

Comentario a la relación entre temporalidad e imaginación en la conciencia fenomenológica de Jean-Paul Sartre¹

COMMENTARY TO THE RELATION BETWEEN TEMPORARINESS AND IMAGINATION IN
JEAN-PAUL SARTRE'S PHENOMENOLOGICAL CONSCIOUSNESS

Sergio González-Araneda*

Resumen: Se exponen y analizan los componentes y el rendimiento filosófico que posee la conciencia en el pensamiento de Jean-Paul Sartre. Ésta se describe como puesta en el mundo (*ex-tética*), que adquiere significado cuando es pensada desde su despliegue temporal e imaginativo. De este modo, se muestra que la constitución más íntima de la realidad, según este filósofo, es la libertad de crear posibilidades, pensando lo no pensado. Dicho de otro modo, el centro de la existencia humana es la posibilidad de imaginar nuevos escenarios de realidad.

Palabras clave: filosofía; conciencia; existencia; fenomenología; imaginación; temporalidad

Abstract: The components and philosophical performance of consciousness in Jean-Paul Sartre's thinking are exposed and analyzed. This is described as placed in the word (*ex-thetic*), which acquires a meaning when it is thought from its temporary and imaginative unfolding. This way, it is shown that the most intimate constitution of reality, according to this philosopher, is the liberty to create possibilities, thinking of the unthought. That is to say, the core of human existence is the possibility to imagine new scenarios of reality.

Keywords: philosophy; consciousness; existence; phenomenology; imagination; temporality

* Universidad de Santiago de Chile,
Chile
Correo e: sgonzalezaraneda@
gmail.com
Recibido: 16 de enero de 2020
Aprobado: 9 de abril del 2020



1 Este trabajo corresponde a una versión revisada de una ponencia presentada en el marco del XVIII Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en octubre de 2019 en Bogotá, Colombia.

La imaginación, lejos de aparecer como una característica de hecho de la conciencia se ha descubierto como una condición esencial y trascendental de la conciencia.
Jean- Paul Sartre, *Lo imaginario*

PREÁMBULO

Los conceptos 'temporalidad' e 'imaginación', que han dado forma y contenido a la historia de la filosofía, se posicionan como ejes fundadores y articuladores de la tradición fenomenológica. Ya desde las célebres *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1928), *Husserliana XXIII* (1980) y, de una manera más general, en *Ideen I* (1913), se puede observar que la producción intelectual del alemán Edmund Husserl, padre de esta corriente de pensamiento, se encontró, en parte determinante, atravesada por estas dos nociones.

En un afán de rigurosidad, podría afirmarse que tal profundización y problematización temática es gestada, principalmente, por la primera camada de discípulos husserlianos, desde Heidegger y Lévinas hasta Ingarden y Ricoeur. Lo cierto es que estamos ante dos conceptos y tematizaciones que, de modo necesario, se encuentran íntimamente ligados, emparejados, confundidos muchas veces en los estudios filosóficos, aún más cuando pisamos el fértil suelo de la fenomenología.

Ahora bien, situar dichas nociones dentro del pensamiento de Sartre nos remite a una precisión tanto conceptual como práctica: el hecho de que ambas no pueden ser entendidas sin la compleja articulación que da sentido a lo real, a saber, la conciencia en tanto ex-tética. En este orden de ideas es esencial, por un lado, esclarecer el sentido y las extensiones implicadas en la constitución de la temporalidad y la imaginación, y la relación entre estos dos términos en la conciencia ex-tética que, desde luego, se encuentra

asimilada a lo que Sartre denomina conciencia no posicional, no tética de sí.

Por otro lado, dicha articulación conduce nuestro análisis a un nuevo elemento subyacente a toda producción husserliana y posthusserliana —por extensión, también a Sartre—: erigir una fenomenología o un sistema filosófico, según la exigencia ontológica, que despierte la presencia de una alteridad radical que no sólo *me* es presente, sino que, además, *nos* es presente. Éste constituye, sin ninguna duda, el motivo en la propuesta de figuras como Stein, Ricoeur, Patočka, Lévinas, Merleau-Ponty y Arendt.

En este sentido, la preocupación por escarbar en la producción filosófica de Sartre es efecto de una causa pertinente: la necesidad de un salto imaginal a partir del proyecto de una fenomenología de la imagen presente en el pensador francés, en el cual la posibilidad de creación imaginante ya no sería dada en un orden puramente conceptual u operacional, sino que constituiría parte del desmontaje de lo dado en tanto *dado-siendo* y la apertura a imaginarios y nuevos escenarios de acción que se suponen no presentes. Llegar a tal extensión de la propuesta sartreana supone un trayecto que atraviesa la batería conceptual que forma y despliega la fenomenología existencial, recorrido que, desde luego, es encausado por las tematizaciones de la imaginación y la temporalidad.

CONDICIÓN EXISTENCIAL Y CONCIENCIA EX-TÉTICA

Para poder comprender fielmente la condición existencial de la conciencia ex-tética, es preciso revisar previamente el suelo filosófico de nuestro autor. La ontología fenomenológica sartreana distingue tres dimensiones constituyentes de lo real: el *ser-para-sí*, el *ser-en-sí* y, como resultado de la tensión entre estos dos primeros, el

ser-para-otro. El sujeto, siguiendo este esquema, es poseedor de un atributo intrínseco para desplegarse en el mundo: es consciente. Sin embargo, esta propiedad no es adquirida del mismo modo en que se obtienen otras cualidades o características, puesto que el devenir de la conciencia y el surgimiento del sujeto son co-extensivos, siendo uno y el mismo acto original y originario (original, porque constituye fundacionalmente al sujeto; originario, porque esta constitución contribuye a la articulación significativa de la realidad siguiendo una lógica ex-tética, como se verá más adelante). En este sentido, Sartre sigue los pasos de su maestro Husserl,² para quien conciencia es, en primer orden, conciencia intencionada de algo. En efecto,

Si la conciencia trata de recuperarse, de coincidir al fin con ella misma, en caliente, con las ventanas cerradas, se aniquila. A esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma, Husserl la llama 'intencionalidad' (Sartre, 1960: 28).

El sujeto, entendido como *ser-para-sí*, es decir, en tanto conciencia que *intenciona* desde un absoluto vacío, existe constituyéndose como una *nada-de-ser*. Por lo tanto, solamente posee existencia gracias a que su sentido intrínseco es la espontaneidad de la misma conciencia, que está dirigida a un *algo* trascendente, mismo que Sartre, siguiendo a Hegel,³ define como *ser-en-sí*; ser que, en efecto, *es*, pero del cual no puede decirse que exista libremente como sí lo hace el sujeto. Dicho de otro modo, el *ser-en-sí* es ser que, en sí mismo, se encuentra agotado de posibilidades

2 Sabemos que Sartre estudió a Husserl con el interés de un discípulo hacia su maestro. De hecho, el 1 de febrero de 1940 escribió a Simone de Beauvoir: "Husserl se había apoderado de mí, veía todo a través de las perspectivas de su filosofía, que además me resultaba más accesible, por su apariencia de cartesianismo. Yo era 'husserliano' y lo seguiría siendo durante mucho tiempo" (Sartre, 1983: 188).

3 Véase el segundo libro de *Wissenschaft der Logik* (Hegel, 1812).

y, por tanto, de responsabilidad existencial. Así lo muestra Sartre:

Desde el momento que existen seres que han de ser lo que son, el hecho de ser lo que se es no es en modo alguno una característica puramente axiomática: es un principio contingente del ser en sí. En este sentido, el principio de identidad, principio de los juicios analíticos, es también un principio regional sintético del ser. Designa la opacidad del ser-en-sí. Esta opacidad no depende de nuestra *posición* con respecto al en-sí, en el sentido de que nos veríamos obligados a *aprehenderlo* y *observarlo* por hallarnos «fuera». El ser-en-sí no tiene un *adentro* que se opondría a un *afuera* y que sería análogo a un juicio, a una ley, a una conciencia de sí. El en-sí no tiene secreto: es *macizo*. En cierto sentido, se lo puede designar como una síntesis. Pero la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo (1993: 35).

La distinción entre el *ser-para-sí* y el *ser-en-sí* define la existencia humana como un *proyecto*, una nada que se hace escogiéndose. El sujeto es absolutamente libre para llevar acabo tal proyección, empujado a elegirla, pues, como sostiene en *L'existentialisme est un humanisme* (1946) "el hombre es ante todo un proyecto que vive subjetivamente" (Sartre, 2007: 15). Este proyecto vital, su elección, es una necesidad que empuja y obliga a la existencia, debido a que la conciencia no halla estructura esencial dónde refugiarse ante la angustia de la vida. En otras palabras, no encuentra contenido de conciencia, ni una subjetividad trascendental, ni una naturaleza esencialista a la cual acudir. Lejos de ello, el *para-sí* se da gracias al movimiento absoluto de *ir a la cosa misma* o, como afirmaría Sartre, la conciencia es una *nada-de-ser* que encuentra el sentido de su despliegue en la existencia mediante su acto puro de *intencionar*.

Sin embargo, en su existencia, el *ser-para-sí* no sólo se relaciona con el *ser-en-sí*, sino que,

necesariamente, interactúa con otras conciencias libres, con otros *para-sí*, siendo esta interacción una tensión fundante, o dicho hegelianamente, una *lucha a muerte* entre conciencias libres. A esta interacción, Sartre la denomina *ser-para-otro*. La *dialéctica de las libertades* sucede siempre en clave conflictiva, debido a que la presencia de un otro-siendo-libre descubre y desnuda mi propia existencia, es decir, a la vez que devela la presencia de un *otro-siendo-mundo*, me cosifica y convierte mi *ser-para-sí* en un *ser-en-sí* dispuesto a su determinación. Desde luego, este fenómeno existencial adquiere un sentido bidireccional y, como sabemos, Sartre le otorga a la mirada la función primera de tensionar la existencia del otro, puesto que es la experiencia por la cual se descubre en una alteridad objetivada y también deviene en ella.⁴

En definitiva, el hombre está condenado a ser libre precisamente porque no puede elegir no serlo, puesto que el hecho de *ser-conciencia* implica esta condición. Por esta vía se perfila el distanciamiento que toma Sartre respecto de Husserl, cuando sostiene que “el *ego* no está ni formalmente, ni naturalmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el *ego* del otro” (1988: 29). Esto es, precisamente, lo que constituye la originalidad de Sartre, conceder a la conciencia “la más orgullosa independencia, a la vez que no le quita a la realidad ni un ápice de su importancia” (Beauvoir, 1989: 115).

Ahora bien, en “Conscience de soi et connaissance de soi”, conferencia presentada en la Sociedad Francesa de Filosofía en junio de 1947, Sartre

sostiene que “el examen de la conciencia no tética revela un cierto tipo de ser que denominaremos existencia [pues] el existente es lo que no es y no es lo que es. Él sí ‘nihiliza’” (2016: 348). Veámoslo nuevamente. La conciencia se funda y constituye como absoluta nada, no entendida como un vacío absurdo del cual es imposible desprender rendimiento epistemológico, sino que, por el contrario, es una nada que *se-crea* en tanto intenciona su existencia, es decir, se arroja sobre lo que es, diremos junto con Sartre, *ser-en-sí*.

El arrojamiento *nihilizante* es lo que constituye, en un sentido amplio, la existencia, pues esta dinámica representa una escisión que se extiende a un nivel tanto ontológico como epistemológico, ya que ilustra el salto constituyente de la nada al ser, de la prerreflexión a la reflexión, en definitiva, es el paso de una conciencia no tética a una tética que, en este sentido, se presenta como una operación sintética al posicionarse reflexivamente en el mundo (Sartre, 2016: 350).

Este punto nos remite a una de las preguntas medulares de la filosofía sartreana: ¿puede decirse que el fenómeno tiene un ser, como se dice que tiene un color, una forma, una gravedad? El pensador responde, afirmando que:

la aparición es el conjunto de los fenómenos que se presentan al conocimiento para ser enlazados. Pero este aparecer tiene en sí mismo un ser. No se trata de un ser que remite a un sustrato misterioso, sino que en tanto que aparición, es (Sartre, 2016: 355).

El ser del aparecer es lo que otorga significado a la condición existencial, en tanto es la forma y contenido del *cogito reflexivo*. Sin embargo, esta conciencia reflexiva, que Sartre denomina ‘formación segunda’, es el fin epistemológico de una condición ontológica previa, a saber, la del *cogito prerreflexivo* que, en tanto absoluto *nada-de-ser*, es constituyente de la relación transfenoménica establecida entre el ser del fenómeno y el fenómeno del ser. De allí que Sartre afirme:

4 A este respecto, Sartre sostiene: “En una palabra, aquello a que se refiere mi aprehensión del prójimo en el mundo como *siendo probablemente* un hombre es a mi posibilidad permanente de *ser-visto-por-él*, es decir, a la posibilidad permanente, para un sujeto que me ve, de ser sustituido por el objeto visto por mí. El «*ser-visto-por-otro*» es la *verdad* del «*ver-al-otro*». Así, la noción de prójimo no podría, en modo alguno, apuntar a una conciencia solitaria y extramundana que no puedo ni siquiera pensar, pues el hombre se define con relación al mundo y con relación a mí: es ese objeto del mundo que determina un derramarse interno del universo, una hemorragia interna; es el sujeto que se me descubre en esa huida de mí mismo hacia la objetivación” (1993: 285).

Una descripción de la conciencia prerreflexiva no revelará un *objeto-otro*, porque quien dice 'objeto'; dice probable. El otro o bien debe ser cierto, o bien debe desaparecer. Lo que descubriremos en el fondo de nosotros mismos, es al otro, no como conocimiento particular, ni como factor constitutivo del conocimiento del conocimiento en general, sino en tanto que 'conciencia' a nuestro ser concreta y ónticamente en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad (2016: 349).

Por tanto, si pretendemos hallar el ser del *perci-piens*, es decir, de la conciencia, del mundo y la existencia del otro, es preciso, antes de todo, el abandono del *cogito reflexivo*. Esto, por un lado, otorga una explicación fenomenológica a la célebre frase 'la existencia precede a la esencia', ya que la esencia, en este orden, corresponde a la razón de la serie de las apariciones de un fenómeno, aquello que me permite unir sintéticamente el hecho de que al observar un cubo puedo ver sus características y, al tomarlo, sentir su peso (Sartre, 2016: 355).

Por otro lado, da cuenta de una novedad respecto a la filosofía heideggeriana,⁵ para la que, siguiendo el comentario de Edith Stein, la *existencialidad* y la *facticidad* se despliegan como constitutivas del ser del *Dasein*, de modo que:

La primera designa la peculiaridad del *Dasein* de comportarse respecto a sí mismo, de ser "llevado ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado". La segunda designa el estar-arrojado como "el modo de ser de un ente que siempre es él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas) (Stein, 2010: 34).

5 La influencia de la filosofía de Martin Heidegger en el pensamiento de Jean-Paul Sartre es evidente y ha sido presentada rigurosamente por notables autores. Véase la carta enviada por Martin Heidegger a Jean-Paul Sartre (Towarnicki, 1994; Sartre, 1987; y Cordua, 1994).

Así, la unidad de este todo se expresa mediante un comprender siendo *sí-mismo*, es decir, "el sentido del ser del *Dasein* no es algo 'otro' [...] sino que es el mismo *Dasein* que se autocomprende" (Heidegger, 1997: 357). Lo anterior implica comprender el poder-ser del propio *Dasein* y esto se debe a que él mismo, en la constitución de su ser, *viene hacia sí mismo* en tanto pre-ser-se (*sich-vorweg-sein*). Sin embargo, para la ontología fenomenológica sartreana esto no se da como tal, puesto que no habría un paso trascendental donde se descubra el sentido originario de la conciencia, ya que ella no se encuentra en sí misma porque no es, está en el mundo, tanto en el contacto no tético como en la reflexión posicional.

Veámoslo una vez más. La analítica existencial del *Dasein* comienza por un examen fenomenológico de la facticidad (*Faktizität*) en la que se halla inmerso en tanto ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*), es decir, inicia, en su análisis más profundo, por "la comprensión de sí mismo como existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo" y, posteriormente, cuando es necesario hallar el sentido de la constitución ontológica de la existencia, este análisis se define como existencialidad (Heidegger, 1997: 35). Sartre no recurrirá a la búsqueda del sentido perdido, pues éste se presenta en la dinámica del ser del fenómeno y el fenómeno del ser, es decir, en la naturaleza *nihilizante* de la conciencia que, a estas alturas podemos decirlo con todas sus letras, es ex-tética en cuanto su reconocimiento está puesto en el mundo, ya que "la existencia de un objeto para la conciencia corresponde noéticamente a una tesis o posición de existencia" (Sartre, 2005: 248-249).

Efectivamente, en cada instante la conciencia es tesis de algo otro que no es sí misma, y a la vez es consciente de ello. Tal como señala Jan Patočka, en *El movimiento de la existencia humana* (1991):

en Sartre [...] la existencia no está originariamente caída y se recuerda posteriormente a

sí misma, sino que es originariamente libre y únicamente está ligada a ciertos proyectos [...] mientras que para Jaspers y Heidegger la vida no es originariamente transparente a sí misma [...] para Sartre, en cambio, la existencia es clara y transparente desde su origen y carece de toda 'profundidad' (2004: 75-76).

CONCIENCIA EX-TÉTICA: ENTRE IMAGINACIÓN Y TEMPORALIDAD

Ahora bien, el surgimiento de la conciencia no es dado por la realización de una necesidad absoluta, sino que nace en el seno del ser, creando y sosteniendo su propia esencia. En este sentido, es claro que la conciencia existe por sí y no tiene causa, por lo que es posible definirla como un absoluto *no sustancial* (Sartre, 1988: 41), una nada que crea, que es, en el sentido que es puesta por y desde sí misma. Pero si la conciencia al *ser-nada* se crea —podríamos decir— téticamente, ¿es un artilugio exclusivamente mundanal, en el sentido de que se encuentra y se reconoce únicamente en su relación con el fenómeno del mundo? Es aquí donde resurgen los dos conceptos presentados al comienzo de este texto: temporalidad e imaginación.

Es necesario recordar que la noción ontológica de temporalidad heideggeriana influye directamente en la ontología fenomenológica sartreana, debido a que, como sostiene el noble francés, la temporalidad se da a la existencia como la estructura que conduce la relación del *para-sí* con el *en-sí*; es, en efecto, el medio más íntimo que posee la conciencia para su proyección en la realidad (Sartre, 1993: 70-77). No obstante, la temporalidad sartreana no sigue un orden extático de sentido a la manera heideggeriana, en la cual se da como estructura existencial, sino que, esta vez, su sentido se encuentra anclado al devenir mismo de la existencia, por esto se constituye como el darse primario de la conciencia.

En esa misma línea Sartre, siguiendo a Heidegger, declara sobre la temporalización de la conciencia:

El hombre pasa su vida luchando contra el tiempo y el tiempo roe al hombre como un ácido, lo arranca de sí mismo [...] La conciencia no puede 'estar en el tiempo' sino con la condición de que se haga tiempo mediante el movimiento mismo que la hace conciencia; es necesario, como dice Heidegger, que se 'temporalice' [...] la naturaleza de la conciencia implica [...] que se lance delante de sí misma en el futuro [...] es lo que Heidegger llama 'la fuerza silenciosa de lo posible' (1960: 61-62).

Ahora bien, cuando nos referimos a este tema en el pensamiento sartreano precisamos tener en cuenta un par de elementos. El filósofo habla de dos tipos de temporalidad. Por un lado, se nos presenta la *originaria*, cuya temporalización somos nosotros; por otro, la *psíquica*, incompatible con el modo de ser de nuestro ser y que se constituye como una realidad intersubjetiva. Sartre agrega que aquello que se da primeramente en la vida cotidiana es la reflexión impura o constituyente, que encierra en sí la reflexión pura como su estructura original. La significación de la reflexión es entonces *ser-para*, luego, el *para-sí* está condenado a *ser para-sí* (Sartre, 1993: 189).

La temporalidad psíquica se asemeja a la original en cuanto aparece como un modo de ser de los objetos concretos. El tiempo psíquico no es más que una colección unida de objetos temporales; su diferencia esencial con respecto a la temporalidad original, por lo tanto, consiste en que el tiempo psíquico *es*, mientras que el original se temporaliza (Sartre, 1993: 190).

