

LA CONCIENCIA PRE-PERSONAL Y EL ORIGEN DE LAS MOTIVACIONES EN LA TRASCENDENCIA DEL EGO

Celeste Vecino / Universidad de Buenos Aires

I. Introducción

En tanto es la primera obra filosófica de Sartre, *La trascendencia del Ego* cumple muy bien con la idea de que primero y antes de afirmar, utilizamos nuestra libertad para negar: en ella Sartre despeja el camino para su propia teoría deshaciéndose de ciertas ideas de la tradición contra las que combate para llegar a su postura inicial. En especial, es la idea husserliana de un Ego puro o trascendental que sobreviviría al golpe de la epojé la que estructura explícitamente su crítica; sin embargo, también arremete contra la psicología en boga de su época afirmando por primera vez la inexistencia del inconsciente.

De esta manera Sartre se propone rechazar cualquier presencia yoica en la conciencia, sea ésta formal, como es el caso de Kant o Husserl, o material, en el caso de las corrientes psicológicas con las que debate; llegando a afirmar que aquello que sobrevive a la reducción fenomenológica es una conciencia pre-personal o impersonal: “el contenido cierto del pseudo ‘Cogito’ no es ‘yo tengo conciencia de esta silla’, sino ‘hay conciencia de esta silla’” (Sartre, 1968:31)

Todo lo que podemos afirmar de esta conciencia impersonal es que es activa, espontánea, y se unifica a sí misma; y estas no son más que las notas que devienen de definirla como *intencionalidad*. Dentro de este marco, el Yo se presenta como un objeto trascendente que surge sólo mediatamente y por un acto de reflexión.

La supuesta necesidad de un Yo que unifique la experiencia es rápidamente descartada por Sartre a partir de los mismos principios fenomenológicos por los que se guía: la conciencia se unifica en los objetos que intenciona y en su remisión a sí misma; por su naturaleza no precisa un Yo para unificarse. En este sentido, parecería no haber en principio ninguna dificultad en concebir un campo trascendental no egológico.

II. El deseo impersonal

Los “moralistas del amor propio” como Sartre llama a cierta tradición psicológica encabeza por La Rochefoucauld, defienden la idea de que detrás de cada acción hay una motivación que remite a una personalidad previamente dada. La razón por la cual ciertas acciones parecerían espontáneas y no relacionadas con el Ego propio, sería que éste permanece inconsciente; a pesar de ello, el Yo sería siempre la fuente de toda motivación.

Frente a esta idea, Sartre desarrolla la noción de la *autonomía de la conciencia irreflexiva*, en virtud de la cual sostiene que la intervención de la reflexión no es necesaria para existir y se da secundariamente. Esto quiere decir, en tanto ya dejó sentado que el Yo surge por un acto reflexivo, que mientras los moralistas del amor propio lo suponen como operando detrás de toda acción, en rigor su aparición no es necesaria para la vida.

¿Qué explica, entonces, bajo este esquema, la motivación de las acciones?

Sartre habla de una necesidad que se impone desde el mundo a la conciencia, y que sin participación de la reflexión, nos mueve y nos lleva a actuar de una determinada manera. Son los objetos los que exigen un cierto tratamiento y no el Yo el que decide cómo aproximarse a ellos:

Todo ocurre como si viviéramos en un mundo en que los objetos al mismo tiempo que sus cualidades de calor, olor, forma, etc., tuviesen las de rechazante, atrayente, encantador, útil, etc., y como si esas cualidades fueran fuerzas que ejercen sobre nosotros ciertas acciones. (Sartre, 1968: 35)

Ahora bien, este *como si* implica que, aunque no fuera mi propio Ego, algo debe sin embargo estar detrás de esta *estructura de exigencia* que se impone desde el mundo. En un posterior tratamiento en *El Ser y la Nada*, entra en juego la experiencia de la angustia en tanto ésta nos revela que somos nosotros los que sostenemos los valores, llamados, y en general, el sentido de las cosas en el mundo. Mientras que en la forma irreflexiva de existencia de la conciencia, es decir en acción, las cosas siguen imponiendo su necesidad “desde fuera”, en la experiencia de la angustia comprendo que los posibles que realizo

como exigencias remiten todos en su significación a mi propio *proyecto originario*, elección de mi mismo en el mundo que es a la vez elección del mundo y lo hace surgir como tal.

De acuerdo con Sartre, esta elección originaria, aunque imposible de conocer, no refiere a una personalidad inconsciente como propondrían los moralistas del amor propio, ni supone un Yo para realizarse.

