

Intencionalidad, pre-reflexión e imaginario: sobre los fundamentos de la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre

Intentionality, Pre-reflection, and Imaginary: On the foundations of the existential phenomenology of Jean-Paul Sartre

Sergio González Araneda

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE | CHILE

Resumen:

El presente trabajo tiene por objetivo describir una síntesis de los fundamentos, conceptos y principios que articulan y otorgan sentido a la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre (1905-1980), estableciendo como eje central de investigación su trabajo y producción fenomenológica. Para cumplir este objetivo general, en primer lugar, se revisará el concepto de intencionalidad, a la luz del distanciamiento que toma nuestro autor respecto del padre de la fenomenología Edmund Husserl (1859-1938). Esto servirá como suelo de sentido para nuestra segunda labor, a saber: revisar y analizar la íntima relación entre la reformulación de la *intencionalidad*, la *preeminencia ontológica del cogito pre-reflexivo* y la *constitución de lo imaginario*. Es importante realizar este paso, pues, como se verá, resulta fundamental para el devenir de la filosofía sartriana. De este modo, podremos acercarnos a nuestro tercer objetivo, sostener y profundizar nuestro análisis hacia la tesis más radical en el pensamiento de Jean-Paul Sartre, a saber: la absoluta libertad de una conciencia existente. Finalmente, proponemos una sintética revisión a los preceptos principales de la fenomenología existencial sartriana, destacando sus nexos con los conceptos abordados a lo largo de la investigación. Es decir, revisaremos la relación entre lo que Jean-Paul Sartre denomina *pour-soi*, *en-soi* y *néantisation*.

Palabras clave: cogito pre-reflexivo, existencialismo, fenomenología, imaginario, intencionalidad, Jean-Paul Sartre

Abstract:

The objective of this work is to describe a synthesis of the foundations, concepts and principles that articulate and give meaning to the existential phenomenology of Jean-Paul Sartre (1905-1980) establishing as a central axis of investigation his work and phenomenological production. To fulfill this general objective, first of all, the concept of intentionality will be reviewed, in light of the distancing our autor takes from the father of phenomenology Edmund Husserl (1859-1938). This will serve as a ground of meaning for our second task, namely: to review and analyze the intimate relationship between the reformulation of *intentionality*, the *ontological preeminence of the pre-reflective cogito* and *the constitution of the imaginary*. It is important to carry out this step, since, as will be seen, it is fundamental for the future of Sartrean philosophy. In this way, we will be able to approach our third objective, to sustain and deepen our analysis toward the most radical thesis in Jean-Paul Sartre's thought, namely: the absolute freedom of an existing conscience. Finally, we propose a synthetic review of the main precepts of Sartrean existential phenomenology, highlighting its links with the concepts addressed throughout the research. In other words, we will review the relationship between what Jean-Paul Sartre calls *pour-soi*, *en-soi* and *néantisation*.

Keywords: pre-reflexive conscious, phenomenology, existentialism, imaginary, intentionality, Jean-Paul Sartre

*La imagen es un acto y no una cosa.
La imagen es conciencia de algo
—La imaginación, Jean-Paul Sartre*

Introducción

La filosofía de Jean-Paul Sartre, desde sus primeras obras, resultó ser novedosa, rupturista y, sobre todo, profundamente crítica respecto de sus contemporáneos. Como producto de esta característica, Sartre se consolidó como un pensador conflictivo. Baste recordar sus polémicas con Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty o el *Parti communiste français* (PCF). No obstante, resulta innegable la profundidad de su pensamiento, cuestión que lo constituye como una figura ubicua en nuestro tiempo. Por esta razón, en el presente trabajo abordaremos los fundamentos filosóficos que dan forma y contenido al despliegue de la madurez filosófica sartriana; revisaremos la relación entre el principio de intencionalidad (alejado de Husserl),

la pre-reflexión y lo imaginario, específicamente en lo que respecta a la dimensión ontológica. Así se podrá sostener y desplegar el modo en que lo imaginario se constituye como fundamento de la fenomenología existencial sartriana.

Como veremos, la conciencia, para la filosofía sartriana, no es la realización de una posibilidad, sino más bien que surge en el seno del ser, creando y sosteniendo su propia esencia. En este sentido, se vuelve evidente que la conciencia existe por sí y no tiene causa determinista o teleológica, por lo que Sartre la define 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. En este contexto, Patočka acierta al sostener que para Sartre

La conciencia es la posición (positiva) de algo distinto de nosotros; es conciencia tética de un no-yo y conciencia no-tética del yo. Lo que significa que somos conscientes de nosotros mismos sin afirmar nuestra existencia. No podemos afirmar nuestra existencia porque no se puede objetivarla. Somos siempre la tesis de algo otro que nosotros mismos, y somos a la vez conscientes de ello. (Patočka, 2004: 75)

Pero si la conciencia, al ser-nada se crea téticamente, es decir, si la existencia no es más que un haz de negaciones y modos por los cuales el yo se distingue del objeto, cabe preguntarnos: ¿la conciencia es un artilugio exclusivamente mundanal, en el sentido que se encuentra y se reconoce únicamente en su relación con el fenómeno del mundo limitándose a él? Es aquí donde resurgen dos conceptos claves para comprender la fenomenología existencial propuesta por el francés: intencionalidad e imaginación.

Intencionalidad y pre-reflexión

La filosofía fenomenológica sartriana se distancia de la fenomenología trascendental en cuanto interpreta que la conciencia intencional husserliana¹ se constituye por una dimensión que, por esencia, se distancia de la presencia fenoménica y, al

¹ Sabemos que Sartre estudió a Husserl con el interés que un discípulo estudia a su maestro. De hecho, el primero de febrero de 1940 escribe 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, 1987: 188). El período husserliano se extiende aproximadamente por cuatro años, así lo testimonia Sartre cuando sostiene: "necesité cuatro años para agotar a Husserl" (1987: 189). En este periodo Sartre escribe *L'Imaginaire* y *La transcendence de l'ego* y comienza, en 1937, la redacción de un gran libro que

ser distinta y distante, se halla en una situación de jerarquía de sentido. De este modo, Sartre al definir la idea medular de la fenomenología, es decir, el concepto de intencionalidad,² no lo hace mediante la formulación clásica, “conciencia es conciencia de algo”, que se manifiesta como vivencia intencional de la conciencia, puesto que tal formulación implicaría la existencia de contenido de conciencia, es decir, *predatitud* de componentes de conciencia, lo que conduciría irrevocablemente a un proceso de esencialización de la existencia.