La temporalidad no constituye solamente un ser de una cierta estructura que puede tener la característica de temporal en su unidad, aún más, en este punto, el *para-sí* se presenta como ser que debe existir a la vez en todas sus dimensiones, pues opera sobre una nada en tanto que

es ida. En efecto, cada dimensión representa una manera de “proyectarse en vano hacia el sí, de ser lo que se es, más allá de una nada; una manera diferente de ser ese vencimiento [*Fléchissement*] de ser, esa frustración de ser que el *para-sí* tiene que ser” (Sartre, 1993: 169). De allí se desprende la crítica sartreana al asocianismo filosófico, cartesianismo, kantismo y bergsonismo, al sostener que “la temporalidad es una fuerza disolvente, pero en el seno de un acto unificador; es menos una multiplicidad real [...] que una cuasi-multiplicidad, un esbozo de disociación en el seno de la unidad” (Sartre, 1993: 167).

Sobre esta matriz de análisis, podemos acordar que el *para-sí* esencialmente cuenta con el ser que todavía no *es*, “pues sin él no podría trascender, no podría organizarse como trascendencia o ec-sistencia” (Grand Ruiz, 1982: 43). Desde luego, el ser que estructura el despliegue tético del *para-sí* es el futuro, en tanto que todavía no es. Dicho de otro modo, Sartre relaciona el ser-siendo-téticamente con el ser-probable, arguyendo que “es menester que haya un pasado y, por consiguiente, algo o alguien que *era* ese pasado, para que haya una permanencia” (1993: 143), y esta relación supone el tiempo para develarse y devenir en cambio. Este es el pasado que ha entrado medularmente en mi actualidad, “en-el-mundo-para-mí y para-otros” (Sartre, 1993: 144).

Como el *para-sí* —argumenta Sartre— es conciencia tética *del* mundo en la forma de presencia y no mera conciencia tética *de* sí misma,⁶ lo que develo ordinariamente a la conciencia es el *mundo futuro*. Éste no tiene sentido como futuro sino en tanto yo sea presente como *otro que será* y en tanto centro de un mundo también *devenido*. Esto significa que entrego al mundo

6 A este respecto, cabe recordar las palabras de Sartre en *La transcendence de l'Ego*: “La reflexión tiene límites de derecho y de hecho. Es una conciencia que pone una conciencia. Todo lo que afirma sobre esta conciencia es cierto y adecuado. Pero si otros objetos le aparecen a través de esta conciencia, estos objetos no tienen razón alguna por la que hayan de participar de los caracteres de la conciencia” (1988: 64).

posibilidades propias *a partir* del estado que yo aprehendo de él (Sartre, 1993: 158).

Esta postura, en contra de las críticas de autores como Henri Lefebvre, quien sostiene que, en sus primeras obras filosóficas, Sartre no añade nada a Husserl ni a Heidegger (Lefebvre, 1954: 179-183), sí da cuenta de una resignificación de elementos que nutren de nuevas perspectivas los análisis fenomenológicos, en particular lo relacionado con la temporalidad y su apertura imaginal de la conciencia. Esta última se da por una presencia aún no dada, por aquello que yo puedo ser en cuanto al mismo tiempo puedo no serlo (Sartre, 1993: 157). El filósofo lo detalla de la siguiente forma:

Así, la presencia del para-sí al ser implica que el para-sí es testigo de sí en presencia del ser como no siendo el ser; la presencia al ser es presencia del para-sí en tanto que éste no es. Pues la negación no recae sobre una diferencia de manera de ser que distinguiría al para-sí del ser, sino sobre una diferencia de ser. Es lo que se expresa brevemente diciendo que el presente no es (Sartre, 1993: 154).

Es decir, hay una especie de imbricación entre los componentes temporales y la determinación ex-tética de la conciencia, cuyo campo de posibilidad se encuentra siempre proyectado, abierto para repensarse, a la vez que reposiciona su condición de ser-en-el-mundo. Así, el futuro no es el modo de ser del *para-sí*, sino su *sentido*, y en cuanto sentido el futuro se *posibiliza* (Sartre, 1993: 160), de modo tal que la conciencia, en tanto ex-tética, se constituye proyectándose sobre un plano imaginal.

