




VIVIR O CONTAR: LA TRASCENDENCIA DEL YO Y LO IMAGINARIO EN LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA DE JEAN PAUL SARTRE

TO LIVE OR TO TELL: THE TRASCENDENCE OF THE SELF AND THE IMAGINARY IN THE PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY OF JEAN PAUL SARTRE

Ignacio Quepons Ramírez

Universidad Veracruzana, Instituto de Filosofía, Veracruz, México.

 <https://orcid.org/0000-0002-1589-3951>, e-mail: iqpons@uv.mx

Recepción: 23 de noviembre de 2023 – Aceptación: 24 de febrero de 2024

Resumen

El artículo propone una línea de interpretación sobre el papel de la imaginación en la formación del yo en la fenomenología de Jean Paul Sartre. Siguiendo en retrospectiva una indicación del propio Sartre de la década de los setentas, se sistematiza una hipótesis de investigación que toma al yo como el correlato tácito de una conciencia imaginante de acuerdo con su obra temprana *Lo imaginario*, como opción de interpretación del carácter trascendente del ego como correlato de la reflexión cómplice en *El ser y la nada*.

Palabras clave: imaginación, subjetividad, fenomenología, existencialismo.

Abstract

The article proposes a line of interpretation on the role of imagination in the formation of the self in Jean Paul Sartre's phenomenology. Following in retrospect an indication of Sartre himself from the seventies, a research hypothesis is systematized that takes the ego as the tacit correlate of an imaginative consciousness in accordance with his early work *The Imaginary*, as an option of interpretation of the transcendent character of the ego as a correlate of the complicit reflection in *Being and Nothingness*.

Keywords: imagination, subjectivity, phenomenology, existentialism.

el hombre se proyecta en ella, se reconoce; sólo este
espejo crítico le ofrece su imagen. Por lo demás, este
viejo edificio en ruinas, mi impostura, es también
mi carácter; podemos deshacernos de una neurosis,
pero no curarnos de nosotros mismos

Sartre, *Las palabras*

1. Introducción

En las siguientes páginas intentaré mostrar el lugar de la imaginación en tensión interna y configuración de la teoría sartreana sobre “el yo”, de acuerdo con *La trascendencia del ego* de 1936 y la teoría de la reflexión y la identidad de *El ser y la nada* de 1943. Para tal efecto me referiré a la fenomenología de lo imaginario de 1940, que Sartre consideró vigente incluso muchos años después, y que reaparece con fuerza en su estudio sobre Flaubert, *El idiota de la familia*.¹ La hipótesis por considerar es si la así llamada “reflexión impura o cómplice”, de acuerdo con su caracterización en *El ser y la nada*, como instancia que permite que el ser-para-sí se asuma de forma tal que confunda su facticidad con su trascendencia, en realidad se trata, como dirá en *Lo imaginario* de una forma de conciencia imaginante pre-reflexiva,² la cual hace posible la formación de la unidad regular y acabada del yo como reflejo de la conciencia, pero con base en un imaginario no asumido como tal.

Ciertamente, la controvertida tesis sobre la trascendencia del ego que caracteriza a las obras de mayor presencia de la fenomenología de Sartre (1936-1943) no plantea la cuestión del yo en estos términos. Sartre sostiene que la conciencia no requiere al yo como garantía de su unidad, el yo así, no es un contenido real de la conciencia sino un correlato más, el yo es una unidad trascendente. Sin embargo, muchos años después, en 1971 en una

1 Véase los primeros dos capítulos de la segunda parte de *El idiota de la familia, Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, 13-128. Por otra parte, en su entrevista con Michel Contat y Michel Rybalka el propio Sartre afirma: “El libro, tal como se presenta ahora [*El idiota de la familia*] se relaciona en cierta forma con *Lo imaginario*, que escribí antes de la guerra. Pero lo que intento con el *Flaubert* es también utilizar los métodos del materialismo histórico, aunque cuando hablo de las palabras me refiero a su materialidad: considerando que hablar es un hecho material, así como, por otra parte, pensar. He repensado algunas de las nociones expuestas en *Lo imaginario*, pero debo decir que pese a las críticas que pude leer, considero que la obra es válida. Si se toma sólo el punto de vista de la imaginación (al margen, por ejemplo, del punto de vista social) no he cambiado de opinión; evidentemente habría que retomarla con un punto de vista más materialista.” (*Autoretrato a los setenta años*, Situaciones X, 17). Cohen Solal en su *Jean Paul Sartre* afirma por su parte que el Flaubert es en realidad “una continuación de *Lo imaginario*” (24) y en efecto, su interés por Flaubert, y la traza de la continuidad del proyecto sartreano desde entonces es patente al final del capítulo sobre el psicoanálisis existencial, en *El ser y la nada* donde anuncia el proyecto de ejecución de tal psicoanálisis en relación con Flaubert y Dostoievski. (598) Sartre sólo alcanzó a avanzar, aunque parcialmente, en el primer caso.

2 Sartre, *Lo imaginario* 23.

entrevista publicada en el décimo volumen de *Las situaciones*, Sartre sí planteará la relación del yo y lo imaginario en una entrevista a Michel Contat y Michel Rybalka ante el cuestionamiento sobre el influjo de Lacan en su abordaje de la figura de Flaubert: “Según Lacan”, preguntan Contat y Rybalka:

el yo es una construcción imaginaria, una ficción con la que nos identificamos más tarde: él lo llama “el estadio del espejo”, es decir, una identificación con un personaje constituido por una elección social y familiar. La descripción que usted hace del yo de Flaubert parece corresponder totalmente a la teoría de Lacan, pero usted lo da como específica de Flaubert mientras que Lacan la da como universal.” (16)

A este cuestionamiento Sartre responde:

No pensé en Lacan –en realidad no lo conozco bien– al describir la constitución de Flaubert, pero mi descripción no está alejada de sus concepciones. No presento la constitución de la persona como específica de Flaubert; se trata más bien de todos nosotros. Y la constitución consiste en efecto en crear una persona con roles, comportamientos inesperados a partir de lo que llamo el ser constituido. [...] Es cierto que en Flaubert el elemento irreal es total: la diferencia entre Flaubert y otro –en el que evidentemente no pueden dejar de aparecer elementos imaginarios– es que Flaubert quiso ser *totalmente* imaginario. (16)