De este modo, la conciencia aparece para Sartre como un absoluto sin interioridad, una conciencia que se halla arrojada sobre la realidad fenoménica, una conciencia puramente exterior que se hace conciencia de sí misma cuando entra en contacto con la presencia del fenómeno aprehensible. Dicho sintéticamente, el carácter intencional de la conciencia no se debe a la estructura del vivenciar inmanente, sino a su referencia al mundo, a su encuentro constante con lo puramente externo. De allí que para la fenomenología existencial sartriana, siguiendo la propuesta del primer Heidegger, conciencia se equipara con existencia (Patočka, 2004: 75). Con esto, Sartre redefine la estructura de intencionalidad tematizada por Husserl, puesto que la conciencia, al ser primariamente pre-reflexión, es decir, una nada-de-ser, se halla completamente arrojada hacia el mundo, y lo constituye al posicionarse como exterioridad reflexiva de sí.³ Dicho de otro modo, “la conciencia no se limita a proyectar significaciones afectivas sobre el mundo que le rodea: vive en el nuevo mundo que acaba de crear” (Sartre, 2015: 86).

En este contexto, el principal desacuerdo con Husserl se centra en el recurso del *yo trascendental* que para el padre de la fenomenología, tras las reducciones eidética y fenomenológica, se presentaría como *conditio sine qua non* para la conciencia. Es pues, la reducción fenomenológica —que Sartre ironiza llamándola “operación erudita” (Sartre, 1988: 108)— el mecanismo para distinguir al yo trascendental del yo psicológico y otorgarle un principio trascendental de unificación, constitución y significación. Sartre criticará este punto señalando categóricamente

queda inconcluso, *La Psyché*. De todos modos, algunas partes fueron publicadas bajo el título de *Esquisse d'une théorie des émotions* (Cordua, 1994: 110).

² Fenomenológicamente el concepto de *intencionalidad* deriva de la psicología descriptiva de Franz Brentano, para quien “todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto [...] En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.” (Brentano, 1974: 102; mi traducción).

³ En la presentación de la edición inglesa de *L'Être et le néant* su traductora, la filósofa Hazel Barnes, otorga una importante apreciación sobre este punto: “El cogito pre-reflexivo es autoconciencia no-posicional. Sartre usa las palabras *conscience non-positionnelle (de) soi*, y pone el ‘de’ entre paréntesis para mostrar que no hay separación, que no pone al Ego/Yo como un objeto de conciencia” (Barnes, 1992: 10; mi traducción).

mente que no existe un yo *en* o detrás de la conciencia, sino más bien existe un yo *para* la conciencia.⁴ La negación tanto de la reducción eidética y fenomenológica como del yo trascendental husserliano es condición para poder sostener que la conciencia no posee contenido, por tanto, no posee esencia ni naturaleza determinista, tesis central para su filosofía: “la fenomenología no necesita recurrir a este Yo unificador e individualizador. En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad, se trasciende a sí misma, se unifica escapando de sí” (1988: 38).⁵

Cuando Sartre escribe que la intencionalidad es la conciencia trascendiéndose a sí misma, está definiendo su método fenomenológico: la nihilización (*néantisation*). Allí la conciencia emerge sin contenido ni esencia alguna, pues “su objeto está, por naturaleza, fuera de ella” (Sartre, 1988: 40), es decir, emerge como pura espontaneidad. Por esta vía, Sartre resulta ser severamente crítico con la fenomenología husserliana de *Cartesianische Meditationen*, pues afirma:

[El] Yo superfluo es nocivo. Si existiera, arrancarí­a a la conciencia de sí misma, la dividirí­a; se deslizarí­a en cada conciencia como una lámina opaca. El Yo trascendental es la muerte de la conciencia. [...] [S]i el Yo es una estructura necesaria de la conciencia, este Yo opaco queda elevado de inmediato al rango de absoluto. Nos vemos ahora en presencia de una mónada. Tal es, por desgracia, la orientación del pensamiento nuevo de Husserl. (1988: 39-41)

Como Sartre expone, para Husserl toda conciencia es intencional y por tanto posee una estructura trascendental que es necesaria para otorgar sentido a la realidad. Esta estructura, que opera como unificación de los actos de conciencia y constitución del significado de los correlatos intencionales, es accesible solo mediante la suspensión de sentido del yo psíquico. Evidentemente la lectura que realiza Sartre de la fenomenología husserliana es, por lo menos, problemática. En especial sobre este último punto, pues al parecer Sartre entiende el mecanismo fenomenológico husserliano como una operación platonizada,⁶ donde se superpo-

⁴ “Todos los resultados de la fenomenología amenazan ruina si el Yo no es, del mismo modo que el mundo, un existente relativo, o sea un objeto *para* la conciencia” (Sartre, 1988: 42).

⁵ Es necesario señalar que Sartre no está negando la existencia de los datos de conciencia, las representaciones o el yo. Lo que está negando es la perspectiva reduccionista según la cual se identifica a los datos de conciencia y representaciones con entes o cosas estáticas y no como procesos o intenciones, que es lo que son.

⁶ Miguel García-Baró señala que, de alguna manera, Husserl *platoniza* la fenomenología al defender que, además de fenómenos mentales y no mentales, existen realmente esencias dispuesta al conocimiento

ne una existencia ideal-esencial sobre un mundo espurio. A este respecto, tal vez sea necesario recordar las palabras de Ricoeur en su introducción a la versión francesa de *Ideen I*:

Esta es la razón de que la intencionalidad pueda ser descrita antes y después de la reducción fenomenológica; antes, ella es un encuentro; después, es una constitución. Ella sigue siendo el tema común de la psicología pre-fenomenológica y de la fenomenología trascendental. La reducción es el primer gesto libre, porque es liberador de la ilusión mundana. A través de él perdió en apariencia el mundo que verdaderamente ganó. (Ricoeur, 1992: 12)

Ahora bien, al rechazar la operación reflexiva de Husserl, Sartre propone una nihilización de la conciencia pre-reflexiva. En este sentido, la conciencia es intencionalidad en su espontaneidad que tiende a revelar y crear sentidos y valores en la realidad. La conciencia, por tanto, es la condición existencial de creación y transformación del mundo a partir de una nada constituyente de sentido.