Ahora bien, este plano imaginal sobre el cual la conciencia se constituye, opera y proyecta, es el medio por el cual también reconoce su puesta en el mundo, pero no en tanto presencia de objeto-percepción, sino como presencia imaginal del objeto alcanzado perceptivamente. Desde este punto se desprende la crítica sartreana

a la teoría de la imagen desarrollada por Bergson, para quien la imagen se presenta como “una existencia situada a medio camino entre la cosa y la representación” (2006: 27). De esta forma, se halla inmersa en la percepción, puesto que el objeto se concibe como “una imagen que existe en sí” (Bergson, 2006: 28). Es decir, Bergson permanece atrapado en la concepción cosista de la imagen, de modo que ésta “no es sólo el objeto del conocimiento actual, es todo objeto posible de una representación” (Sartre, 1984: 70). En efecto, “para el realismo bergsoniano la cosa *es* la imagen, [y] la materia es el conjunto de las imágenes” (Sartre, 1984: 71).

Es necesario volver sobre la crítica a Bergson, puesto que ilumina el rendimiento que posee el plano imaginal en Sartre. La conciencia imaginativa se encuentra de modo necesario desancorada de la percepción inmediata del mundo, sin embargo, esto no restringe el hecho de que el acto imaginal supone una tesis que, evidentemente, sigue el orden temporal de la proyección futura. Por tanto,

Si formo ahora la imagen de Pedro, mi conciencia imaginante encierra cierta posición de la existencia de Pedro en tanto que, en este momento mismo, está en Berlín o en Londres. Pero en tanto que se me aparece en imagen, este Pedro que está presente en Londres, se me aparece ausente. Esta ausencia por principio, esta nada esencial del objeto imaginado basta para diferenciarlo de los objetos de la percepción (Sartre, 2005: 249).

En efecto, imaginar es proponer al objeto de conciencia como *dado-ausente*, por eso se diferencia del recuerdo, donde aparece como *dado-presente en el pasado*.⁷ Dicho de otro modo, el contenido

7 En este punto, Sartre no aporta nada novedoso a lo descrito por Husserl en su célebre seminario de 1904/05, donde sostiene: “El recuerdo, la retención, no es conciencia de imagen, sino algo totalmente distinto. Lo recordado, claro está, no *existe* ahora —en caso contrario, no sería pasado

ausente imaginado se constituye *presentificándolo como nada* (Sartre, 2005: 252). La *presentificación* de lo posible es, por lo tanto, la proyección temporal de la conciencia, puesto que su sentido se desprende téticamente hacia una tesis imaginal, una posibilidad de presencia en tanto no es la constitución tética de *su* actualidad y contingencia.

Sobre este punto, Sartre reconoce dos clases de futuros: “uno no es más que el fondo temporal sobre el cual se desarrolla mi percepción presente, el otro está propuesto por sí pero como *lo que aún no es*” (2005: 251). Por tanto, proponer una imagen es constituir un objeto al margen de la totalidad de lo real (en tanto actual), es, pues, tener a lo real a distancia, liberarse de ello, negarlo, constituir proyectadamente la conciencia ex-tética pues, como nos dice Sartre “la tesis no se superpone a la imagen, sino que es su más íntima estructura” (2005: 252).

Presentificar imaginalmente lo irreal no implica caer en un proceso de *phantasia*,⁸ puesto que, producto de la estructura tempo-constituyente, toda conciencia que imagina está “en situación en el mundo”. Por ello, la imaginación no es un poder empírico y superpuesto a la conciencia, sino que es toda la conciencia en tanto realiza su libertad. Dado que se posiciona en el mundo, la conciencia está llena de imaginarios, ya que siempre se presenta como una superación de lo real (Sartre, 2005: 257).

sino presente—, y en el recuerdo (en la retención) no está dado como siendo ahora —en caso contrario, el recuerdo, la retención, no sería precisamente recuerdo sino percepción (impresión-originaria)—” (Husserl, 2002: 56).

8 El análisis husserliano (estudiado profundamente por Marc Richir) sostiene que la *phantasia* no se presenta *Bildobjekt*, luego tampoco *Bild* o imagen. Desde luego, Sartre —finalmente— se inscribe en la misma constelación husserliana de la fenomenología de la imagen. A este respecto, es útil revisar *L’imagiantion* (Richir, 1936), específicamente su cuarto capítulo, titulado “Husserl”.