Inmediatamente después agrega:

Usted sabe cómo concibo el yo; no he cambiado. Es un objeto que está ante nosotros. Es decir que el yo aparece a la reflexión cuando ésta unifica las conciencias reflexivas. Hay entonces un polo de la reflexión que denomino el yo, el yo trascendente, y que es un cuasi objeto. En lo que respecta a Flaubert, él quiso que su yo fuera imaginario. (17)

De acuerdo con lo anterior, la hipótesis interpretativa aquí propuesta no sólo resulta concordante con la apreciación que Sartre tenía en retrospectiva de su propia obra sino que permite una traza de continuidad que posibilita recorrer su pensamiento con una pauta unitaria en torno a un problema central: el problema de la identidad personal. Así, por otro lado, si el yo es un imaginario (como correlato de una conciencia imaginante), se trata en todo caso de un tipo de imaginario con características específicas que se distingue de otras formas de ficción pues no se trata en modo alguno de una imagen completamente arbitraria, y como Sartre sugiere en su retrospectiva, requiere además un componente material, objetivo, es decir, relativo al orden de lo social. Sin embargo, el rasgo a enfatizar no es tanto

su eventual carácter ficcional sino su relación con lo que Sartre llama la “irrealización” propia de la conciencia imaginante: este es el rasgo decisivo que, no obstante, permanece oculto en la producción de la identidad personal.

La imagen de sí, como “representación” de uno mismo, coincide con el yo comprendido como la unidad a la que se atribuyen los estados y el resultado de los actos, es decir, cumple la exigencia de la conciencia reflexiva que busca su propio reflejo en regularidad coherente y permanente que constituye su propio objeto en tanto “conciencia de algo”. Esa forma regular permite la incorporación del “yo” dentro de un relato posible, produciendo a su vez la secuencia, o como dice Sartre “la aventura” que le da a la vida un sentido: el sentido de una vida contada, donde cada momento anticipa al anterior y posibilita su eventual relato secuencial. En la novela *La náusea*, el personaje principal se refiere a este tema de la siguiente forma: “he querido que los momentos de mi vida se sucedieran y ordenaran como los de una vida recordada. Tanto valdría querer agarrar el tiempo por la cola” (58). Asimismo, también en *La náusea*, Roquetin sugiere en su diario: “para que el sujeto más trivial se convierta en aventura, es necesario y suficiente *contarlo*. Esto es lo que engaña a la gente; el hombre es siempre un narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve a través de ellas todo lo que le sucede y trata de vivir su vida como si la contara” (52) y agrega finalmente: “Pero hay que elegir, vivir o contar” (52). Es decir, la misma novela muestra la desilusión que resulta cuando la existencia humana es confrontada con desvanecimiento de esa imagen proyectada al tener que hacerse cargo de sí misma, sin apelación: hay que elegir, vivir o contar.

Por otro lado, la fragilidad de la imagen de uno mismo no viene sólo de una inconsistencia entre lo que creemos ser y lo que “en realidad somos”, como si nos engañáramos confundiendo una esencia determinada en un sentido opuesto a lo que pensamos que somos. En realidad, esta fragilidad es el resultado de la fragilidad de su propio ocultamiento: somos nosotros los que nos ocultamos su origen ficcional porque lo que hay detrás de la ficción es nuestra propia nada comprendida en otro sentido como libertad. Así, esta huida u ocultamiento ante tener que afrontar que somos completamente responsables de nuestra existencia Sartre lo llama en *El ser y la nada* la mala fe (81).

Por otro lado, como el propio Sartre muestra, frente a las doctrinas representacionistas, toda imagen es el correlato de una conciencia cuya actividad consiste no sólo en proyectar representaciones, sino sobre todo en irrealizar las relaciones efectivas de la realidad, para hacer espacio a las imágenes. Así, la proyección de la imagen de uno mismo está fundada en los mismos términos que dan lugar a todas las imágenes: la espontaneidad de toda conciencia es al mismo tiempo una forma de *nihilización*, de puesta en libertad el orden del mundo, pues para determinar y determinarse procede siempre de forma negativa. La

inquietud de la conciencia, su pasión, es colmar su propia determinación a la manera de un “en-sí”: como si hubiera un destino para ella, trazado de antemano. Pero como señala Sartre al final de su tratado ontológico: “nos perdemos en vano, el hombre es una pasión inútil”. Así, el imaginario en el que intenta de forma tácita resolver la inquietud de completar su vida, se vuelve el escenario, como diría Hegel, “de su propio sepulcro”, pues la vida se alcanza como “algo acabado” cuando ha transcurrido, cuando ya no es vida.

2. El yo y la conciencia en La trascendencia del ego

El ensayo *La trascendencia del ego* de 1936 no sólo es el primer ensayo original de Sartre, sino que se trata de uno de los estudios pioneros donde la fenomenología francesa habla en voz propia (cf. Dupont). Sartre, quién leía en alemán desde muy joven (Rowley 90), llega a la fenomenología por influencia de su amigo Fernando Gerassi antiguo alumno de Husserl³ y Raymond Aron.⁴ Luego de una breve estancia en Berlín, por recomendación de Aron, Sartre estudió prácticamente todos los escritos disponibles publicados por Husserl durante la década de los años treinta, a lo que se suma además la versión francesa de las *Meditaciones Cartesianas*, entonces inédito en alemán.⁵

3 Fernando Gerassi había estudiado primero con Cassirer y luego con Husserl en Friburgo, pero abandonó sus estudios para dedicarse a la pintura. Conoció a Sartre gracias a la relación entre Simone de Beauvoir y Stépha Awdykowicz, la esposa de Gerassi, quienes estudiaban en la Sorbona. Sartre afirma que fue Gerassi quien le habló de Husserl incluso antes que Raymond Aron, quien lo ayudó con la beca para irse a Berlín según anécdota que hizo famosa Simone de Beauvoir (Cohen-Solai, *Sartre 1905-1980* 134, sobre Fernando Gerassi, véase Gerassi 457; Berholet 139).