Para la fenomenología sartriana, la expresión “conciencia es conciencia de algo” significa el movimiento de trascendencia de la conciencia a lo que no es ella misma, es su apertura fundamental a lo otro. En este sentido, la conciencia es superación de sí misma, puesto que ella se presenta como nada absoluta que encuentra profundidad de ser solo cuando se trasciende. Así, el concepto de relación intencional sartriano permite descubrir la realidad no sólo desde una exigencia epistemológica, sino también desde un plano ontológico y afectivo, siendo este cambio de enfoque fundamental, puesto que:

La filosofía francesa [...] no conoce ya apenas más que la epistemología. Pero para Husserl y los fenomenólogos, la conciencia que adquirimos de las cosas no se limita a su conocimiento. El conocimiento o pura “representación” no es sino una de las formas posibles de mi conciencia “de” este árbol; puedo también amarlo, temerlo y odiarlo, y ese excederse de la conciencia a sí misma, a la que se llama “intencionalidad”, se vuelve a encontrar en el temor, el odio y el amor. (Sartre, 1960a: 28)

En este aspecto, podemos sostener que Sartre interpreta la idea de intencionalidad desde una perspectiva prioritariamente ontológica, frente a la preeminencia

del hombre, e incluso, en algunos casos, es capaz de remontarse hasta la conciencia originaria de ellas (García-Baró, 1997: 26).

epistemológica que se encontraría, a juicio suyo, en Husserl. Sartre es explícito en ello al sostener:

La conciencia es conciencia *de* algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia, es decir, que la conciencia nace apuntando hacia un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica. Se responderá, sin duda, que la exigencia de la conciencia no demuestra que esta exigencia deba satisfacerse. Pero esta objeción no puede mantenerse frente a un análisis de lo que Husserl llama intencionalidad, y cuyo carácter esencial ha desconocido. Decir que la conciencia es conciencia de algo significa que para la conciencia no hay ser, fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo; es decir, de un ser trascendente. (Sartre, 1993: 30-31)

Ahora bien, no es cierto que Sartre reduzca la intencionalidad a una exclusiva salida hacia lo otro-exterior, que, dicho sea de paso, conllevaría importantes problemas relativos a la teoría del conocimiento.⁷ En *L'Imagination* (1936) Sartre diferencia entre la imagen y la percepción según la correlación noético-noemático, a partir de la estructura profunda de las síntesis intencionales (Sartre, 1984, 147). Por otro lado, a lo largo de *L'Imaginaire* (1940) presenta la intencionalidad ya no como salida a un exterior trascendente, sino que, esta vez, la intencionalidad opera como la posibilidad de negación del mundo mediante el cual la conciencia puede desplegarse imaginariamente. Este poder de negación, que se fundamenta en la tesis de la irrealidad del noema, es según Sartre la “otra cara de la libertad” (Sartre, 2005: 256). Desde este lugar adquiere radical importancia la relación entre intencionalidad e imaginario en la arquitectura sartriana: “Un análisis completo de la posición sartriana exige también la lectura [...] al menos de la Conclusión de *L'Imaginaire*, donde la intencionalidad es considerada, no como salida al exterior, sino todo lo contrario, esto es, en tanto que el poder de retroceso de la conciencia respecto del mundo es la condición de posibilidad de su poder de imaginar” (Bello: 1981, 20).

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 rética revela un cierto tipo de ser que denominaremos existencia”, pues “el existente es lo que no es y no es lo que es” (Sartre, 2016: 348). Veámoslo nuevamente. La conciencia se funda y constituye como nada absoluta, no entendida

⁷ El problema epistemológico en Sartre lo ha anunciado Alphonse de Waelhens en *Une philosophie de l'ambiguïté*, publicado en Merleau-Ponty, Maurice. (1942). *La structure du comportement*. París: PUF.

como un vacío absurdo del cual es imposible desprender rendimiento epistemológico o estético, 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 con Sartre, ser-en-sí (*en-soi*). Dicho de otra manera, se establece el surgimiento de la conciencia y su constitución esencial (o intencional) en una relación dialéctica con aquellas existencias que coinciden plenamente con su ser: “El ser en-sí no es jamás ni posible ni imposible: simplemente es [...]. Increado, sin razón de ser, sin ninguna relación con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda la eternidad. El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es” (Sartre, 1993: 38).⁸

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

Este punto nos remite a una pregunta medular en la filosofía sartriana: ¿puede decirse que el fenómeno tiene un ser, como se dice que tiene un color, una forma, una gravedad? Sartre 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 forma y contenido del cogito reflexivo.⁹ Sin embargo, esta conciencia reflexiva, que Sartre denomina “formación segunda”, es el fin epistemológico de una condición ontológica previa, a saber, la del cogito pre-reflexivo 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, Sartre afirma que:

Una descripción de la conciencia pre-reflexiva 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

⁸ “Este ser-en-sí es aquello hacia lo cual la conciencia se dirige en tanto que conciencia-de-X [...] la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia, lo cual hace que ella nazca sostenida por un ser que no es ella” (Belloq, 2019: 28). Retomaremos esto más adelante.

⁹ Sobre esto ha teorizado amplia y profundamente Michel Henry, específicamente, en su tesis doctoral publicada en 1963 *L'Essence de la manifestation*, París: PUF.

conocimiento particular, ni como factor constitutivo del conocimiento del conocimiento en general, sino en tanto que “concierno” a nuestro ser concreta y ópticamente en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad. (Sartre, 2016: 349)

Por tanto, si pretendemos hallar el ser del *percipiens*, es decir, de la conciencia fenomenológica, el ser del mundo y la existencia del otro, es preciso, antes que todo, el abandono del cogito reflexivo en tanto conocimiento derivado del mundo. 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).¹⁰

Por otro lado, da cuenta de una novedad respecto a la filosofía heideggeriana,¹¹ para quien, siguiendo el comentario de Edith Stein, la existencialidad y la facticidad se despliegan como condiciones constitutivas del ser del *Dasein*: “La primera designa la peculiaridad del *Dasein* de comportarse respecto a sí mismo, de ser ‘llevarlo 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). Por lo tanto, 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). El comprender es 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 sartriana esta no es una condición necesaria, puesto que no habría un paso trascendental donde se descubra el sentido originario de la conciencia. Puesto que ella no se encuentra en sí misma, porque ella 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 análisis fenomenológico de la facticidad (*Faktizität*) en la que se halla inmerso en cuanto ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). Es decir, en su análisis más profundo, comienza por “la comprensión de sí mismo como existencia, desde una posibilidad

¹⁰ “La conciencia nunca precede al objeto” (Sartre, 2005: 22).

¹¹ 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 publicada en Towarnicki (1994: 83-85), Sartre (1987) y Cordua (1994: 109-126).

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, es cuando el análisis se define como existencialidad (Heidegger, 1997: 35). Sartre no recurrirá a una búsqueda del sentido perdido, olvidado o velado, pues aquel se presenta en la dinámica del ser del fenómeno y el fenómeno del ser, es decir, se encuentra en la naturaleza nihilizante de la conciencia, pues “la existencia de un objeto para la conciencia corresponde noéticamente una tesis o posición de existencia” (Sartre, 2005: 248-249).

En síntesis, el fundamental aporte de Sartre a la teoría del cogito pre-reflexivo se observa en dos aspectos. El primero, en el esfuerzo por despojar al cogito de la clásica concepción sustancialista, según la cual la conciencia es una cosa contenedora de datos. El segundo, se observa en relación con su comprensión ontológica, pues desde la perspectiva sartriana no es posible captar el cogito si no se deduce de manera previa de forma autoconsciente.¹²

Cogito pre-reflexivo e imaginario

Paul Ricoeur escribe que “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas” (1953: 836; mi traducción). Muestra de ello es la filosofía sartriana que, como hemos visto, apunta sus críticas tanto al método de la reducción, como a la conceptografía contenida en ella. En una carta enviada el 20 de enero de 1940 Sartre le escribe a Simone de Beauvoir lo siguiente:

Lo que hacíamos hasta ahora, como pequeños y aplicados fenomenólogos, era una ontología. Buscábamos las esencias de la conciencia con Husserl o el ser de los existentes con Heidegger. Pero la metafísica es una “óntica”. Ahora ponemos las manos en la masa, ya no consideramos las esencias (lo que engendra una eidética —ciencias de los posibles— o una ontología), sino directamente las existencias concretas y dadas, y nos preguntamos por qué son así las cosas. Así procedían, en suma, los filósofos griegos —hay un sol, ¿por qué hay un sol? En lugar de: “Cuál es

¹² Estos dos aspectos, dicho sea de paso, constituyen la principal crítica sartriana a la teoría de la imagen de Henri Bergson. En una reciente publicación he estudiado este conflicto que alcanza escenarios ontológicos, epistemológicos y estéticos: “Si la cosa es la imagen [como sería en la teoría de Bergson], tendremos, de modo necesario, que la actividad de la conciencia imaginante es una *imaginación-reproductora* y no una *imaginación-creadora*, que precisamente es el sentido de la espontaneidad de la conciencia” (González, 2019: 89).

la esencia de todos los soles posibles, la esencia solar”, o bien: “¿Qué es el ser-sol?”. Es más bárbaro pero más divertido. (Sartre, 1987: 37)

La crítica hacia la fenomenología husserliana —y ahora también a la heideggeriana— apunta a todo aspecto esencialista que determine y posibilite la existencia en y del mundo. Sartre en sus estudios fenomenológicos sobre la imaginación y la emoción descubre la posibilidad humana de distanciarse del objeto dado inmediatamente como real y existente. Con esto, despierta la posibilidad de situarse fuera de lo real, de aquello presente como escenario absoluto y determinado. De este modo, la libertad fundamental de la conciencia se expresa en la realización de aquello no-presente, de aquello posible, de aquello imaginario.

A partir de este marco conceptual, Sartre describe la función del cogito pre-reflexivo o conciencia irrefleja como condición ontológica de la absoluta espontaneidad con la que emerge la conciencia (Sartre, 1988: 40). Dicho de otro modo, la pre-reflexión no solo permite una reflexión sobre el mundo, sino que es *la* posibilidad de transformarlo, ya que el cogito pre-reflexivo tiene la estructura de la conciencia (de) sí, esto es, una conciencia no tética de sí como siendo conciencia de algo que ella no es.

En su *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) Sartre muestra la operación de la pre-reflexión y la manera en que se constituye la operación reflexiva que, como él mismo sostiene, es una operación de segundo grado (Sartre, 1988: 44). Por ejemplo, es evidente que cualquier persona, en cualquier situación puede cobrar conciencia de su estado emocional, afirmar que está furioso o que siente miedo. Sin embargo, “el miedo no es originalmente conciencia *de* tener miedo, como tampoco la percepción de este libro es conciencia *de* percibir el libro” (Sartre, 2015: 62). Esto se debe a que la conciencia es antes que todo irreflexiva y, por tanto, sólo puede ser conciencia de sí en un modo no posicional. En efecto, el individuo que tiene miedo, tiene miedo *de* algo, el sujeto que está furioso, lo está respecto *de* algo que le causa furia, es decir, la emoción es un modo determinado de aprehender la realidad, pues “el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble” (Sartre, 2015: 63).

Así, en el momento en que se toma conciencia del miedo que nos constituye, que nos posee, la vivencia del miedo se “congela”, de tal manera que la emoción no es la toma de conciencia de aquel sentimiento particular, en este caso el miedo. A lo que apunta este análisis es que cuando se asume una posición reflexiva se paraliza la corriente vital del vivir como se vive naturalmente una emoción. Dicho de otro modo, se cristaliza la espontaneidad de la conciencia y se pone a sí misma como un objeto, es decir, se degrada en una determinada conciencia reflexiva. Para

Sartre el fenómeno de la emoción representa una transformación del mundo, pero no porque este fenómeno posea una característica única y particular que lo dota de este poder transformador, sino que la característica por la cual es posible resignificar el mundo es precisamente la de constituirse en el plano de la pre-reflexión. Es allí donde la conciencia no guarda nada, donde se expresa como torrente creativo y re-creativo.

Ahora bien, cuando Sartre se refiere a la conciencia no tética, pone de manifiesto que la conciencia pre-reflexiva responde a la máxima: *la existencia precede a la esencia*, pues no existe ningún tipo de condicionamiento, ni naturaleza, ni esencia que determine la conciencia existente, que, justamente por ser un vacío absoluto, es su propia fuente y condición de posibilidad (Sartre, 1988: 51).

Por lo tanto, podemos hablar de dos momentos de la conciencia: (a) un momento original y originario que es precisamente el cogito pre-reflexivo y (b) un cogito derivado, que es el momento en que la conciencia se pone a sí misma como objeto de conocimiento, es decir, se re-flexiona téticamente. Sartre tiene la necesidad de sostener el primer cogito originario, pues en él se lleva a cabo la referencia al objeto. Es decir, corresponde al momento de la intencionalidad irrefleja que actúa desprendida de cualquier interés, revelando una dimensión pre-cognoscitiva que manifiesta la radicalidad del ser-otro de la conciencia: el *en-sí (en-soi)*. Sobre el final de “El *Cogito* como conciencia reflexiva” Sartre escribe:

La estructura compleja de la conciencia es esta: hay un acto irreflejo de reflexión, sin Yo, que se dirige a una conciencia reflejada. Esta se vuelve objeto de la conciencia reflexionante sin cesar, empero, de afirmar su objeto propio [...]. Al mismo tiempo, aparece un objeto nuevo, que da ocasión para una afirmación de la conciencia reflexiva, y que, por tanto, no está ni en el mismo plano que la conciencia irrefleja (porque esta es un absoluto que no necesita de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irrefleja. (1988: 52)

Si examinamos con detención el cogito pre-reflexivo, entendemos que, en su referencia al en-sí, existen dos polos ontológicos, a saber: el en-sí y el para-sí (*pour-soi*). Sin embargo, como toda conciencia es conciencia de algo, la existencia de un ser transfenomenal debe ser entendida como la intencionalidad pura del cogito pre-reflexivo a la existencia del en-sí, y luego, en la constitución del cogito reflexivo, la referencia de la conciencia es su propio anclaje en el mundo como conciencia reflejada.

En efecto, la conciencia pre-reflexiva es el ideal abstracto de la libertad absoluta de los individuos, pues muestra la operación de una conciencia que no guar-

da determinación alguna. Es decir, en su sentido más original, la conciencia es pura transparencia, pues es la Nada (*néant*).¹³ Desde este lugar, Sartre coloca el énfasis en que la libertad es concretamente el actuar en el mundo, transformarlo en virtud de una articulación subjetiva que tiene como primer develamiento la absoluta pre-reflexión.

En relación con esto, la fenomenología de la imagen sartriana adquiere radical importancia para comprender la complejidad de la espontaneidad de la conciencia en la filosofía del francés.¹⁴ En este sentido, se comprende que la imagen se encuentra atravesada por una corriente creadora, pues la conciencia imaginativa tiene una cualidad vaga y fugitiva que la define como una constante contrapartida, porque el objeto se da como una nada. “La conciencia aparece como creadora, pero sin proponer como objeto ese carácter creador” (Sartre, 2005: 26). No obstante, la conciencia imaginativa es conciencia posicional, pues involucra aquello intencionado como ausente o inexistente:

El objeto está propuesto como ausente, pero la impresión es presente. Hay en lo dicho una síntesis irracional y que se expresa difícilmente. [...] la relación que propone la conciencia, en la actitud imaginante, entre el retrato y el original es realmente mágica. [...] La estructura de la imagen es irracional y, aquí como en todas partes, nos hemos limitado a hacer construcciones racionales basadas en fundamentos prelógicos. (Sartre, 2005: 40)

Es evidente que la imaginación es una conciencia que trata de producir su objeto, siempre superando la determinación de lo real. Veámoslo detenidamente. Podríamos, por ejemplo, proponer un centauro tocando la flauta (como lo hace Husserl y lo retoma el mismo Sartre), intencionarlo como existente, aunque se mantenga ausente, pues, efectivamente no está presente frente a mí. Este acto intencional muestra que la distinción entre los distintos tipos posicionales está dada por el carácter tético de la intención, y no por la existencia o inexistencia del ob-

¹³ Resulta, a lo menos, interesante descubrir el modo en que Sartre conceptualiza la *Nada* (*néant*). Si bien existe consenso en que la influencia de Heidegger es determinante en este proceso, también es cierto que importante responsabilidad tiene la teorización sobre la imaginación. Enzo Paci ha descrito precisamente esta situación señalando: “Sartre deriva el concepto de la nada del de la imagen, de la función ‘irrealizante’ de la conciencia” (Paci, 1963: 280). Se reafirma esta posición escuchando a Simone de Beauvoir: “*L’être et le néant* salió del descubrimiento que había hecho en *L’imaginaire*” (Beauvoir, 1983: 211)

¹⁴ Nótese que el título de la tesis de grado de Sartre es *L’Image dans la vie psychologique: role et nature*. Puede revisarse en su original francés en Sartre (2018).

jeto intencionado. En nuestro ejemplo, el centauro es propuesto imaginariamente mediante una pre-reflexión constituyente, que pudo haber adoptado la forma de recuerdo, sueño o fantasía.

