

IMPERSONAL, PERO INMANENTE: NOTA SOBRE LA PRESENCIA DE LA TRASCENDENCIA DEL EGO EN ALGUNOS ESCRITOS DE G. DELEUZE

Jorge Nicolás Lucero / Universidad de Buenos Aires

I. Introducción: Sartre, maestro y no profesor

Deleuze calificó la presencia de Sartre dentro del mundo académico como un Afuera, pues él “jamás dejó de ser, no un modelo, ni un método ni un ejemplo, sino un poco de aire puro” dentro del panorama filosófico francés (Deleuze-Parnet, 1996: 19). Esta calificación no viene solamente a cuento de un halago por estar siempre al margen de la figura del intelectual universitario, ni por su constante compromiso político. La obra de Sartre también echó raíces, claramente explícitas, en muchas de las problemáticas y posiciones abordadas por Deleuze. Un notable ejemplo aparece en *El Anti-Edipo*, donde la noción de grupo-sujeto se construye teniendo presente las ideas de grupo y serie tal cual Sartre las trabajó en *Crítica de la razón dialéctica*.

Ahora bien, Sartre no sólo dota a la filosofía deleuzeana de algunas herramientas. En “Él fue mi maestro”, artículo escrito un mes después de que Sartre rechazara el premio Nobel de Literatura, Deleuze afirmaba con orgullo que la filosofía sartreana “cuestionaba la noción de *representación, el orden* mismo de la representación: la filosofía cambiaba de lugar, salía de la esfera del juicio para instalarse en el mundo más colorido de lo «prejudicativo», de lo «sub-representativo»” (Deleuze, 2002: 110-111). A pesar de no ocupar las mismas páginas que Spinoza, Nietzsche y Bergson, Sartre ocupa un lugar relevante para entender la obra de Deleuze, pues es patente cómo el aire puro sartreano encauza en el espíritu crítico de la filosofía deleuzeana, y desde el cual propone una diferencia sin concepto que tomará forma, pocos años después de este artículo, en *Diferencia y Repetición*.

Por ello, creemos indispensable un abordaje de *La Trascendencia del Ego* y sus consecuencias dentro del proyecto deleuzeano, dado dicha obra enfatiza ambos aspectos mencionados: otorga una batería conceptual notable e influyente; y a su vez, manifiesta

una exigencia de renovación de la filosofía. Este pequeño gran texto de Sartre es mencionado en más de una ocasión por Deleuze, de maneras breves y aisladas pero significativas. Allí, Sartre “devuelve a la inmanencia sus derechos” (Deleuze-Guattari, 1991: 49) al entender la consciencia trascendental como impersonal, uno de los postulados que logran encaminar la comprensión más propia del campo trascendental virtual como plan(o) de inmanencia no deducido de la representación empírica, y del cual derivaremos más de una consecuencia de pertinencia deleuzeana. Al mismo tiempo, Deleuze encontrará en el descubrimiento sartreano la necesidad misma de abandonar las categorías de orden fenomenológico (consciencia e intencionalidad) para encarar ese movimiento genético y creativo que le adjudica al campo trascendental.

II. *La Trascendencia del Ego: relegitimación del plan(o) de inmanencia*

En primer lugar, demos cuenta de las proposiciones principales del texto de Sartre. Sartre descubre que la consciencia, a nivel trascendental, no tiene ni necesita de estructura egológica alguna para sostenerse como sí misma y unificarse, ya sea este yo una necesidad lógica o de derecho para una consciencia empírica, como ocurre en Kant; o sea ésta comprendida de manera plenamente fáctica y existencial, como la otorgada por la reducción fenomenológica, en la cual advertimos que la consciencia constituye el mundo, y en esa constitución, se inserta en él mediante un yo psicofísico (*Moi*) como su modo empírico (Sartre, 1966: 18). De acuerdo con Sartre, es un error creer que este yo (*Moi*) tiene un correlato trascendental (*Je*) que justifica la necesidad de individualidad y unidad de la consciencia y su experiencia. Al definir la consciencia como intencionalidad, una fenomenología puede prescindir de un yo trascendental, pues la intencionalidad es la trascendencia de la consciencia de sí misma, es ex-posición, existencia o exterioridad, mientras que el yo es un productor de interioridad (Ibíd.: 21). La consciencia se unifica a sí misma en su fluir temporal a partir de las intencionalidades trasversales de retención y protensión, y esta unificación es

condición de posibilidad de una unidad yoica, y no viceversa¹. Es en este sentido que el campo trascendental debe ser comprendido, fenomenológicamente, como impersonal o sin yo inmanente, “el yo (*Je*) trascendental no tiene razón de ser” porque no es inherente a la consciencia, sólo ella es inherente a sí misma y a ninguna otra cosa, su modo de existir es ser consciencia de sí al ser consciencia de un objeto trascendente (Ibíd.: 23-24).