4 “Se hallaba un día de paso Aron en París, en primavera de 1933, sentado en un café con sus amigos Sartre y el *Castor*. Sartre empezó a hablarle de su «factum de la contingencia»; Aron que acababa de pasar un año en el Instituto Francés de Berlín estudiando la filosofía alemana, le habló entonces del filósofo alemán Husserl y de la fenomenología.” Bravo 37. Véase también Berholet 148.

5 Sobre la influencia de Husserl, Sartre afirma en sus *Diarios de guerra* “Husserl se había apoderado de mí lo veía todo a través de las perspectivas de su filosofía [...] Yo era «husserliano» y lo seguiría siendo mucho tiempo.” (188), y años más tarde le dirá a Gerassi: “A mí me influyó más Husserl que Heidegger” (Gerassi 333).

De igual forma, durante su estancia en Berlín inició su estudio de Heidegger,⁶ y tuvo una noticia muy temprana del famoso ensayo de Eugen Fink *La filosofía fenomenológica de Husserl ante la crítica contemporánea*.⁷

En *La trascendencia del ego*, Sartre cree recuperar la doctrina original de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl frente a la caracterización de la fenomenología presentada posteriormente en *Ideas I*. En sus primeras obras, Husserl deja de lado la idea de un yo puro como polo de unificación de la corriente de vida en su caracterización de la conciencia.⁸ Según Sartre, la incorporación del tema del yo puro por parte de Husserl en *Ideas I* y *Meditaciones Cartesianas* arruina una de las potencias más importantes de la fenomenología: la desubstancialización de la subjetividad y la explicación del fenómeno de la conciencia exclusivamente en relación con sus correlatos.

Para Sartre, como señala en su ensayo sobre la intencionalidad publicado posteriormente en *Las situaciones I*, la conciencia se explica fundamentalmente por la intencionalidad y se agota en el objeto que constituye, por tanto, no requiere ningún “yo” (aparte del empírico) como centro de su propia unidad.

La conciencia se ha purificado, es clara como un gran viento, nada hay en ella, salvo un movimiento para huir, un deslizamiento fuera de sí. Si por un imposible entraseis “en” una conciencia, seríais presa de un torbellino que os arrojaría fuera, junto al árbol, en pleno polvo, pues la

6 En relación con Heidegger, Sartre señala varios momentos de su estudio durante la década de los años treinta. Primero, como declara en sus *Diarios de guerra*, intentó leerlo durante su estancia en Berlín, a la par de su estudio de *Ideas I* de Husserl: “En Berlín en el mes de diciembre compré *Sein und Zeit*, y resolví empezar a leerlo en Pascua, reservando el primer semestre al estudio de Husserl. Pero hacia el mes de abril cuando abordé a Heidegger, ya estaba saturado de Husserl. Mi error había sido creer que se pueden aprender sucesivamente dos filósofos tan importantes, como se pueden aprender uno tras otro los comercios exteriores de dos países europeos.” (188). Véase también Dupont 149. Aunque Simone De Beauvoir afirma que Sartre no se involucró seriamente con el estudio de Heidegger sino hasta la aparición de la traducción parcial de Corbin, y durante el periodo de la guerra, (Beauvoir, *La force* 363–364), algo que Sartre confirma en sus *Diarios de la guerra* (188) si tomamos en cuenta las referencias a Heidegger en un ensayo anterior de 1934 aparece una referencia a la idea de ser-en-el-mundo de Heidegger (Flynn 60). En sus *Cuadernos de la guerra* por otro lado, destaca la influencia de Heidegger “Si quiero comprender la dosis de libertad y destino en lo que se llama ‘padecer una influencia’ puedo reflexionar sobre la influencia que Heidegger ejerció en mí. A veces, en estos últimos tiempos, esta influencia me pareció providencial, porque vino a enseñarme la autenticidad y la historicidad en el preciso momento en que la guerra había de devolverme a esas nociones indispensables.” (187). Heidegger acompaña a Sartre incluso después de *El ser y la nada* y hasta la década de los años cincuenta, cuando finalmente lo conoció en 1956 (Spiegelberg 485n28, Gerassi 333) y hay varias menciones importantes en sus obras posteriores. Un momento particularmente importante de su diálogo con Heidegger es el tratado póstumo *Verdad y existencia* (54,56,95) Véase también Rodríguez 176-179.

7 Es tan difícil como arriesgado sugerir una influencia de Fink en el planteamiento de Sartre sobre la reflexión, como sí la encontramos en el pensamiento de Merleau-Ponty, quien además tuvo contacto directo con Fink (cf. Smyth) y leyó, entre otros textos, la inédita *Sexta Meditación Cartesiana*, gracias a Gastor Berger (Van Breda 421). Sartre por su parte menciona a Fink en *La trascendencia del ego* (35, 107). El texto de Fink fue publicado posteriormente en *Review internationale de Philosophie* en 1939 (tres años después de la publicación de Sartre donde Fink aparece referido) y tuvo una importante recepción en Francia (Paredes-Martín 30).

8 “He de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia.” Husserl, *Investigaciones lógicas* 485.

conciencia carece de “interior”; no es más que el exterior de ella misma y son esa fuga absoluta y esa negativa a ser substancia las que la constituyen como conciencia (26)

Así, de acuerdo con Sartre, la fenomenología, lejos de ser un ejercicio de introspección, se aboca al estudio de la manera en cómo la conciencia sale de sí hacia lo que la trasciende. Por tanto, aunque Sartre reconoce la apodicticidad de la vida en su propio flujo inmanente a lo largo de su propia síntesis temporal, no concede más derechos al yo que el de ser el resultado de una síntesis semejante a la que constituye a cualquier otra objetividad, toda vez que la conciencia requiere al yo para garantizar su unidad sintética, ni siquiera su singularidad. El yo y la supuesta individualidad que enuncia está fundada en la singularidad sintética, impersonal, del flujo pre-reflexivo de la corriente de vida cuya unidad no es sino la conciencia interna del tiempo. Así, en la nota introductoria de *La trascendencia del ego* Sartre afirma sin más que el yo, el ego, “está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como también lo es el Ego del prójimo” (29).