Sin embargo, la noción es problemática en varios sentidos. Por un lado, que perciba esta estructura de exigencia en el mundo es posible porque por mi elección originaria oriento de una vez todos los sentidos posteriores de mi accionar; si bien éstos son revocables (y lo que me revela la angustia es justamente su susceptibilidad de ser cuestionados), en un análisis más profundo de la idea de elección (Parte IV de *El Ser y la Nada*), Sartre considera que esas significaciones sólo podrían modificarse con una *conversión radical* de mi proyecto originario, descartando la relevancia de actuar moralmente sobre las elecciones particulares. Parecería entonces que lo que sostengo no son los sentidos particulares de cada valor y cada acción, sino la elección originaria que los determina a su vez. Si bien en varios pasajes se insiste en la idea de que ésta no puede diferenciarse de las elecciones particulares, empíricas, que se dan en acción; en otros Sartre se refiere a estas elecciones como “expresiones” de aquella originaria, dando cuenta de cierta diferencia de status entre ellas. La forma más justa de pensarlo será concebir la elección originaria como la totalidad de las elecciones empíricas, Sartre la presenta como “aquello que debe siempre desprenderse de la elección empírica como su *más allá* y como la infinidad de su trascendencia” (Sartre, 2008:761); pero aún viéndolo de esa manera sobreviven ciertos interrogantes que abordaremos más adelante.

III. El inconsciente y la conciencia no-posicional

Aún si no fuera el Ego el que motivase mis actos de manera inconsciente, Sartre se hace eco del planteo de la teoría freudiana, de acuerdo con la cual podría ser un inconsciente *impersonal* en vez del Yo el que tomase tal rol:

La tesis comúnmente aceptada, según la cual nuestros pensamientos brotarían de un inconsciente impersonal y se “personalizarían” haciéndose conscientes nos parece una

interpretación grosera y materialista de una intuición justa. Ha sido sostenida por los psicólogos que habían comprendido bastante bien que la conciencia no “salía” del Yo, pero que no podían aceptar la idea de una espontaneidad que se produjera a sí misma (Sartre, 1968: 73)

Lo que fallaría en la concepción freudiana sería que las conciencias espontáneas no podrían librarse de su condición de pasivas en tanto continuarían siendo productos, ya no del Yo sino del inconsciente. Lo que se lograría con esta aparente solución sería simplemente diferir el problema hacia una nueva instancia, mientras que en el planteo sartreano el circuito se corta al postular la idea de auto-producción.

Hemos visto, sin embargo, que respecto a los deseos el sentido de cualquier conciencia espontánea se remite a la elección originaria, y esta remisión no es en ningún sentido una relación transparente sino que arrastra teóricamente una serie de problemas. En el marco sartreano, si bien esta elección es conciente, es conciente de manera no-posicional, y no tenemos por lo tanto conocimiento de ella. El proyecto originario no se distingue de nuestro ser, es conciencia-nosotros. De alguna manera, en este punto los límites entre lo que el freudismo llama inconsciente y la conciencia no-posicional sartreana se desdibujan a los efectos de la acción; de hecho, Sartre plantea que el proyecto originario de ser opera de la misma forma que la libido original en la teoría de Freud. Más que una diferencia de principio, el punto mayor de divergencia entre una y otra concepción puede encontrarse en la posibilidad de realizar la conversión radical. Mientras ésta no se realice, la teoría psicoanalítica no sufriría ningún embate significativo, en tanto la elección originaria se comporta de igual manera que los complejos originarios. Esto es especialmente problemático si pensamos que la posibilidad de realización de una conversión radical es dudosa, y tal vez incluso, imposible de comprobar.

En definitiva, una posible explicación del hecho de que Sartre marque una línea divisoria tan tajante entre el psicoanálisis freudiano y lo que posteriormente llama el psicoanálisis existencial, es que, al menos en sus primeras obras, parece entender la noción de inconsciente como meramente justificatoria, en vez de concebir el proceso analítico como un proceso emancipatorio; no tan lejano al psicoanálisis existencial.

IV. El deseo de ser y el para-sí como falta

La elección originaria surge del hecho de que el deseo de ser se configura como deseo de manera de ser. Este deseo o inclinación fundamental a la vida, sin embargo, no puede explicarse a partir de un dato o esencia del hombre. Antes bien, desde el esbozo en *la Trascendencia del Ego* de la idea de conciencia impersonal, el análisis de las motivaciones y la crítica a las visiones egológicas tienden al desarrollo de la ontología negativa que posteriormente se explicita en *El Ser y la Nada*: el hombre es nada; sus motivos están separados por una nada de sus acciones, así como una nada lo separa también de su esencia. Esta ontología es la que permite hablar de él como radicalmente libre.

En este marco ontológico, el deseo no puede devenir de una inclinación natural; estamos frente a una conciencia impersonal que intenciona trascendencias, pero esas trascendencias no pueden presentar ninguna exigencia (y por lo tanto, no pueden mover a ninguna acción) en tanto no se realice la elección originaria; a su vez esta elección no puede realizarse sino como configuración de un deseo de ser en general.