La conciencia imaginativa propone un objeto como ausente, siendo el acto imaginativo la aniquilación de la realidad. Allí la conciencia no aprehende un objeto dentro del fondo de la realidad presente, sino que es la Nada la que opera como constituyente intencional de todo existente. Lo imaginario, por tanto, no es simplemente una negación del mundo, sino una negación desde una determinada perspectiva. “Hay que imaginar lo que se niega. En efecto, lo que constituye el objeto de una negación no podría ser un *real*, ya que entonces sería afirmar lo que se niega; pero tampoco puede ser una *nada* total, ya que precisamente se niega *algo*. El objeto de una negación tiene que ser propuesto como imaginario” (Sartre, 2005: 259). La conciencia es, primordialmente, imaginación, en cuanto superación de lo real, es decir, como libertad. De allí que la conciencia, como conciencia imaginativa, se presente como pura nada que exige la superación del mundo hacia lo imaginario. Como sostiene elocuentemente nuestro autor, “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” (Sartre, 2005: 259).

Fenomenológica existencial en Jean-Paul Sartre

Hasta el momento, hemos revisado, en primer lugar, la distancia que toma Sartre respecto de la teoría fenomenológica de la intencionalidad husserliana. En segundo lugar, hemos expuesto la relación fundamental entre el cogito pre-reflexivo y la constitución de lo imaginario, y la manera en que esta relación se presenta como condición para el ejercicio de la libertad absoluta de la conciencia. Es decir, hemos expuesto sintéticamente la forma en que la dimensión imaginaria se relaciona fundamentalmente con las principales premisas filosóficas elaboradas por Sartre. Por lo tanto, hemos detallado y expuesto el modo en que se constituye lo imaginario y, a su vez, cómo subyace en la fenomenología sartriana. En esta línea, basta revisar el sentido que adquiere la propuesta fenomenológica del francés, es decir, exponer el carácter existencial que da contenido al subsuelo imaginal en el que descansa.

La ontología fenomenológica sartriana distingue tres premisas constituyentes de la realidad, a saber: ser-para-sí, ser-en-sí y ser-para-otro (*pour-autre*). El sujeto sartriano posee un atributo intrínseco para situarse e interactuar en el mundo: el sujeto es consciente (o conciencia). Esta propiedad de conciencia no es adquirida del

mismo modo que se adquieren otras cualidades, ya que el devenir de la conciencia y el surgimiento del sujeto son co-extensivos, siendo uno y el mismo acto fundante.

El sujeto, como ser-para-sí, es decir, como conciencia intencional, existe siendo desde una nada absoluta de ser.¹⁵ Por lo que, si el sujeto existe, lo hace por medio de una libertad expresada en clave de experiencia existencial fundante. Así lo expresa Sartre en *L'Être et le Néant*:

Soy, en efecto, un existente que se da su libertad por sus actos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad. Como tal, soy necesariamente conciencia (de) libertad, puesto que nada existe en la conciencia sino como conciencia noética de existir. Así, es perpetuamente cuestión de mi libertad en mí ser; mi libertad no es una cualidad sobreagregada o una propiedad de mi naturaleza; es exactísimamente, la textura de mí ser. (1993: 465)

Por lo tanto, el ser-para-sí existe gracias a que su sentido intrínseco es la espontaneidad de la conciencia, que está arrojada sobre un *algo* que Sartre, siguiendo a Hegel en su Segundo Libro de *Wissenschaft der Logik* (1812), define como ser-en-sí. Esto es, ser que, en efecto, *es*, pero no existe libremente como sí lo hace el sujeto. Dicho de otro modo, el ser-en-sí es ser que, en sí mismo, se halla agotado de posibilidades.¹⁶ Sobre esta relación señala Sartre: “el para-sí, que se mantiene ante el ser como su propia totalidad, siendo él mismo el todo de la negación, es negación del todo. Así la totalidad conclusa o mundo se devela como constitutiva del ser de la totalidad inconclusa por la cual el ser de la totalidad surge al ser” (Sartre: 1993: 159).

La distinción existencial de las premisas ontológicas define a la existencia humana como un proyecto, como una nada que se hace escogiéndose.¹⁷ El sujeto es absolutamente libre para llevar a cabo su proyección existencial, empujado a escoger

¹⁵ En un texto de juventud (*La légende de la vérité*, escrito en 1929), Sartre expresa este pensamiento filosófico presente en *L'Être et le Néant* en clave evidentemente política. Allí, siguiendo un análisis nietzscheano de la verdad, sostendrá que “la verdad no nació primero. Los belicosos nómadas no tenían necesidad de ella, sino más bien de bellas creencias” (Sartre, 1980: 5). Esta frase no solo expone su filosofía no-esencialista o anti-naturalista, sino que vislumbra, como lo veíamos más arriba, lo que efectivamente es el fondo de la existencia: la creencia de ser.

¹⁶ A este respecto, Patočka sostiene: “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).

¹⁷ Es filosóficamente útil distinguir entre la existencia humana como proyecto en Jean-Paul Sartre y en las filosofías de la vida o el racio-vitalismo como es el caso de José Ortega y Gasset. En el caso del filósofo español, se entiende el proyecto de vida en clave histórica y biográfica, de modo que la existencia no es mediada por la espontaneidad absoluta de la conciencia del hombre, sino por una determinación existencial relativa a una filiación fundacional a sistemas de creencias y convicciones.

su existencia. En este sentido, el proyecto vital, la elección existencial, es una necesidad que empuja y obliga al existente, debido a que la conciencia, o el ser-para-sí, no halla estructura esencial donde refugiarse ante la angustia de la existencia.¹⁸

Lejos de ello, el para-sí se da gracias al movimiento absoluto de ir a la cosa misma trascendiéndose o, como afirmaría Sartre, la conciencia es una nada-de-ser que encuentra el sentido de su despliegue en la existencia mediante su intencionalidad pura: “es preciso, pues, que el para-sí, en su proyecto, elija ser aquél por quien el mundo se devela como mágico o como racional, es decir, que debe, como libre proyecto de sí, darse la existencia mágica o la existencia racional. De la una como de la otra es responsable; pues él no puede ser salvo si es elegido” (Sartre, 1993: 471). Es lo que anteriormente hemos denominado pre-reflexión. De este modo, la existencia no está originariamente caída y se recupera posteriormente a y por sí misma (como sería en el caso de Heidegger), sino que “es originariamente libre y únicamente está ligada a ciertos proyectos. La liberación, y esto quiere decir la verdad, estriba en quebrar las asechanzas que le tienden los proyectos” (Patočka, 2004: 76).

Sin embargo, en su existencia, el ser-para-sí no solo 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. En efecto, el suelo intersubjetivo que se abre con la presencia de otro-siendo-conciencia, lleva a Sartre a formular la náusea como condiciones de apertura intersubjetiva. Esta apertura es presentada desde la conciencia propia, por ello, la concepción de ser-para-otro es reflejo del propio para-sí. En este orden de cosas, el sujeto como un ser-para-otro sería la objetivación de la subjetivación.

Esta dialéctica de libertades sucede siempre en clave conflictiva, debido a que la presencia de un otro-siendo-libre, descubre y desnuda la íntima existencia individual, es decir, cosifica y convierte al ser-para-sí en un ser-en-sí dispuesto a determinación de este otro.¹⁹ Desde luego, este fenómeno existencial es bidireccional, y, dicho sea de paso, Sartre le otorga a la *mirada* la función primera de tensionar la

¹⁸ Es notable el diálogo entre Orestes y Júpiter en *Les Mouches* (1943), donde se describe la experiencia de la libertad absoluta: “Orestes: de pronto la libertad cayó sobre mí y me traspasó, la naturaleza saltó hacia atrás, y ya no tuve edad y me sentí completamente solo en medio de tu mundito benigno [...] No volveré a tu naturaleza; en ella hay mil caminos que conducen a ti, pero sólo puedo seguir mi camino. Porque soy un hombre Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino” (Sartre, 1996: 110-111).

¹⁹ En escuetas, pero acertadas palabras, Sartre señala la conclusión de este proceso dialéctico: “Esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí que infesta al para-sí y lo ata al en-sí sin dejarse jamás tomar, es lo que llamaremos la facticidad del para-sí” (Sartre, 1993:119).

existencia del otro, puesto que la mirada es la experiencia por la cual el ser se muestra lo que es y lo que quisiera ser, a la vez que significa objetivando el mundo. De allí que en *Huis Clos*, Garcin afirme que “no hay necesidad de parrillas; [pues] el infierno son los demás” (Sartre, 1960b: 41).

En este punto, es útil volver a un pensador relevante en la trayectoria filosófica de Sartre: Maurice Merleau-Ponty. Sartre y Merleau-Ponty, aparte de fundar en 1945 *Les Temps Modernes* (junto a Simone de Beauvoir), compartieron e impulsaron íntima y directamente sus respectivas historias como intelectuales y filósofos.²⁰ Muestra de ello es la precisa y crítica recensión que escribe Merleau-Ponty a propósito de *L'Imagination* (1936). Allí se lee: “Sartre [sobre Bergson] juzga severamente la distinción entre materia y forma de la imagen [...] y demasiado apresurado le otorga a Husserl la distinción de *hylé* y *morphé*. [...] Pero estas injusticias, si las hay, están cubiertas por los méritos de la obra: el rigor y el vigor del pensamiento crítico, la constante felicidad de la expresión” (Merleau-Ponty, 1936: 761; mi traducción).

Ahora bien, el autor de *Phénoménologie de la perception* (1945) nos es útil pues introduce una definición clara y precisa sobre el sentido que constituye la fenomenología existencial en Francia. En este sentido, y tomando distancia de la conceptualización realista del mundo, Merleau-Ponty se pregunta sobre el modo en que es aprehendida la realidad, llegando a la conclusión de que no es posible aprehender la realidad por medio de la presencia efectiva del objeto (o del fenómeno), puesto que:

Si encuentro cosas a mi alrededor, no puede ser porque ellas estén efectivamente ahí, puesto que, por hipótesis, nada sé de esta existencia de hecho. Si soy capaz de reconocerla, será que el contacto efectivo de la cosa despierta en mí una ciencia primordial de todas las cosas y que mis percepciones finitas y determinadas son las manifestaciones parciales de un poder de conocimiento que es coextensivo con el mundo y que lo despliega de un cabo a otro. (Merleau-Ponty, 1993: 379-380)

Como lo hemos señalado, Husserl encuentra el camino por medio de la reducción fenomenológica trascendental, que consiste en una puesta entre paréntesis del sentido común de la realidad, realizando una exigencia eidética de todo cuanto es aprehendido. Desde luego, no existe necesidad de tal mecanicismo en la filosofía de

²⁰ Eduardo Bello Reguera, en una notable, completa e importante obra, ha mostrado la relación (en cercanía y distanciamiento) entre estos dos autores desde una perspectiva filosófica. Consúltese en Bello (1979).

Sartre, puesto que no existe dimensión ideal-eidética a la cual tender. Es por ello que dentro de la fenomenología existencial sartriana lo que opera es, como hemos visto, un proceso de *néantisation*. Sartre lo expresa de este modo a lo largo de la conclusión de *L'Être et le Néant*: “El *para-sí* y el *en-sí* están reunidos por una conexión sintética que no es otra que el propio *para-sí*. El *para-sí*, en efecto, no es sino la pura *nihilización* del *en-sí*; es como un agujero de ser en el seno del ser” (Sartre, 1993: 638).

En suma, la filosofía existencial sartriana tiene como punto de partida la negación de un sujeto trascendental con rendimiento esencialista que, en Husserl, operaría como marco de racionalidad ideal. De este modo, la conciencia se constituye desde la aparición misma del fenómeno, es decir, la fenomenología sartriana no actúa según la actividad propia de la conciencia, sino que se arroja al mundo, al enfrentamiento del *para-sí* con lo *en-sí*. Es Heidegger quien efectúa una de las primeras redirecciones de la fenomenología, sistematizando, desde la analítica existencial del *Dasein*, una filosofía hermenéutica. Sartre, por su parte, elabora el proyecto de una fenomenología existencial colocando el foco de atención en la *néantisation* que la conciencia efectúa sobre el fenómeno, que, a su vez, no esconde dimensión esencial tras su aparición, puesto que su esencia es la actividad misma del aparecer. En efecto, “El fenómeno no indica, como apuntando sobre su hombro, un ser verdadero que tendría, él sí, carácter de absoluto. Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela *como es*. El fenómeno puede ser estudiado y descrito en tanto que tal, pues *es absolutamente indicativo de sí mismo*” (Sartre, 1993: 16). De este modo, podemos comprender que la célebre frase “la existencia precede a la esencia” acuñada en la conferencia *L'Existentialisme est un humanisme* (1945), no sólo se explica desde la concepción auto-configuradora del sujeto, donde no hay un sentido de existencia pre-dado, sino que el sentido existencial es dado por el sujeto hacia sí mismo, en el mundo, en medio de la alteridad. Por ello es que el sujeto no está dado como posición originaria en la dinámica de la vida, sino que se posiciona a sí mismo como polo cognoscitivo de lo fenoménico, presentificando imaginalmente un sentido en el espacio intersubjetivo. De allí que Merleau-Ponty, refiriendo a la fenomenología sartriana, afirme: “Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos. El hombre está investido de las cosas y éstas están investidas en él” (Merleau-Ponty, 2008: 31).