El primer apartado, *Teoría de la presencia formal del yo*, es un comentario crítico de la recepción de la idea kantiana de que el “el yo pienso *debe poder* acompañar todas nuestras representaciones” (32). Sartre señala que, aunque concede este punto, de ello no se sigue que “de hecho” habite un yo en todos los estratos de la conciencia: “hacerlo sería, parece, forzar el pensamiento de Kant” (32). En efecto, el propio Kant en el segundo de sus paralogismos cuestiona que del yo pienso se siga sin más la determinación de algo: yo existo. Por tanto, cualquier esfuerzo de *realizar* [*réaliser*] al yo trascendental “es juzgar sobre el hecho y no sobre el derecho” (33); para Kant, según Sartre, “la conciencia trascendental sólo es [...] el conjunto de las condiciones necesarias para que exista una conciencia empírica” (33), lo cual no quiere decir que se identifiquen o que de hecho exista un yo acompañando toda representación.

Por tanto, para Sartre conciencia y yo no pueden ser sinónimos. Para él conciencia, que toma del alemán *Bewusstsein* “significa a la vez la conciencia total, y cada momento de esta conciencia” (33) y no el polo de unidad en el que se reclama el yo. Sartre parece por tanto reconocer, por lo demás, que el planteamiento de Kant es formal y deja de lado la exigencia de dar una respuesta de hecho a esta cuestión. Kant no se preocupa por la constitución del yo empírico porque eso excede los alcances de su proyecto crítico, pero la fenomenología, al tratarse de “un estudio científico y no crítico de la conciencia” (35) abre paso a otra posibilidad.

En este sentido, para la fenomenología, “esta conciencia ya no es un conjunto de condiciones lógicas: es un hecho absoluto” (35) se trata pues de una “conciencia accesible a cada uno de nosotros, una vez que efectuamos la reducción” (35). Por tanto, se trata de una conciencia que constituye un “mí mismo” psíquico y psicofísico, los cuales caen bajo el golpe de la *epoché* que me entrega la conciencia como un dato absoluto. ¿Se requiere considerar

ese residuo como un yo? Sartre cree que la respuesta es negativa y de ahí plantea cuatro posibles consecuencias: 1) el campo trascendental se vuelve impersonal o “pre-personal”, sin yo; 2) el yo no aparece más que a nivel de mi humanidad: es la cara activa del mí mismo; 3) el yo pienso acompaña a mis representaciones porque comparece sobre el fondo de unidad que él no contribuye a crear, siendo esta unidad previa la que lo hace posible; 4) es “lícito preguntarse si la personalidad es un concomitante necesario de la conciencia y si no es posible concebir conciencias impersonales” (36).

Sartre cree que Husserl mismo ha contestado a estas preguntas en sus *Investigaciones Lógicas*, pero en sus *Ideas I* ha vuelto sobre la tesis clásica de un yo trascendental como la unidad que está detrás de cada conciencia, y hace de la conciencia trascendental algo rigurosamente personal.

Un argumento recurrente a favor de la existencia del yo trascendental se justifica porque la conciencia exige unidad e individualidad, “mi conciencia está unificada porque todas mis percepciones y todos mis pensamientos guardan relación con este permanente foco; mi conciencia, de Pedro y la de Pablo se distinguen porque puedo decir *mi* conciencia y Pedro y Pablo pueden también hablar cada uno de *su* conciencia. El yo produce interioridad” (37). Sin embargo, Sartre piensa que la fenomenología puede prescindir de esta manera de entender las cosas porque en realidad lo que define a la conciencia es su intencionalidad. La verdadera unidad de la síntesis de la conciencia descansa en su objeto, “el objeto es trascendente a las conciencias que lo captan y es en él donde se encuentra la unidad de ellas.” (38). Incluso, frente a la tesis de que se requiere la unidad en la duración para que el continuo flujo de la conciencia se capaz de poner fuera de sí los objetos que lo trascienden, dice Sartre que podemos observar que Husserl mismo “que ha estudiado en *La conciencia interna del tiempo* esta unificación subjetiva de las conciencias, *jamás ha recurrido* al poder sintético del yo.” (39). En realidad, es la conciencia la que constituye su propia unidad y es ella misma, y no un yo, la que la determina en su individualidad. El yo, en todo caso es la “*expresión* (y no una condición)” de la interioridad de la síntesis temporal de la conciencia. Así, para la fenomenología es la conciencia la que hace posible la unidad y la personalidad el yo y, en consecuencia, “el yo trascendental no tiene, entonces, razón de ser” (39).

Hablar de la vida trascendental en términos de un yo, de acuerdo con Sartre, es incluso nocivo para la investigación fenomenológica porque coloca, como una lámina opaca, una división en la conciencia respecto de sí misma. En este sentido, enfatiza Sartre, “el yo trascendental es la muerte de la conciencia” (40). A partir de este punto y con base en los aportes de la fenomenología, Sartre continúa su discurso caracterizando a la conciencia como un absoluto, pues la conciencia es, ante todo, conciencia de sí. Pero en la medida en que se define en su relación intencional hacia un objeto “toma conciencia de sí *en tanto*

es conciencia de uno objeto trascendente” (40). A esto hay que añadir, salvo en el caso de la conciencia reflexiva, que es conciencia de conciencia, que en otras obras llama conciencia (de) sí, no es *posicional*, es decir, “no es para sí misma su objeto” (40). Esta forma primitiva de la conciencia la llama Sartre conciencia de primer grado o irrefleja.

Caracterizada la conciencia en estos términos, como pura transparencia respecto de sí misma, ¿hay sitio para un yo? ¿qué ocurre si volvemos a la hipótesis de pensarla en términos de un yo personal? Parece claro que el yo no es el objeto de la conciencia irrefleja, pues al ser, en el lenguaje de Husserl, ingrediente de la conciencia tendría que ser trascendente y no inmanente como supone la doctrina del yo trascendental. Por otro lado, parece también claro que tampoco es conciencia pues más bien se trata de “algo para la conciencia”, tampoco es una cualidad traslúcida sino por el contrario parece tratarse de un centro de opacidad. Sartre lo explica con la siguiente comparación “Es para el mí mismo concreto y psicofísico lo que el punto para las tres dimensiones: es un mí mismo infinitamente contraído” (41). Por tanto, si seguimos considerando al yo como un habitante interno de la conciencia arruinamos su espontaneidad con “un germen de opacidad”, al tiempo que se abandona la idea de la conciencia como un “absoluto *no sustancial*” (41). La conciencia es toda ella levedad y transparencia. Así, según Sartre el viraje de Husserl en las *Meditaciones Cartesianas* donde además se habla de la subjetividad trascendental en términos de una mónada, con lo cual “la conciencia ha ganado peso; ha perdido el carácter que hacía de ella, a fuerza de *inexistencia*, el existente absoluto” (41).

En este pasaje, Sartre anticipa lo que en *El ser y la nada* aparecerá como la esencial negatividad de la conciencia, la irrupción de la pura nada en el seno del ser como condición de toda determinación trascendente respecto de ella. Al ser un *absoluto no sustancial* ella misma es absolutamente indicativa de sí misma y fuente universal del sentido, pues el sentido no es otra cosa que el movimiento trascenderse y en consecuencia apuntar, determinar al ente en su aparecer para ella al tiempo que ella, para sí misma, sólo es la pura traslucidez, la instancia de manifestación de todo lo que aparece incluyendo su propia comparecencia, mas no en términos de algo, un punto opaco, sino de su propia transparencia. Así, el yo y el mundo mismo es necesariamente un existente relativo, “un objeto *para* la conciencia” y no el fundamento de su unidad, ni su habitante.

Sin embargo, la conciencia no sólo se dirige al mundo, sino que es posible que oriente el rayo de su atención a sí misma en la figura conocida como “cogito reflexivo”. La conciencia vuelta para sí misma, por ejemplo, cuando tematiza su propia actividad ya ejecutada revela a un agente de su ejecución: el yo pienso. Es interesante que Sartre recurra al ejemplo de Husserl de volverse en el recuerdo. No sólo puedo recordar haber visto algo, sino recordarme habiéndolo visto, es decir, recordar que yo vi, en el ejemplo de Sartre, un paisaje.

Una conciencia reflejante presenta ante sí a una conciencia refleja, ella misma, la reflejante, no requiere a su vez ser reflejo de otra conciencia pues ella misma, por su propia definición es conciencia de sí sin ponerse a sí misma como su propio objeto. ¿No será, por tanto, la reflexión la que produce la forma del “mí mismo” en la conciencia reflejada? se pregunta Sartre. En cualquier acto de conciencia dirigido a su objeto, todo se vive sin que el yo sea el foco de la atención. Más bien estamos entregados a los asuntos que nos ocupan y el rayo de la intencionalidad se agota en ellos. Sin embargo, si alguien nos pregunta qué estamos haciendo contestamos sin más “estaba leyendo”, “estaba escribiendo”.

Toda trascendencia debe caer bajo el golpe de la epojé, incluyendo al yo, piensa Sartre. Así, la figura “yo pienso” “no es de la misma naturaleza que la conciencia trascendental” (50). Eso no quiere decir que el yo no sea nada, ciertamente se da a la conciencia *a través* de la conciencia reflejada. Ciertamente “se capta por la intuición y es objeto de una evidencia” pero no se trata de una evidencia ni apodíctica ni adecuada: “No es apodíctica, porque al decir yo afirmamos mucho más de lo que sabemos. No es adecuada porque el Yo se presenta como una realidad opaca, cuyo contenido habría que desplegar” (51).¹⁰

De este modo, Sartre presenta los resultados de su investigación: 1) “El yo es un *existente*” pues tiene un tipo de existencia concreta. Aquí es interesante que dice que se trata de algo distinto de las “verdades matemáticas, as significaciones o los seres espacio temporales” pero se trata de algo real. Se da como algo trascendente. Sartre no aclara cuál es estatuto ontológico del yo, pero parece claro por el sentido del texto que es algo que no sólo es trascendente, sino que se “produce” en la reflexión. 2) “Se ofrece en una intuición de un género especial, que lo capta tras la conciencia reflejada, de forma siempre inadecuada”. 3) Sólo aparece con ocasión de un acto reflexivo. La descripción de Sartre por planos destaca la cuestión: el yo aparece en un plano que no es ni real ingrediente (“*reell*” en el lenguaje de Husserl) ni el de las cosas reales efectivas que salen al paso sin que la conciencia se lo proponga. “No está ni en el mismo plano que la conciencia irrefleja (porque ésta es un absoluto que no necesita de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irrefleja (silla, etc). Este objeto trascendente del acto reflexivo es el yo” (52). 4) El yo trascendente debe caer, en consecuencia, bajo el golpe de la reducción fenomenológica de modo que los términos de la descripción no deberían poner al yo sino un “hay impersonal” para destacar el campo de las investigaciones fenomenológicas.

9 En español el sujeto es implícito en el verbo, en cambio en francés la expresión se dice siempre con el pronombre personal, en este caso “je”, al igual que ocurre en inglés o alemán.

10 En el recurso a apodicticidad y adecuación con respecto al yo hay una referencia implícita al parágrafo 9 de la primera de las *Meditaciones cartesianas*, (63)

La obra cierra con tres observaciones que anticipan el sentido que seguirá la investigación de Sartre en sus siguientes obras: 1) el desplazamiento de la centralidad del yo purifica el campo de la conciencia trascendental: la conciencia culmina al fin en una “nada” que en cierto modo es “todo” pues es conciencia de todo objeto posible, y al mismo tiempo no hay nada que sea objeto y al mismo tiempo pertenezca a su propia intimidad.

[...] la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Se determina a la existencia a cada instante, sin que quepa concebir nada *antes* de *ella*. [...] En este nivel el hombre tiene la impresión de escapar sin tregua de sí mismo, de sobrepasarse, de sorprenderse ante una riqueza siempre inesperada (104).