Este deseo de ser se explica a partir de la propia negatividad del para-sí que permite decir de él que es *el ser que es su propia falta*; de esta manera se elude la idea de que para que haya deseo de ser debe haber una cierta esencia del hombre de la que aquel se desprenda. En su estructura ontológica, el para-sí es falta y como tal, es deseo. De esta certeza se desprende lo que Sartre llama *la verdad de la libertad*, “una estructura abstracta y significativa que es el deseo de ser en general, y que debe considerarse *la realidad humana en la persona*” (Sartre, 2008:765). A su vez, como el deseo de ser en-sí no podría orientarse al en-sí contingente que nihiliza en principio, lo que expresa esta estructura es que el para-sí proyecta ser en-sí para-sí; es decir, que lo que desea es ser Dios.

Ahora bien, entre esa estructura general que explica el deseo como deseo de ser, y el proyecto originario de ser, que explica los deseos particulares, empíricos, como expresiones suyas; hay una distancia signada por la pura

contingencia de la elección originaria, inexplicable e inaccesible en su ser propio¹.

Aunque entre la elección originaria y las elecciones empíricas no haya diferencia de status, resta preguntarnos en qué medida, en tanto no son voluntarias, podemos entenderlas a todas ellas como *elecciones*. Si bien la angustia me revela que soy yo quien sostiene esas estructuras de exigencia que reconozco en el mundo, lo hace en tanto remiten a esta elección originaria, involuntaria e inaccesible.

Aquí se puede retomar la crítica que realiza de estas nociones Merleau-Ponty, señalando justamente el hecho de que la elección originaria termina comportándose como un destino prefijado. Responder a estas críticas implica revisar la totalidad de la concepción de la libertad sartreana, para entenderla no intuitivamente en términos de una voluntad libre sino solamente en tanto gratuidad y en tanto contingencia de esa elección originaria:

Y decir que él [el sujeto] es en absoluto responsable de esa elección significa que ningún sujeto hubiera realizado lo mismo aunque hubiera estado colocado en condiciones objetivas rigurosamente idénticas (Jeanson, 1968: 246)

Este es el sentido de que el hombre *sea* libre y a la vez *se quiera* libre: lo que desea es una libertad auténtica, confirmada a partir del asumir conciente su proyecto originario:

Todo hombre es originariamente libre en el sentido en que se vuelca de modo espontáneo en el mundo; mas esta espontaneidad, si la consideramos en su facticidad, no se nos aparece más que como una pura contingencia (De Beauvoir, 1956: 27)

¹ La elección es inaccesible para el psicoanálisis existencial, de la misma manera en que para el psicoanálisis freudiano es inaccesible el complejo original: "Lo que escapa por siempre a estos métodos de investigación es el proyecto tal cual es para-sí, el complejo en su ser propio. Este proyecto-para-sí no puede ser sino *gozado*"(Sartre, 2008: 771)

V. Conclusiones

En cuanto al análisis de los deseos y las motivaciones, encontramos una suerte de movimiento circular en el tratamiento sartreano que una y otra vez nos remite de la actividad a la pasividad y viceversa.

En principio, en la respuesta sartreana a los moralistas del amor propio, se restituye de alguna manera la responsabilidad que el inconsciente le quitaba al sujeto sobre las acciones en tanto no es la fuerza de una personalidad oculta la que motivaría la acción; sin embargo, esta responsabilidad vuelve a desdibujarse si pensamos que, aunque no fuera la fuerza del inconsciente, es la de los objetos la que actúa sobre nosotros: nuevamente el sujeto recibe pasivamente la exigencia desde el mundo. Posteriormente, en el tratamiento de la angustia vuelve a restituirse la actividad del sujeto como el sostén de las significaciones que sólo de un modo aparente son exigencias del mundo; pero en tanto éstas remiten al proyecto originario, con el conflicto que esta noción presenta, parece debilitarse nuevamente esa capacidad de significación.

Siguiendo este movimiento llegamos a la relación más fundamental entre la libertad que somos y la libertad auténtica, entendida como la asunción positiva de esa libertad y de nuestro proyecto de ser en el mundo. La inquietud primera sobre el origen del deseo se resuelve, de manera general, en el análisis del para-sí como falta; y de forma particular (respecto a los deseos particulares), resta indefinida por su misma naturaleza. En esta suerte de indefinición tal vez resida la ventaja del existencialismo, que se guarda de explicar al sujeto a partir de datos, determinaciones, cadenas causales más o menos estrictas: es la pura contingencia de la elección originaria la que da la respuesta final, en la forma de un enigma.

Bibliográficas

De Beauvoir, S. (1956). *Para una moral de la ambigüedad*, Schapire, Buenos Aires.

Jeanson, F. (1968). *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Siglo Veinte, Buenos Aires.

Sartre, J.-P. (1968). *La trascendencia del Ego*, Calden, Buenos Aires.

Sartre, J.-P. (2008). *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires.