

LA IRREALIZACIÓN DE LA CONCIENCIA COMO PRESUPUESTO DE LA LIBERTAD: UNA APROXIMACIÓN A LOS ESCRITOS SARTRIANOS SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DE LA IMAGEN*

THE UN-FULFILLMENT OF CONSCIOUSNESS AS AN ASSUMPTION OF FREEDOM:
AN APPROXIMATION TO THE SARTREAN WRITINGS ABOUT
THE PHENOMENOLOGY OF THE IMAGE

CÉSAR AUGUSTO RAMÍREZ-GIRALDO**

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades, Universidad Pontificia Bolivariana,
cesar.ramirez@upb.edu.co

ENÁN ARRIETA-BURGOS***

Escuela de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad Pontificia Bolivariana,
enan.arrieta@upb.edu.co

RECIBIDO EL 25 DE NOVIEMBRE DE 2017, APROBADO EL 12 DE MARZO DE 2018

RESUMEN ABSTRACT

Como preludio de las tesis que serían defendidas por Sartre en *El ser y la nada* y en *El existencialismo es un humanismo*, se examina cómo la irrealización de la conciencia constituye una pista de lectura ineludible a efectos de comprender los desarrollos posteriores de la filosofía de Jean-Paul Sartre. Así, el estudio de *La imaginación* y de *Lo imaginario*, más allá del problema acerca de la imagen, nos permitirá descubrir que la descosificación de la conciencia se erige como un fundamento onto-fenomenológico para la afirmación plena de la libertad humana. Sin cosas que pueblen la conciencia, el hombre es, por definición, libre.

As a prelude to the theses that would be defended by Sartre in *Being and Nothingness* and in *Existentialism a Humanism*, the article examines the ways in which an unfulfilled consciousness constitutes an unavoidable reading clue when attempting to understand later developments of Jean-Paul Sartre's philosophy. Thus, reading *The Imagination* and *The Imaginary* beyond the issue of image, will allow the reader to discover that the de-reification of consciousness is built as a onto-phenomenological foundation for the full assertion of human freedom. Man is only, by definition, free, when he has nothing on his consciousness.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Libertad, imaginación, imagen, conciencia, fenomenología, descosificación.

Freedom, imagination, image, conscience, phenomenology, de-reification.

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación doctoral: "Pensar en y contra Sartre: crítica de la concepción dialéctico materialista de la libertad humana desde el existencialismo fenomenológico de Jean-Paul Sartre", aprobado y financiado por el Centro de Investigación para el Desarrollo y la Innovación de la Universidad Pontificia Bolivariana.

** Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Miembro del Grupo de Investigación Epimeleia. Correo electrónico: cesar.ramirez@upb.edu.co.  orcid.org/0000-0001-8093-1080.

*** Doctor *Summa Cum Laude* en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Miembro del Grupo de Investigaciones en Sistema y Control Penal. Correo electrónico: enan.arrieta@upb.edu.co.

 orcid.org/0000-0001-7877-7715.

Introducción

La concepción fenomenológico existencial de la libertad humana encuentra, en la obra filosófica de Jean-Paul Sartre, tres momentos claramente discernibles.

En primer lugar, la libertad humana aparece insinuada como un problema filosófico en los escritos tempranos del treinta (*L'imagination* y *L'imaginaire*). El tratamiento que recibe la libertad en esta etapa primigenia del pensamiento sartriano es consecuencia indirecta del estudio de otras inquietudes filosóficas. Las preguntas por la imaginación y la subjetividad terminarán desembocando en la cuestión de la libertad. En segundo lugar, en 1943, fecha en que aparece *L'être et le néant*, la libertad entra a ocupar un papel protagónico en la filosofía de nuestro autor. Los planteamientos de *El ser y la nada* serían simplificados, en 1945, en *L'existentialisme est un humanisme*, en el que aclara algunos malentendidos que se seguían de la difícil lectura de la obra del 43. Finalizada la Segunda Guerra Mundial y en los albores del giro sartriano hacia el marxismo, se presenta un tercer momento, ya oclusivo de la fenomenología de nuestro autor, en el que Sartre comienza a replantear su postura sobre la libertad. Este tránsito se hace patente, como un proceso de indefinición permanente, en los *Cahiers pour une morale*, en los cuales se recogen diversas notas fechadas entre 1947 y 1948, las cuales estaban llamadas a integrar un tratado ético que Sartre nunca estimó listo para su publicación.

Al diferenciar estos tres momentos en la concepción de nuestro autor, en el presente artículo nos ocupamos del primero de ellos y, puntualmente, exploramos cómo la nadificación¹ de lo real de la conciencia constituye una premisa necesaria para comprender las derivas posteriores de la filosofía sartriana. Así las cosas, y contrario a lo que habitualmente se cree, el existencialismo fenomenológico se desarrolló progresivamente.

¹ La expresión francesa utilizada por Sartre es "*néantisation*". Ella remite al verbo "*néantiser*". En español no existen palabras castizas equivalentes. Algunos especialistas en la obra sartriana, como Maristany, prefieren mantener la expresión en el idioma galo. Algunas expresiones derivadas del latín bien podrían utilizarse: nihilización y nihilizar. Sin embargo, pudiendo hacerlo en francés, Sartre se abstuvo de emplear latinismos. Por otra parte, y sin forzar el castellano, podríamos valernos de expresiones tales como anonadación o anonadamiento. Algunas traducciones de las obras sartrianas optan por esta alternativa. No obstante, esta última opción tampoco es satisfactoria. Por un lado, en francés existe el verbo "*anéantir*", el cual, al igual que anonadar, significa "reducir a nada". El sentido sería incorrecto. La *néantisation* no supone tanto una reducción, sino, más bien, una constitución. Quizás por esto mismo Sartre no usó el verbo "*anéantir*" y prefirió crear el verbo "*néantiser*".

Por esta razón, para entender la concepción fenomenológica existencial de la libertad humana es preciso adentrarnos en los escritos sobre la fenomenología de la imagen, en donde esta echa raíces. La originalidad de este artículo, en este sentido, viene dada por la relectura de estos textos en clave del problema de la libertad humana, pues, con frecuencia, su utilización ha estado signada, exclusivamente, a la reflexión sartriana a propósito de la imagen.

En este orden de ideas, conviene empezar por el principio: ¿cuál fue el gran aporte de Sartre a la filosofía francesa contemporánea? Las voces autorizadas de Deleuze y Badiou nos parecen, en este punto, acertadas:

Deleuze siempre saludó en Sartre a aquel que había despertado a la filosofía francesa de los años treinta / cuarenta de su sopor académico. Veía el origen de todo en el artículo “La trascendencia del Ego”, de 1937. ¿Por qué? Porque, en ese texto, Sartre proponía la idea –cito a Deleuze– de un “campo trascendental impersonal, que no tiene la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva – cuando el sujeto, por el contrario, está siempre constituido” –. (Badiou 403)

Al comentario suscrito por Deleuze y Badiou habría que agregarle un matiz. El mérito de Sartre fue haber nadificado la conciencia, constituyéndola no solo en un campo trascendental impersonal, sino, también, en un campo trascendental *irreal*. Así, el proceso de nadificación responde a dos esfuerzos complementarios que es posible identificar en los escritos del treinta: la descosificación de la conciencia a través de la fenomenología de la imagen (irrealización) y la despersonalización de la conciencia a través de la fenomenología de la subjetividad². Esta doble nadificación define el hápax sartriano.

De esta manera, profundizando en el primero de estos esfuerzos, el propósito de este artículo es abordar cómo, de la mano de la fenomenología husserliana, Sartre afinca las bases ontológicas de la libertad humana en el campo irreal de la conciencia. Sin cosas, la conciencia, nadificada, es libre.

² En cuanto a la definición de la conciencia, Sartre adopta una posición crítica respecto de Husserl. Para el francés, la conciencia no es una mónada ni el conjunto de las estructuras psíquicas, sino, más bien, cada una de las estructuras psíquicas en su particularidad concreta (Sartre, *L'imaginaire*). Por esta razón, es posible hablar de conciencia imaginante, conciencia realizante, conciencia perceptiva, conciencia intelectual, etc. En todo caso, los nexos sartrianos y husserlianos a propósito de la fenomenología de la imagen pueden consultarse en los textos de Nathalie Bittoun y de Vincent de Coorebyter.

El desarrollo de esta hipótesis de trabajo se realizará conforme al siguiente orden: en primer lugar, analizaremos la influencia de los conceptos de intencionalidad y espontaneidad de la conciencia en *La imaginación*. En segundo lugar, y a partir de *Lo imaginario*, delimitaremos el problema de la conciencia imaginante, los límites trazados por el determinismo y el fatalismo, para así afirmar el primado de la libertad y sus repercusiones éticas en escenario de la conciencia realizante. En tercer lugar, centraremos nuestra atención en el nexo entre libertad e imaginación, el cual tiene ocasión en el campo trascendental e irreal que es la conciencia. Finalmente, esbozaremos algunas conclusiones en lo que respecta a la irrealización de la conciencia como presupuesto de la concepción fenomenológico-existencial de la libertad humana.

Para cerrar esta introducción, hay que decir que aquí se presenta el resultado de una investigación documental que tiene por referente principal las obras sartrianas sobre la fenomenología de la imagen. Se emplea la hermenéutica como método general de la investigación, y este constituye, pues, un resultado del proyecto de investigación doctoral en el que los autores son, respectivamente, director y estudiante.

1. Intencionalidad y espontaneidad en *La imaginación*

Sartre conoce la fenomenología siendo apenas un estudiante universitario. Entre 1926 y 1927 elabora una *mémoire*, de casi trescientas páginas, escrita bajo la dirección de Henri Delacroix (1873-1937), y que llevaba por nombre: «*L' image dans la vie psychologique : rôle et nature*». Las reflexiones sartrianas sobre la imagen serían publicadas, años después y con un énfasis marcadamente fenomenológico, en *L' imagination* (1936) y *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l' imagination* (1940). Estas dos obras deben leerse en clave del interés sartriano por descosificar la conciencia y, a la larga, por hacer de la conciencia pura libertad. Consideramos, pues, que, sin forzar el pensamiento de nuestro autor, los estudios sartrianos sobre la imaginación anticipan, en relación con la libertad humana, reflexiones que luego serán pulimentadas en sus escritos de madurez.

En todo caso, los primeros fundamentos onto-fenomenológicos que nos parece importante destacar aparecen delineados, a grandes rasgos, en *La imaginación*. Aunque el inicio de su escritura data de 1926, esta obra sería publicada diez años después, y ella parte de la siguiente premisa:

En ningún caso mi conciencia podría ser una cosa, porque su modo de ser en sí es precisamente un ser para sí. Existir, para ella, es tener conciencia de su existencia. Aparece como una pura espontaneidad frente al mundo de las cosas que es pura inercia. Podemos, pues, establecer desde un comienzo dos tipos de existencia: en efecto, las cosas en cuanto inertes escapan del dominio de la conciencia; su inercia las salvaguarda y preserva su autonomía. (Sartre, *L'imagination* 1)

Esta idea constituye, si se quiere, el punto de partida de la primera obra filosófica sartriana³. Es, también, una invitación a descosificar la conciencia, esto es, a eliminar en ella todo residuo que pueda constituir un lastre para la libertad. La imagen no es una "cosa" que pueble nuestra conciencia. Sartre se opone aquí al cosismo materialista que insistía, para la época, en la fuerza de las cosas en relación con la conciencia. Se trata, pues, de una crítica explícita al pensamiento de Bergson. De esta forma, la tesis principal que se defiende en *La imaginación* es: "No hay, no podría haber, imágenes en la conciencia. Pero, la imagen es un tipo de conciencia. La imagen es un acto y no una cosa" (Sartre, *L'imagination* 162). La imagen es el noema (sentido) de la noesis (realidad psíquica) que llamamos imaginación. Y, como cualquier noema (pensamiento, acto, percepción, etc.), la imagen no tiene nada de real, toda vez que su sentido noemático se reduce a ser el correlato necesario de la noesis.

Para Sartre, es claro que en la conciencia no hay nada. Las consideraciones precedentes le permiten a Sartre profundizar en un postulado husserliano que, digámoslo desde ya -y en esto coincidimos con Waldenfels (69)-, será la piedra de toque de toda su onto-fenomenología: la intencionalidad. Si la imagen es un tipo de conciencia y no una cosa, tenemos, entonces, que, como conciencia, "La imagen es conciencia de algo" (Sartre, *L'imagination* 162). La intencionalidad, como intraestructura de la conciencia, obliga a distinguir entre el ser-para-sí de la conciencia de aquello en-sí de lo cual se tiene conciencia. Por ello, sostiene Sartre, todo objeto de la conciencia está por principio fuera de la conciencia y, en este sentido, es trascendente. Nada está en la conciencia a manera de atadura, cosa, fundamento o esencia íntima. Con relación a ella, todo está en el más puro *afuera* (*dehors*).

³ Sylvie Le Bon (1966) sostiene que la primera gran obra filosófica de Sartre no sería *L'imagination* (1936), sino *La transcendence de l'Ego* (1936). No compartimos esta idea que ha hecho carrera en la historia de la filosofía, más que nada, porque *La transcendencia del Ego* comienza a escribirse en 1934, mientras que las obras sartrianas referidas a la fenomenología de la imagen datan, al menos en las versiones preliminares, de su tesis de grado (1926-1927). La cronología de los escritos sartrianos puede consultarse la obra de Michel Contat y Michel Rybalka dedicada a este respecto.

De esta manera, el vacío constitutivo de la conciencia intencional será el terreno propicio para el cultivo de la libertad. Esto nos remite a otro hallazgo fenomenológico de vital importancia para la libertad: la espontaneidad de la conciencia. La conciencia, en tanto que ser-para-sí, puede definirse como pura espontaneidad. La conciencia es espontánea porque se determina por sí misma a existir. Existe por sí y para sí, de suerte que existir, para una conciencia, es tener conciencia de que existe (*Ibíd.* 126). Esta espontaneidad, que sobre todo se pone a prueba en la conciencia imaginante – aunque no exclusivamente en ella –, será un rasgo distintivo de la libertad humana en su concepción fenomenológico existencial. La conciencia es libre porque es espontánea y, al revés, es espontánea porque es libre.