2) “El solipsismo se hace impensable una vez que el yo ya no tiene una posición de privilegio” (109) y 3) frente al materialismo metafísico, sin conceder a los idealismos espiritualistas dice Sartre que no es necesario enfatizar la precedencia del objeto respecto del sujeto, sólo basta desplazar la centralidad del yo. Así, concluye Sartre: “esta conciencia absoluta cuando se purifica del yo, ya no tiene nada de *sujeto*, y no es tampoco una colección de representaciones, es sencillamente una condición primaria y una fuente absoluta de existencia” (110).

3. La dialéctica de la reflexión en *el ser y la nada*

El tema del yo reaparece al final del capítulo primero, y al final del segundo, de la segunda parte de *El ser y la nada*. En lo que concierne a su primera aparición “El yo y el circuito de la ipseidad”, Sartre reitera el mismo argumento de *La trascendencia del ego* con algunas variaciones, aunque ahora en el marco de su ontología fenomenológica y dialéctica donde la impronta de la negatividad tiene un papel central.

En el inicio del apartado Sartre refiere directamente a *La trascendencia del ego* (136). Comienza señalando que el yo, el ego en su lenguaje es un en-sí y no un para-sí, pues si no fuera de esta forma la conciencia “sería por sí mismo su propio fundamento en la traslucidez de lo inmediato” (136) pero para Sartre precisamente lo que constituye a la conciencia es su carácter proyectado fuera de sí, por un lado, y por otro, la apertura a posibilidades no dadas de forma inmediata sino mediadas por su propia negatividad: elige a favor de tales o cuales posibilidades y niega otras. Posibilidades que en cada caso son sus propias posibilidades, con lo cual no sólo mantiene una relación negativa con el mundo sino consigo misma: es ella la que, al pronunciarse a favor de una posibilidad, “se niega” otras. Resulta interesante, no obstante, que Sartre señala que “el yo se da siempre como *habiendo sido ahí* antes que ella [la conciencia], y a la vez como poseedor de profundidad, que ha de develarse

poco a poco” (137). Este rasgo es importante, porque Sartre está hablando de como “se da” el ego para la conciencia, ella lo descubre como estando ahí y en relación con su propio pasado, que Sartre más adelante en el libro describe como “en-sí”. La conciencia deja su propia estela a lo largo de su movimiento espontáneo, en sus ejecuciones que descubre reflexivamente como “sidas”: eso “era” ella antes, es lo que ha “sido”. Así se descubre el yo, con una opacidad que no se revela como posibilidad y apertura, lo propio de la conciencia, el ser-para-sí, sino como algo dado y que se descubre ya ahí cuando se le busca: en-sí. Por otra parte, dice Sartre:

no ha de concluirse que el para-sí sea una pura y simple contemplación «impersonal». Simplemente, lejos de ser el Ego el polo personalizante de una conciencia que, sin él, permanecería en el estadio impersonal, es, al contrario, la conciencia en su ipseidad fundamental quien permite la aparición del Ego, en ciertas condiciones, como el fenómeno trascendente de esa ipseidad. (136)

El ser-para-sí efectivamente se refiere a sí mismo, las posibilidades son “sus propias posibilidades” pero esta referencia que es la que “confiere un ser la existencia personal no es la posesión de un Ego -que no es sino el signo de la personalidad- sino el hecho de existir para sí como presencia a sí” (136). Se trata de una “*presencia-ausente*” pues a lo que apunta la ipseidad no es a algo dado, “pura presencia al para-sí como reflejo reflejante” sino al “posible que soy” (137). Sartre enfatiza esta tesis de la siguiente manera: “El para-sí es sí mismo *allá*, fuera de alcance, en las lejanías de sus posibilidades. Y esta libre necesidad de ser allá lo que se es en la forma de carencia constituye la ipseidad” (137).

Así, mientras que en *La trascendencia del ego* Sartre se refería a la conciencia como un campo impersonal, en *El ser y la nada* se trata de un campo en todo caso pre-personal y relativo a una dimensión que reclama un proceso de individuación fundada en un horizonte de posibilidades y por tanto, que no concluye en la forma de una identidad cerrada, salvo en su acabamiento, cuando ya no es más.

Más adelante, en el apartado intitulado “Temporalidad originaria y temporalidad psíquica” (tercer apartado del segundo capítulo de la segunda parte) Sartre avanza de la ipseidad del ser-para-sí al movimiento en el que explícitamente vuelve sobre sí mismo, de forma temática: la reflexión. Este apartado está relacionado con el problema de la conciencia del tiempo. La pura reflexión entrega la unidad del puro flujo temporal de la conciencia en su completa indeterminación para sí misma. La conciencia está unificada en una síntesis temporal de carácter pre-reflexivo y apunta a una ipseidad respecto de la cual de forma igualmente pre-reflexiva se reclama su proyecto en el futuro como sus posibilidades. Sin embargo, por su propia tendencia, la conciencia no se contenta con apuntar a su propio

flujo incesante sino que, como reflexión, exige su propio reflejo. Aquí surge lo que Sartre llama la reflexión impura o reflexión cómplice, la cual cierra el flujo temporal y produce al yo como instancia que cumple su propia demanda y la cumple en lo que se ha sido. Así, la reflexión impura permite atribuir todos los estados y acciones de la conciencia a la unidad de un yo que se hace pasar por algo presente cuando en el mejor de los casos sólo se refiere a algo que fue, en el pasado. Sartre comprende esta actitud como una forma negativa el ser-para-sí respecto de sí mismo y es el fundamento ontológico de lo que, en *El ser y la nada* llama *la mala fe*. El ser para-sí, elige ocultarse su propia indeterminación en el afán de presentar ante sí una instancia acabada en la que al fin se confunda su facticidad con su trascendencia. Esto es, precisamente, lo que ocurre con el yo.