PARA FINALIZAR

En definitiva, el proyecto de una fenomenología de la imagen sartreana no sólo se posiciona sobre una lectura ontológica de la temporalidad, sino que, además, pone de manifiesto el perfil tético de la conciencia, el cual devela que su ser-en-el-mundo se encuentra constituido gracias a la presencia *futuriza* e imaginaria de lo no-presente:

Lo imaginario representa, pues, en todo instante, el sentido implícito de lo real. El acto imaginante propiamente dicho consiste en proponer lo imaginario para sí, es decir, en explicitar este sentido —como cuando Pedro en imagen surge bruscamente ante mí—, pero esta posición específica de lo imaginario irá acompañada por un hundimiento del mundo que ya no es más que el fondo anonadado de lo irreal (Sartre, 2005: 259).

El hecho de que este acto implique hundirse en la realidad nos remite a nuestro comienzo, la necesidad de un salto imaginal a partir del proyecto de una fenomenología de la imagen. De este modo, la creación imaginante se presenta como constituyente del desmontaje de lo dado en tanto *dado-siendo*, realidad presente y apertura a imaginarios que se suponen no presentes y pueden ser *presentificados* mediante una rigurosa vuelta a la arquitectura de la conciencia sartreana, es decir, descubriendo los sentidos de la temporalidad y la imaginación.

Por esta línea, incluso, se vislumbra una edificación del pensamiento sartreano en su totalidad, puesto que, efectivamente, la relación entre temporalidad e imaginación atraviesa la producción del francés tanto en sus ensayos filosóficos como en su literatura. El pensamiento de Sartre nunca abandona la potencialidad de desmontaje y apertura que posee la conciencia, pues como hemos visto, en su talante más íntimo es expresión de espontaneidad y creación.

REFERENCIAS

- Beauvoir, Simone de (1989), *La plenitud de la vida*, Barcelona, Edhasa.
- Bergson, Henri (2006), *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires, Editorial Cactus.
- Grand Ruiz, Beatriz Hilda (1982), *El tiempo en Jean-Paul Sartre*, Buenos Aires, Ediciones Clepsidra.
- Cordua, Carla (1994), “Sartre lee a Heidegger”, en *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*, Mérida, Universidad de los Andes, pp. 109-126.
- Heidegger, Martin (1997), *Ser y tiempo*, Santiago, Editorial Universitaria.
- Husserl, Edmund (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Editorial Trotta.
- Lefebvre, Henri (1954), *El existencialismo*, Buenos Aires, Editorial Capricornio.
- Patočka, Jan (2004), *El movimiento de la existencia humana*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- Sartre, Jean-Paul (1960), *El hombre y las cosas*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Sartre, Jean-Paul (1983), *Diarios de guerra XI. De 1939-III de 1940*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Sartre, Jean-Paul (1984), *La imaginación*, Madrid, Editorial Sarpe.
- Sartre, Jean-Paul (1987), *Cartas al castor y a algunos otros*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Sartre, Jean-Paul (1988), *La trascendencia del ego*, Madrid, Editorial Síntesis.
- Sartre, Jean-Paul (1993), *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona, Editorial Altaya.
- Sartre, Jean-Paul (2005), *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Sartre, Jean-Paul (2007), *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Ediciones Folio.
- Sartre, Jean-Paul (2016), “Conciencia de sí y conocimiento de sí”, *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. V, pp. 343-371.
- Stein, Edith (2010), *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, Madrid, Editorial Trotta.
- Towarnicki, Frédéric de (1994), *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire*, París, Gallimard, pp. 83-85



Sin título (2018). Lápiz- acuarela: Carlos Alberto Badillo Cruz.
Prohibida su reproducción en obras derivadas.

SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA. Licenciado en Filosofía y Licenciado en Educación en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile (USACH), Chile. Actualmente, sus investigaciones se centran en la filosofía moderna, contemporánea y en la tradición fenomenológica, particularmente, la recepción francesa de Husserl y lo que respecta a la fenomenología de la imagen e imaginación. Entre sus últimas publicaciones, se encuentran: "Sobre la posibilidad de una antropología fenomenológica en Jean-Paul Sartre" (*Metáforas al Aire*, vol. 1, núm. 4); "Imagen, tiempo y libertad: Un diálogo entre Henri Bergson y Jean-Paul Sartre" (*Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 13); e "Interpretación fenomenológica del yo en la filosofía de J. G. Fichte" (*Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 2, núm. 2).