Esto no significa que la consciencia impersonal no sea subjetiva, sino que muestra que la unidad del sujeto existente yace en su flujo temporal de vivencias y no en un polo. De esta manera, la consciencia trascendental impersonal posee en su vivir mismo un cogito o “pseudo «Cogito»” prerreflexivo en la misma consciencia de lo trascendente; no hace falta, pues, el encuentro de un yo. Más aún, el *cogito* donde se pone en juego un “yo pienso” implica una objetivación de la consciencia trascendental, y por tanto, una enajenación de su carácter intencional. El ego es resultante de un acto de reflexión donde la consciencia se pone a sí misma como objeto. En este posicionamiento, la conciencia reflexionante es la que pone a la otra conciencia como reflejada. El cogito pre-reflexivo, así, se vuelve reflejo de una conciencia que en su arrancamiento reflexivo objetiviza a la primera, siendo la conciencia reflexionante, a la vez, irreflexiva. De esta manera, el *cogito* reflexivo se vuelve un *cogitatum*. El cogito reflexivo, entonces, no se puede encontrar a sí mismo como operación existencial (Cf. Ibíd.: 32ss).

Así, el ego queda relegado a la forma de una unidad noemática (i.e., ideal y no originariamente concreta) con una dimensión activa (*Je*) y una dimensión pasiva (*Moi*). Esto no significa que el yo quede vaciado de toda significación y lugar dentro de una fenomenología, aun no siendo considerado un fundamento incommovible. El ego conforma un tipo particular de trascendente distinto del objeto, pues no es una ‘x vacía’ sobre la que se sostienen estados y acciones, sino el horizonte de éstos sólo separables por abstracción. Asimismo, Sartre encuentra que, a partir de su descubrimiento, se le puede dar un lugar preeminentemente práctico al yo, permite que la consciencia no se

¹ Aquí Sartre lleva al extremo la consideración que el propio Husserl realiza en el §37 de *Meditaciones Cartesianas*.

encuentre “monstruosamente libre” por la angustia implicada en la apercepción de su espontaneidad fatal que otorga la *epokhé* (Ibíd.: 81-84)².

Estas conclusiones de la primera obra sartreana desembocan directamente en la filosofía de Deleuze, algunas de manera expresa. En primer lugar, para Deleuze esta definición del campo trascendental es una reivindicación del inmanentismo. Deleuze comprende al campo trascendental en la línea iniciada por Sartre, como “una corriente pura de consciencia a-subjetiva, consciencia prerreflexiva impersonal, duración cualitativa de la consciencia sin yo” (Deleuze, 2003: 359). Ahora bien, a diferencia de Sartre, Deleuze entiende que el campo trascendental condice o exige un plano de inmanencia, porque es pura inmanencia. Las modalidades de la vida y la existencia carecen de principios y formas trascendentes que determinan y jerarquizan lo real y las condiciones de la experiencia real. El plano de inmanencia es la imagen del movimiento mismo del pensamiento en busca de coincidir con la génesis misma de lo real, el movimiento donde sus determinaciones y cristalizaciones (conceptos, funciones y perceptos) surgen y desaparecen, un caos que no es meramente la ausencia de un orden (Deleuze-Guattari, 1991: 44-45). Deleuze, entonces, entiende por campo trascendental una pura fuerza sin condicionamiento, pues ella es estructurante, naturante, y no condicionada. Así, en lo trascendental “no hay más que criterios inmanentes, y una posibilidad de vida se evalúa a sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea sobre un plano de inmanencia” (Ibíd.: 72).

