad a todo el ámbito de la conciencia, haciendo de ella el ser mismo del hombre.

En segundo lugar habría que apuntar que con respecto a esa libertad que se atemoriza de su propia espontaneidad porque la siente más allá de la libertad, que dice Le Bon, nos parece pobre su interpretación. Esta pretende que el texto reduce la libertad sólo a los actos voluntarios, racionales –por ende con contenido ético– y si bien es cierto que Sartre da varios ejemplos de conductas involuntarias – no quiero pensar en una situación dolorosa y sin embargo recaigo continuamente en ello– en que la conciencia pareciera escapar a la voluntad no deja de indicar muy de pasada el carácter patológico de éstos. De manera que ese temor podría apuntar más a estados excepcionales, patógenos, que a un esquema general. Pero de todos modos el problema subsiste porque no se indica claramente la fuente de los motivos de la libertad para elegir y actuar, al estar la conciencia prerreflexiva aislada de los estados y cualidades del Ego y no poder ser determinada por elementos exteriores. Soluciones como el inconciente convertido en “autor” de nuestros sentimientos y conductas, a la manera de un psicoanálisis claramente determinista, o por factores externos deterministas como en el conductismo evidentemente son rechazados por el concepto de libertad y autonomía de la conciencia que Sartre postula. De manera que la elección de la conciencia parece gratuita: “(...) la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Ella se determina a la existencia a cada instante, sin que se pueda concebir nada antes de ella. Así cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación ex nihilo. No un reacomodo nuevo, sino una existencia nueva”<sup>15</sup>. Yo diría que este breve texto no es contradictorio con lo que sobre el tema se dice en EN, es incompleto y asentado sobre un concepto de nada todavía no dilucidado sino incipientemente, condición de la libertad. Si bien es cierto que toda elección es ex nihilo, es decir, una novedad frente al yo, frente al pasado -que se es en la forma de no serlo, EN– y por ende inexplicable por una causalidad previa, igual sucede con los estímulos exteriores, cabe encontrar “motivos” – a través de conceptos explícitos en EN: situaciones, posibles, valores, proyecto, ipseidad...– que permiten restringir y racionalizar

---

<sup>15</sup> Este concepto de conciencia irreflexiva esta ampliamente desarrollado en el cap. III de la Introduction de EN, pp.16-23

la direccionalidad de la libertad. Este último tema no se toca en el texto que analizamos y el concepto libertad resulta hiperbólico e impide pensar adecuadamente la continuidad vital a través de esa conciencia flotante, siempre renovada en su ser y su racionalidad, absoluta espontaneidad, como el Dios cartesiano. La relación con el pasado de EN y, sobre todo, la idea de proyecto y de psicoanálisis existencial de nuevo matizan y mitigan sus estridencias. Si la idea de Le Bon fuese cierta muchos de nuestros actos –y no pocas veces de monta– escaparían a cualquier motivación, serían gratuitos, en el sentido en que pretendían postularlo los surrealistas, lo cual conlleva a un círculo bastante elemental: la motivación del acto inmotivado sería justamente la búsqueda de la no motivación. Es verdad que en Sartre la angustia acompañará siempre la libertad y que una figura mórbida de la libertad es lo que llama en EN “vértigo de los posibles”, que en el fondo toda posibilidad puede ser adoptada por la libertad. El vértigo no es el miedo a caernos –en circunstancias de normalidad– sino arrojarnos al vacío. Pero son fenómenos anómalos. En realidad lo que en estas páginas juveniles falta es el concepto de proyecto libre que una vez formulado –incluso hay una escogencia, un proyecto original, con el cual ha de vérselas el psicoanálisis existencial– que es el que va a orientar y motivar nuestras acciones presentes y que pasan a ser pasado. El decurso cronológico es invertido en el plano existencial. Ciertamente nada hay detrás de la conciencia, el pasado lo es en la manera de no serlo, ella surge *ex nihilo*. Phillippe Cabestan lo expresa así: “Así la escogencia de cualquier conducta, puesto que ella se dirige a lo que no existe todavía, decide del futuro que constituye el presente como tal y confiere a lo dado la condición de pasado”<sup>16</sup>.

Una primera limitación de este planteamiento ya la hemos anunciado: si pareciera haber un igualitarismo y terrenalidad ontológicos al hacer un objeto del propio Ego éste marca la incomunicación radical entre las conciencias ya que entre esos dos guijarros pensantes no puede haber sino una relación negativa, exterior y excluyente y casi resulta ingenuo que Sartre crea haber resuelto de esta manera el problema. Tal será el tópico al cual dedicará más de doscientas páginas del cuantioso EN. Tan sólo encontrando un vínculo entre esas conciencias

---

<sup>16</sup> Cabestan, Phillippe. “¿Une liberté infinie?” En *Sartre. Desir et liberté*. Paris, Presse Universitaire de France, 2005. p. 29.

mismas, trascendente y transmundo, inscrito en su propia contextura, suerte de *mitsein heideggeriano*, podría realizarse tan paradójica operación que aquí no analizaremos, pero como es sabido se trabajará con la categoría de ausencia, una forma peculiar de *nadificación husserliana*, sin lugar ni posibilidad en este primer texto y que conducirá al binomio intercambiable, esta vez *sartreano*, sujeto-objeto, *mirón-mirado*, al infierno sobre la tierra donde el otro me roba mi libertad, me cosifica o yo hago lo mismo con él. Obviamente, recalamos, sin el concepto de nada este planteamiento resulta inabordable.

Y, por último, señalemos que la concepción del yo —cualidades, estados y acciones— de la actitud natural es inversa topológicamente a la *sartreana*, ya que es en éste unificador último donde en las concepciones tradicionales residen las cualidades, innatas o adquiridas, que se actualizan en estados y que condicionan las acciones. Soy naturalmente apasionado e irritable lo que es una cualidad en principio virtual, de allí mi recurrente irritación política con el país, estado fáctico y que existe aun en los momentos en que mi atención se dirige a un objeto diferente al de mi enojo, y los improprios de mi último artículo, acción que concreta, actualiza mi disposición anímica sobre el presente nacional. Esta genética no sólo es falsa sino es una fuente de velamientos morales, de escamoteos de la libertad, de mala fe como dirá después, en la medida que ese camino del yo al acto elude mi responsabilidad, mi angustiada libertad. Escamoteo que parece bastante recurrente, consecuencia de la angustiada condena a la libertad que es nuestra condición, como será muy fuerte la tendencia a la pecaminosa mala fe de EN.

En conclusión esta primera noción del yo *sartreano* es sorprendentemente premonitoria. Sartre ha colocado allí la simiente de su futuro pensamiento, el tenor de su temple filosófico y el anuncio de las grandes inquietudes que acompañarán su vida y su obra multifacética. Comenzar por una descriptiva rigurosa de una estructura psicológica y terminar en un exhorto político referido a la izquierda, como sucede en TE —no hay una individualidad refugio, estamos en la intemperie, compartiendo destinos y circunstancias comunes— es un claro emblema de lo que subyace en su proyecto original. Ese que Federico Riu compara “Con el mismo movimiento de las olas en la playa, vemos como se estira hacia la realidad, con un deseo ferviente de fundirse en ella, para luego retirarse hacia el mar interior, forzado por un movimiento de repliegue ya

incluido como su negación dialéctica, en el movimiento inicial”<sup>17</sup>. Una ontología dramática que parte de una conciencia escindida, de un ser fracturado a perpetuidad, indefinible e insaciable en su imposible anhelo de ser y a un mismo tiempo la idea de que una acción positiva (revolucionaria) puede fundarse en otra filosofía que el materialismo dialéctico engelsiano-leninista, dogma de fe de la URSS y la Internacional –humus ideológico en que se mueve la filosofía existencialista, sobre todo en la postguerra–, pensamiento incoherente que amalgama de mala manera una metafísica dogmática y un cientificismo a ultranza como demostrará en uno de sus textos posteriores, *Materialismo y revolución*, ya de los años cincuenta.

Como colofón digamos que estas líneas han tratado de acotar este texto extraordinario desde un punto que no deja de ser ortodoxo, no por ello errado. Digamos que hemos querido ponerlo de nuevo en la mesa de juego. Pero creo que amerita una nueva lectura, a partir de las más recientes teorías de la subjetividad, que podrían modificar –para bien y para mal– algunos de los asertos que hemos hecho.

---

<sup>17</sup> Riu, Federico. *Ensayos sobre Sartre*. Obras Completas. Caracas, Monte Avila, 1996, T.I, p 143.