Conclusión

En definitiva, para poder dar cuenta de una fenomenología existencial en el pensamiento de Jean-Paul Sartre, es preciso, como condición mínima, sentar las bases teóricas que posibilitaron al francés articular su pensamiento filosófico y, particularmente, sus trabajos de psicología fenomenológica y fenomenología. Es decir, hay que advertir los conceptos que generan desajuste conceptual entre el pensamiento de Sartre y la fenomenología trascendental husserliana, específicamente la definición de intencionalidad y su relación con lo imaginario. Puesto que, este último concepto, no sólo implica una intencionalidad activa en toda dimensión de conciencia, sino que devela una existencia que es constituida gracias a la espontaneidad de la conciencia que se expresa pre-reflexivamente y no como derivación de condiciones determinadas, ni como *adaequatio* a un régimen específico de significación, ni como producto de una sustancia apriorística. Esta vez, la existencia es expresión de la absoluta potencia imaginativa de la conciencia.

Bibliografía

- BARNES, Hazel. (1992). "Translator's Introduction". En Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press.
- BEAUVOIR, Simone. (1983 [1981]). *La ceremonia del adiós. Conversaciones con Jean-Paul Sartre, Agosto-Septiembre* (José Carbajosa, Trad.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- BELLO, Eduardo. (1979). *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Murcia: Universidad de Murcia.
- BELLO, Eduardo. (1981). "La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre". *Anales de la Universidad de Murcia*, 39(1), 3-22.
- BELLOCQ, Santiago. (2019). "La negatividad en la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre". *Factótum*, 21, 24-35.
- BRENTANO, FRANZ. (1974 [1944]). *Psychologie du point de vue empirique* (Maurice de Gandillac, Trad.). Paris: Aubier.
- CORDUA, Carla. (1994). *Gerencia del tiempo, ensayos sobre Sartre*. Mérida: Universidad de los Andes.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. (1997). *Edmund Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- GONZÁLEZ, Sergio. (2019). "Imagen, tiempo y libertad: Un diálogo entre Henri Bergson y Jean-Paul Sartre". *Mutatis Mutandis*, 2(13), 81-98.
- HEIDEGGER, Martin. (1997 [1927]). *Ser y Tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Santiago: Editorial Universitaria.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1936). "J.-P. Sartre – L'Imagination". *Journal de psychologie normale et pathologique*, 33, 756-761.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (2008 [2002]). *El mundo de la percepción* (Víctor Goldstein, Trad.). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- PACI, ENZO. (1963 [1957]). *La filosofía contemporánea* (María Pentimalli de Varela, Trad.). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- PATOČKA, Jan. (2004 [1998]). *El movimiento de la existencia humana* (Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Trad.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- RICOEUR, Paul. (1953). "Sur la phénoménologie". *Esprit*, 21(12), 821-839.
- RICOEUR, Paul. (1992). *Introducción de Paul Ricoeur a Idées directrices pour une phénoménologie* (Raúl Velozo, Trad.). Santiago: Gallimard, Bibliothèque de Philosophie. (Obra original publicada en 1950).

- SARTRE, Jean-Paul. (1960a [1947]). *El hombre y las cosas* (Luis Echávarre, Trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- SARTRE, Jean-Paul. (1960b [1954]). *A puerta cerrada* (Aurora Bernárdez, Trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- SARTRE, Jean-Paul. (1980 [1931]). “Leyenda de la verdad” (Carmen García Trevijano, Trad.). *Teorema*, X(1), 5-23.
- SARTRE, Jean-Paul. (1984 [1936]). *La imaginación* (Carmen Dragonetti, Trad.). Madrid: Editorial Sarpe.
- SARTRE, Jean-Paul. (1987 [1983]). *Cartas al castor y a algunos otros* (Irene Agoff, Trad.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- SARTRE, Jean-Paul. (1988 [1938]). *La trascendencia del ego* (Miguel García-Baró, Trad.). Madrid: Editorial Síntesis.
- SARTRE, Jean-Paul. (1993 [1943]). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica* (Juan Valmar, Trad.). Barcelona: Editorial Altaya.
- SARTRE, Jean-Paul. (1996 [1943]). *Las moscas* (Alfonso Sastre, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- SARTRE, Jean-Paul. (2005 [1940]). *Lo imaginario* (Manuel Lamana, Trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- SARTRE, Jean-Paul. (2007 [1945]). *El existencialismo es un humanismo* (Victoria Prati de Fernández, Trad.). Barcelona: Ediciones Folio.
- SARTRE, Jean-Paul. (2015 [1939]). *Bosquejo de una teoría de las emociones* (Mónica Acheroff, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- SARTRE, Jean-Paul. (2016 [1947]). “Conciencia de sí y conocimiento de sí” (Jorge Nicolás Lucero y Daniela Suárez Tomé, Trad.). *Acta fenomenológica latinoamericana*, V, 343-371.
- SARTRE, Jean-Paul. (2018) “L’Image dans la vie psychologique: role et nature”. En Gautier Dassonneville (ed.), *Etudes sartriennes: Sartre inédit: le mémoire de fin d’études (1927)*. 43-247.
- STEIN, Edith. (2010 [2006]). *La filosofía existencial de Martin Heidegger* (Rosa Sala Carbó, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- TOWARNICKI, Frédéric. (1994). *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d’un messenger de la Forêt-Noire*. París: Gallimard.