Nos encontramos con un contrasentido, pues Sartre entiende al campo trascendental como trascendencia, y como dijimos, para Deleuze, Sartre devuelve a la inmanencia sus derechos, pues concebir lo trascendental como impersonal permite pensar que la inmanencia es sólo inmanente a sí misma, algo que sólo había logrado alcanzar la filosofía de Spinoza. Dos razones pueden disolver este contrasentido. Ante todo, si, de acuerdo con Sartre, sólo la consciencia trascendental se limita a sí misma,

² Para explicar esta necesidad, Sartre recurre a un caso de P. Janet en *Las neurosis*: “Una muchacha casada tenía terror, en cuanto su marido la dejaba sola, de asomarse a la ventana y de interpelar a los transeúntes al modo de las prostitutas. Ni su pasado, ni su carácter, podrían servir de explicación a semejante temor. [...] Ella se encontraba monstruosamente libre y esta libertad vertiginosa se le aparecía en ocasión de ese gesto que tenía miedo de hacer. Pero este vértigo no es comprensible más que si la consciencia se aparece repentinamente a sí misma como desbordando infinitamente en sus posibilidades al yo que de ordinario le sirve de unidad” (Sartre, 1966: 80-81).

entonces se pega un salto en relación a otras filosofías trascendentales que, en la interpretación deleuzeana, acuciaron un olvido del plano de inmanencia exigiendo que éste sea inmanente a otro elemento. Descartes y Kant concibieron el plano de inmanencia como la subjetividad trascendental, y Husserl acentuó este criterio haciendo de la inmanencia no sólo inmanente al yo, sino también al objeto intencional y al mundo intersubjetivo, introduciendo lo trascendente en lo inmanente, y por ende, despegándose del plano de inmanencia. De hecho, Sartre afirma esta posición al entender una unidad inmanente de la consciencia por su temporalidad (Sartre, 1966: 44). Por otra parte, es menester considerar que Sartre, al considerar que el yo psicofísico no tiene correlato trascendental, está distinguiendo indirectamente la trascendencia intencional de la consciencia trascendental de lo trascendente del yo y del objeto. Esta distinción parece analítica, pues la consciencia impersonal precisa de lo trascendente, pues es consciencia de sí mediante un objeto (Ibíd.: 24, 37); sin embargo, al concebir la unidad de la consciencia a partir de su fluir temporal mismo y sólo por él, la distinción deviene de naturaleza. Con esta diferenciación, Sartre se despega de aquel olvido del campo inmanente que lleva al error capital de “concebir lo trascendental a imagen y semejanza de lo empírico” (Deleuze, 1969: 128), es decir, de subsumir lo trascendental a principios a los cuales su producción no se sostiene, subordinando la diferencia al concepto, arraigando las facultades a un buen sentido y un sentido común. De este modo, dejando a la consciencia empírica sin correlato trascendental, Sartre, como Deleuze, escapa a una concepción de lo trascendental mediante las estructuras empíricas de la consciencia.

En segundo lugar, el postulado sartreano contribuye a solucionar el estatus del sentido. En la *Lógica del sentido*, Deleuze distingue el sentido de la significación, la designación y la manifestación en una proposición³. El sentido expresa el acontecimiento, dado que el acontecimiento no es una cualidad o nota distintiva de un estado de cosas, no es un predicado. Aparece, en cambio, en el verbo, al referir “no a un ser, sino a una manera de ser”, es decir, expresa acción y movimiento, es un efecto incorporal de las relaciones entre los cuerpos, como el ejemplo estoico “*el árbol verdea*” (Id.. 1969: 14-15). El sentido es neutro pues no se subordina a clases y

³ La designación es aquello por lo cual una proposición se refiere a un estado de cosas; la manifestación, aquello por la que se enuncian deseos y creencias y se calculan a partir de términos manifestantes (yo, él, mañana, a veces); y la significación, lo que relaciona la proposición con nociones universales y generales.

propiedades significadas, ni a un sujeto de enunciación, ni tampoco asigna identidad, pertenece al campo de la paradoja, es decir, siempre afirma un doble sentido, coexiste con el sinsentido efectuando series heterogéneas de sentidos.

De acuerdo con Deleuze, Husserl fue quien más se acercó a caracterizar al sentido en su especificidad a partir de lo que denominó expresión del sentido noemático (*Ausdruck*)⁴. La expresión se entiende como la orientación al sentido noemático por parte de un pensamiento o un enunciado, “una forma notable que se adapta a cada «sentido» (al «núcleo» noemático) y lo hace acceder al reino del «Logos»” (Husserl, 1950: 420). El sentido noemático presenta, así, los caracteres de la neutralidad –su productividad se agota en el expresar–, no-designabilidad –hay muchos sentidos para un nóema– e incorporealidad –sobreviene a las efectuaciones de los estados de cosas– (Deleuze, 1969: 45)⁵. Sin embargo, al orientar el sentido noemático a una ‘x vacía’, Husserl no alcanza la especificidad del sentido, porque vuelve al nóema un predicado, lo pone en coexistencia con un objeto y no con el sinsentido. La génesis del sentido queda atada a la forma del sentido común, concibiendo lo trascendental a imagen y semejanza de lo empírico, continuando con lo que Deleuze llamó el modelo del reconocimiento.