4. El yo y lo imaginario

Justo antes de la publicación de *El ser y la nada* Sartre escribe tres estudios de psicología fenomenológica aparte del ya mencionado *La trascendencia del ego*. Originalmente eran parte de un proyecto más amplio intitulado *La Psique* que no alcanzó a publicar¹¹ y que en su lugar dieron lugar a *La imaginación*, *Lo imaginario* y *Bosquejo de una teoría de las emociones*. La unidad entre todos los trabajos no es sólo metodológica, ya que se trata de investigaciones fenomenológicas, sino que en ellos están las claves del proyecto de Sartre: destacar la primacía de la dimensión afectiva y práctica de la conciencia como acceso originario al mundo frente a las formas teórico-reflexivas como motivo de la investigación fenomenológica. Sin embargo, especialmente a partir de 1940, año de publicación de *Lo imaginario*, Sartre introduce de forma explícita el elemento de lo negativo que, como mencionamos antes a propósito de *El ser y la nada*, sólo encontramos implícitamente en *La trascendencia del ego*. La conciencia para poder ser “conciencia de algo” y determinar ese algo como objeto tiene que incorporar un rasgo negativo en el mundo, que se anuncia tanto en el desplazamiento de la atención del resto de las cosas que no son objeto de la conciencia en ese momento, como en el sentido de la apertura de posible y la demanda de comparecencia de aquello que “no está dado” ante ella.

[...] el objeto en imagen es un irreal. Sin duda está presente pero al mismo tiempo está fuera de alcance. No puedo tocarlo, cambiarlo de lugar; o más bien puedo hacer lo pero a condición de hacerlo de manera irreal, de renunciar a mis propias manos, utilizando manos fantasmas que den a esa cara golpear irreal; para actuar con estos objetos irreal me tengo que desdobl原因 yo mismo, *me tengo que irrealizar* (164)

¹¹ En una conversación con Simone de Beauvoir hace referencia a esta obra y señala que *Bosquejo de una teoría de las emociones* formaba parte de dicha obra. Beauvoir, *La ceremonia* 236.

Para Sartre, lo determinante de lo imaginario y la conciencia de imagen es su carácter productivo y no solamente representativo. La condición de la producción de lo imaginario es esta irrealización donde la comparecencia de la imagen neutraliza o suspende las relaciones habituales en las que algo comparece en la percepción a favor de su disposición, en cierto modo, a nuestro arbitrio: “Es pues, en la manera en que aprehendo lo dado como propongo por real lo que no está dado” (232). Así, la imagen en realidad se trata del correlato de una conciencia imaginante, un acto imaginante el cual, “es a la vez *constituyente, aislante y aniquilador*” (232).

¿Cómo se relaciona todo esto con el problema del yo? Hemos dicho antes que el movimiento reflexivo que lo propone como el reflejo que demanda el reflejante es de la misma naturaleza de la así llamada mala fe, es decir, resulta de proponer por real precisamente algo que no está dado, o que sólo está dado en el modo de algo sido, y en ese sentido ausente y no como un objeto presente. El yo de la reflexión impura determina de antemano las posibilidades del existente, las confina a no tener más remedio que ser lo que se es y la forma en la que se proyecta esta coherencia que por lo demás no dice nada acerca del mundo ni de la configuración que este tiene; no es otra cosa sino una imagen, en este caso, la imagen de uno mismo. No es sólo una imagen y el hecho de que sea fundamentalmente un objeto imaginario no quiere decir, naturalmente, que el resultado de su proyección, como hemos dicho antes, sea algo completamente arbitrario.

5. El ideal imposible de crearse a sí mismo: lo imaginario y el *factum de la contingencia*

En las conclusiones de *La trascendencia del ego*, Sartre sugiere cuál podría ser la función del yo. Es claro que su función no es teórica ni sirve para explicar la unidad de la conciencia:

[...] quizá, efectivamente, la función esencial del Ego no sea tanto teórica como práctica. Hemos señalado, en efecto, que él no es quien cierra la unidad de los fenómenos; que se limita a reflejar una unidad *ideal*, toda vez que la unidad concreta y real está efectuada desde hace mucho. Pero quizá su papel esencial es el de ocultar a la conciencia su propia espontaneidad. (105)

Y más adelante agrega:

Todo sucede como si la conciencia constituyera al Ego como una falsa representación de sí misma, como si la conciencia se hipnotizara con este Ego que ella ha constituido, se absorbiera en él; como si hiciera en él su salvaguardia y su ley. (106)

La conciencia reflexiva que no se detiene en el autocomparecer del flujo de vida ante sí misma, sino que, avanza hacia presentar un objeto trascendente como el “reflejo” de la conciencia reflexionante, no es otra cosa que un objeto imaginario. La subjetividad, cuando mienta un “polo yo” como unidad de sus vivencias reflexivas no hace otra cosa que “proyectar” una imagen de sí que de coherencia a su propio flujo. Con todo, al hacerlo, al mismo tiempo afirma, aunque las más de las veces de forma soterrada, su potencia irrealizadora pues trae a presencia su objeto, en este caso, como si hubiera estado ahí. La conciencia reflexiva asume el correlato de una conciencia imaginante que no se reconoce como correlato de la imaginación, sino como el objeto de la conciencia reflexiva, es decir, el yo. Una vez más, la condición de posibilidad de esta confusión coincide con el esfuerzo de la conciencia de detener, por así decir, su propio flujo, el aplazamiento de su determinación a favor de sus posibles, y obtener en cambio al fin su propia determinación como algo acabado.

Así Sartre concibe la imaginación como un modo de referencia subjetiva, un tipo de conciencia, es decir, una forma de la intencionalidad, la cual, consiste en la ejecución de un proceso de irrealización de las relaciones objetivas de las cosas del mundo. Cuando imaginamos no hacemos otra cosa que irrealizar la manera en que están dispuestas las cosas en el mundo fáctico hacia posibilidades que trascienden esa facticidad.

En la medida en que la subjetividad es la región del ser a través de la cual la nada “acontece” en el mundo, y con ella se abre paso la indeterminación y el azar, al mismo tiempo, toda determinación, todo sentido del mundo es posible porque ella es la instancia de la manifestación de todo lo que es. Todo sentido es un sentido para una subjetividad que es el fundamento de toda institución significativa menos de su propio fundamento. El motivo de esta imposibilidad de fallar en darse a sí misma el propio fundamento estriba en que es por la subjetividad que acontece la nada, la indeterminación, en el mundo y esto es posible porque no consiste sino en estar permanentemente fuera de sí, aplazada en su ser como condición de aparición de todo ser posible.