¿Cómo se concebiría una génesis o donación del sentido legítima, desde el punto de vista deleuzeano? De ninguna otra manera que a partir de un campo trascendental que responda a las condiciones estipuladas por Sartre en *La Trascendencia del Ego*, estableciendo un fundamento disímil respecto de lo que funda: “un campo trascendental impersonal que no tenga la forma de una consciencia personal sintética o de una identidad subjetiva, estando el sujeto, al contrario, siempre constituido” (Deleuze, 1969: 120).

Esta última idea nos lleva a un tercer punto atendible. Al descubrimiento de Sartre, puede otorgársele un carácter mucho más empirista que hegeliano o cartesiano – como podría sugerirse para la ontología de *El ser y la nada* (Tejada, 2007: 276-277). Si

⁴ Deleuze aquí sigue al propio Sartre, quien también comparó el *lektion* (significado) estoico con el nóema en *La Imaginación*.

⁵ Comparación que es, cuanto mínimo, pintoresca, pues Deleuze mismo admite que no tendría en cuenta el uso que hace Husserl de los términos “sentido” y “significado” (Deleuze, 1969: 32 n. 11).

el campo trascendental es impersonal, el yo que aparece en el fluir de los acontecimientos es sólo producto del “hábito de decir Yo (*Je*)” (Deleuze-Guattari, 1991: 49), pues él constituye una modificación de la consciencia, en lugar de ser un sustrato de modificaciones. Sartre encuentra así, tal vez sin advertirlo, una potencia renovadora de la subjetividad, una subjetividad ligada a su propio proceso creativo o vivencial. De hecho, en varias ocasiones de esta obra, se refiere al proceso espontáneo de la consciencia personal como la unificación de una pluralidad de consciencias que reflexivamente se sostienen mediante un yo (las consciencias de mis estados y acciones pasadas, presentes y futuras). Sartre se había acercado a una concepción de procesos de subjetivación en esta producción de la consciencia, y de alguna manera, estuvo en los umbrales de la filosofía deleuzeana que exige comprender al sentido en una serie de singularidades preindividuales y antigenerales. No obstante, como veremos, Sartre no apuntó jamás a esto.

III. *La Trascendencia del Ego: ¿el fin de la consciencia?*

Ahora bien, de acuerdo con Deleuze, la capacidad que tenían estas conclusiones no fueron lo suficientemente explotadas por Sartre, por seguir aferrado a la necesidad del concepto de consciencia. Dos presupuestos, intrínsecos a la noción de consciencia, le habrían impedido a Sartre desarrollar todas las consecuencias de un campo trascendental inmanente: la unidad y la trascendencia.

El concepto de unidad presenta grandes dificultades para la comprensión del campo trascendental. Si el campo trascendental debe ser comprendido más allá del campo o representación empírica, escapa a una unidad conceptual. Los elementos del campo trascendental componen una multiplicidad pura, esto es, no una relación entre lo uno y lo múltiple, sino “una organización propia de lo múltiple en tanto tal, que no tiene ninguna necesidad de la unidad para formar un sistema” (Id.. 1968: 236). El campo trascendental no tiene un centro inmutable, no pierde ni gana dimensiones sino cambiando de naturaleza, es variación y génesis continua. A pesar de que Sartre haya ideado un campo trascendental despersonalizado, este campo personal no deja estar

individuado, de ser uno a partir del juego de las intencionalidades de la consciencia absoluta del tiempo (*Zeitbewusstsein*). Así como Sartre entendía que era innecesaria la postulación de un yo trascendental, Deleuze entiende también como innecesaria (y hasta peligrosa) la idea de una unidad trascendental que, en el caso de Sartre, se corresponde la unidad del tiempo. Por eso, el campo trascendental, compuesto del plano de inmanencia y sus multiplicidades, es “una corriente pura a-subjetiva”, no es sólo impersonal, sino también preindividual, un compuesto de singularidades preindividuales que, en su actualización, producen individuaciones y personificaciones sin ser ellas individuos o personalidades (en esto, la lectura de Simondon es clave). Por esto, si Sartre quería abandonar la posición personalista de la consciencia, debía abandonar la consciencia como medio de comprensión del campo trascendental: “una consciencia no es nada sin síntesis, y no hay síntesis de unificación sin la forma del Yo [Je] ni el punto de vista del Yo [Moi]” (Id., 1969: 124). Para Deleuze, por tanto, el descubrimiento sartreano fue obturado por el mismo Sartre al disponerle la forma de una consciencia.

Por último, el concepto de consciencia intencional tampoco es pertinente para una explicación del campo trascendental en tanto que éste está comprometido con el concepto de trascendencia. Antes habíamos mencionado una distinción de naturaleza entre la trascendencia y lo trascendente. Ahora, en un sentido fenomenológico fuerte, la consciencia no es sino afuera, y el afuera no es sino la consciencia de objeto. El cogito prerreflexivo justamente no es un ‘yo tengo consciencia de este aula’ sino ‘hay consciencia de este aula’. Es decir, a pesar de que no haya un yo trascendental, hay un objeto al que siempre apunta la intencionalidad, la consciencia de sí siempre es consciencia (posicional) de un objeto trascendente, es “una *nada* que es *todo* por ser consciencia los objetos trascendentes” (Ibíd.: 74). En este sentido, la consciencia trascendental impersonal no deja de estar referida a un algo, y por más que ese algo no sea un yo sintetizante, vuelve a la inmanencia de la consciencia sólo expresable a partir de algo trascendente (Deleuze-Guattari, 1991: 47). Es decir, el primer Sartre no escaparía a las dificultades de la corriente fenomenológica, dificultades que corresponden a una introducción de lo trascendente en lo inmanente el movimiento

constante de lo trascendental⁶. Deleuze mismo afirma que el plano de inmanencia produce el sujeto y el objeto, pero estos son una actualización de la virtualidad de lo inmanente, y no su fundamento. Por eso, en “La inmanencia: una vida”, el último texto de Deleuze publicado en vida, va renegar de la capacidad del concepto de consciencia para llevar a cabo un empirismo trascendental, por su compromiso con la trascendencia:

“la relación del campo trascendental con la consciencia es solamente de derecho. La consciencia sólo se vuelve un hecho si un sujeto es producido al mismo tiempo que su objeto, ambos fuera del campo y apareciendo como «trascendentes» [...] Lo trascendente no es lo trascendental. A falta de consciencia, el campo trascendental se definiría como un puro plano de inmanencia, puesto que él escapa a toda trascendencia del sujeto y del objeto” (Deleuze, 2003: 359-360).

No habría que dejar pasar una aclaración sobre esta crítica. Ciertamente, Deleuze no parece detallar una gran diferencia entre una trascendencia existencial y una trascendencia pura, es decir, entre la naturaleza intencional y la conformación de estratos o hipóstasis trascendentes, lo cual considero que merecería su atención en el texto sartreano –y, al menos, en toda filosofía de la trascendencia de raigambre heideggeriana.

La trascendencia del Ego, entonces, le permite a Deleuze considerar la consciencia como Afuera, un paso inicial para que, posteriormente, desarrolle su experiencia del afuera más allá de toda consciencia (su empirismo trascendental). Así, Deleuze encontró en el primer Sartre a un maestro, que no sólo antecedió su propuesta, simultáneamente, le marcó qué camino evitar para elucidar del plano de inmanencia: impersonal, pero inmanente.

⁶ “Husserl concibe la inmanencia como el flujo de la vivencia hacia la subjetividad, pero como toda esa vivencia pura e incluso salvaje, no pertenece enteramente al yo, es en la no-pertenencia que se reestablece en el horizonte algo trascendente” (Deleuze-Guattari, 1991: 48).

Bibliografía

- Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition*, Paris : P. U. F.
- Deleuze, G. (2002). "Il a été mon maître", *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (pp. 109-113), Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2003). "L'immanence: une vie", *Deux Régimes de Fous (Textes et Entretiens 1975-1995)* (pp. 359-363), Paris: de Minuit.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*, Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. et Parnet, C. (1996). *Dialogues*, Paris: Flammarion.
- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*, introduction, traduction et notes de P. Ricoeur, Paris: Gallimard.
- Rodríguez García, J. L. (2005). "La presencia de Sartre en Foucault y Deleuze (una aproximación)", en *Daimon. Revista de Filosofía*, nro. 35, pp. 99-113.
- Sartre, J-P. (1966). *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris: J. Vrin.
- Tejada, R. (2007). "Los avatares del acontecer: Sartre como punto de convergencia y bifurcación de Deleuze y Badiou", en Ballestín C. y Rodríguez, J. L. (coords.). *Estudios sobre Sartre* (pp. 273-288), Madrid: Mira.