De tal manera que la proyección imaginaria de sí no responde a otra motivación que a la de otorgarle a la vida la plenitud y coherencia, la necesidad que hace de los momentos vividos las instancias de la realización de esto que “efectivamente soy”. Pero esta institución del sentido de sí, por ser ella misma una proyección imaginaria, implica en su seno la libre creación como institución de su propio fundamento y en esa medida, hace de la necesidad algo gratuito y contingente. Por lo tanto, como todas las empresas humanas a final de cuentas fracasan.

La asunción injustificada de la facticidad como acontecimiento necesario es, dice Sartre, la confusión entre la facticidad y la trascendencia que se enuncia en la fórmula:

sólo es posible lo que actualmente soy, en lugar de: lo que actualmente soy, no es otra cosa que la apertura de mis posibilidades que mi ser más allá de los hechos, más allá de mí, en el futuro: Este es el sentido de la palabra existencia y la existencia es el modo de ser de la realidad humana. Esta asunción se presenta en forma de una huida casi inevitable de aquello que originariamente soy a favor de una determinación externa que, no sólo es una contradicción, sino que se trata de una empresa que tarde o temprano fracasa. Tanto valdría mentirse a sí mismo con éxito, y por ello Sartre llama a este comportamiento, donde se manifiesta la estructura ontológica de la existencia: la mala fe. La realidad humana aspira a pasar por ser justo aquello que le resulta imposible: la plenitud.

De tal forma que al final del día los existentes humanos se debaten entre la asunción de la fragilidad de sus proyectos o reducir todo lo que puedo ser a la facticidad que soy ahora. La imaginación, y con ella, la proyección imaginaria de sí, juega dos papeles importantes. En primer lugar, es la posibilidad de ser justo lo que no soy, sometiendo mi trascendencia a la imagen que reduce mi ser a mi facticidad, que la justifica. El problema es que en tanto que “posibilidad” hay una afirmación implícita que hace que esta conducta esté minada de raíz, pues en cualquier caso se afirma la libertad como opción hacia la autodeterminación que no quiere reconocerse como tal. En segundo lugar, el carácter constituyente de la imaginación justo como posibilidad de relanzar lo que soy en una trascendencia abierta de mis posibilidades, de modo que la imaginación se convierte, a un tiempo en lo forma la imagen de sí y en una proyección de mí en sentido literal: la configuración creativa de la vida como proyecto.

No obstante, la escritura permite una salida productiva al fracaso que impone la muerte sobre nosotros. La exteriorización de la constitución imaginaria de sí en la escritura da “cuerpo” por así decir a la imagen. Pasa de ser un mero correlato fenoménico y valer sólo para mí para ser más allá de mí como proyección de una imagen de sí que me singulariza y a la vez me trasciende, en la medida en que el sentido de la imagen se constituye ya no sólo en mí, sino en las determinaciones que proceden de la constitución de la misma imagen, pero ahora por los otros, los lectores y los efectos que de esta ficción se derivan en sus vidas, los cuales, tampoco controlo o tengo sobre ello un control más o menos parcial. Y es aquí donde cobra sus efectos productivos el fracaso de mi autodeterminación: soy más allá de mí porque desde el principio, ha dicho Sartre, el yo está “afuera” de la conciencia, y esto implica, por qué no, que sus determinaciones son constituidas también por la comunidad de sujetos que me rodean y dicha determinación, sobre todo, es un sistema de acciones consecuentes, no reflexivas. El resultado es lo que la historia hace constantemente de nosotros. No obstante, dado que a final de cuentas no es más que una ficción, un imaginario y la imagen de sí se sostiene, como toda imagen en una conciencia imaginante

cuya condición de posibilidad es la libertad, siempre es posible trascender estas determinaciones, incluso las determinaciones que impone la Historia y la Muerte; gracias a dicha libertad y a final de cuentas, en esta excedencia más allá de sí, se manifiesta la singularidad indeterminada, diríamos con Sartre, en que consiste nuestra existencia.

Referencias

- Beauvoir, Simone de, *La ceremonia del adiós*, Edhasa, 2001.
- Beauvoir, Simone de, *La force de l'âge*, Gallimard, 1960.
- Berholet, Denis, *Sartre*, Perrin, 2000.
- Bravo Castillo, Juan, *Jean-Paul Sartre*, Síntesis, 2000.
- Cohen Solal, Annie, *Sartre 1905-1980*, Edhasa, 1990.
- Cohen Solal, Annie, *Jean Paul Sartre*, Anagrama, 2005,
- Dupont, Christian, *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*, Springer, 2014
- Fink "Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien* 1933, 321–383, 1933.
- Flynn Thomas, *Sartre, a philosophical biography*, Cambridge University Press, 2014.
- Gerassi, John, *Conversaciones con Sartre*, Sexto Piso, 2012.
- Husserl, E. *Investigaciones Lógicas*, Tr. José Gaos y Manuel García Morente, Alianza, 1997.
- Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*, Tr. José Gaos y Miguel García Baró, FCE, 1986.
- Paredes Martín, M. del C. Merleau-“Ponty y la fenomenología.” *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (44), 29–43, 2008.
- Rodríguez, García, J.L. *Jean Paul Sartre, la pasión por la libertad*, ediciones Bellaterra, 2004,
- Rowley, Hazel *Sartre y Beauvoir*, De Bolsillo, 2007.
- Sartre, Jean Paul *Autoretrato a los setenta años*, Situaciones X, Losada, 1975.
- Sartre, Jean Paul *Diarios de guerra*, Losada, 1983.
- Sartre, Jean Paul *El hombre y las cosas*, Situaciones I, Losada, 1965
- Sartre, Jean Paul *El idiota de la familia, Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1972.
- Sartre, Jean Paul *El ser y la nada*, Alianza Universidad/Losada, 1984.
- Sartre, Jean Paul *Lo imaginario*, Losada, 1997.
- Sartre, Jean Paul, *Verdad y existencia*, Paidós, 1996.
- Smyth, B. “The Meontic and the Militant: On Merleau-Ponty’s Relation to Fink.” *International Journal of Philosophical Studies*, 19(5), 669–699, 2011
- Spiegelberg, H. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, 1982,
- Van Breda, H. “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl a' Louvain” *Revue de Metaphysique et de Morale* 67, 410–30, 1962.