La intencionalidad y la espontaneidad de la conciencia nos ponen en presencia de la nada. La conciencia, vacía, no necesita de nada distinto para fundamentarse a sí, y es, en consecuencia, una nada creadora. ¿Adónde se dirige Sartre con todo esto? A evaluar la aplicación de estos conceptos en el campo de la imaginación.

Así, ya en las últimas líneas de *La imaginación* se deja entrever la más fundamental de las inquietudes sartrianas: la libertad. Sartre pone a prueba la intencionalidad y la espontaneidad de la conciencia en la conciencia que imagina. Advierte, en este sentido, que la conciencia imaginante, por su propia intencionalidad y espontaneidad, implica la más absoluta de todas las libertades. De tal manera que, por principio, la imaginación es libertad. De este modo, es posible verificar un nexo inescindible entre libertad e imaginación. De allí la necesidad de descosificar la conciencia y asumirla como una realidad intencional y espontánea. Así, la imaginación, como realidad psíquica, nos permite trascender lo dado, es un intento por superar la fuerza de las cosas, es un esfuerzo por vencer lo imposible dado a través de lo posible imaginario. Por esta razón, como afirma Sartre, “Si se sustrae, en efecto, la imagen a la conciencia, se le quita a esta última toda su libertad” (*Ibíd.* 128).

Estas ideas serán abordadas, con mayor detalle, en otra obra sartriana que se deriva de sus estudios universitarios: *L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940)⁴.

⁴ Para un análisis integral de esta obra puede verse el libro de Philippe Cabestan y, más recientemente, la publicación de Philippe Sabot.

2. Conciencia, fatalismo y determinismo en *Lo imaginario*

En *Lo imaginario* Sartre retoma, como punto de partida, el concepto de espontaneidad, para destacar, así, el potencial creativo de la conciencia imaginante. Este potencial se sobrepone a cualquier tipo de contenido cosificante que haga del sentido noemático algo *ya* establecido. Por esta razón, Sartre insiste en la homologación entre espontaneidad y libertad: “La síntesis imaginada está acompañada por una conciencia muy fuerte de espontaneidad, podría decirse que de libertad” (Sartre, *L'imaginaire* 45). La conciencia imaginante nos conduce al núcleo central de la libertad.

A partir de aquí nuestro autor diferencia entre conciencias libres y conciencias encadenadas. Mientras que la conciencia imaginante es libre, la conciencia hipnagógica que se experimenta en los estados de somnolencia se encuentra encadenada y fatalmente constreñida a realizar todas sus intenciones. En el mundo imaginario de la conciencia hipnagógica no tiene sentido hablar de posibilidades y, en este sentido, la conciencia hipnagógica no es libre porque ella se sitúa al margen del mundo real. De esta manera, se verá aplastada por una sucesión noemática de imágenes que ella misma no puede controlar en tanto que le son fatales. Dicha fatalidad desdibuja por completo su espontaneidad y, con ella, su libertad.

En este punto de la discusión Sartre distingue dos conceptos de vital importancia para la comprensión fenomenológico-existencialista de la libertad humana: el fatalismo y el determinismo. Esta diferencia es relevante puesto que, a juicio del filósofo francés, es el fatalismo – y no el determinismo – el que se opone, en términos antinómicos, a la libertad humana:

El carácter esencial de la conciencia encadenada nos parece que es la fatalidad. El determinismo – que de ninguna manera se podría aplicar a los hechos de la conciencia – plantea que, al darse tal fenómeno, tal otro tiene que seguir inmediatamente. El fatalismo plantea que tal acontecimiento tiene que ocurrir y que es este acontecimiento futuro el que determina la serie que llevará hasta él. Lo contrario de la libertad no es el determinismo, sino el fatalismo. Hasta puede decirse que la fatalidad, incomprensible en el mundo físico, está por el contrario perfectamente en su lugar en el mundo de la conciencia. (*Ibíd.* 68)

La distinción entre determinismo y fatalismo es importante porque, en suma, la libertad del ser-para-sí de la conciencia solo puede verse restringida por la fatalidad. Por lo anterior, sería incorrecto afirmar que la conciencia está determinada por la fuerza de las cosas. La fuerza de las cosas opera en un entramado de leyes causales que corresponden a otra región gobernada por el determinismo: el ser-en-sí. La conciencia, de esta manera, no se deja determinar por las leyes causales de la historia, precisamente, porque se sitúa en ella, es decir, porque la historia solo es historia en tanto que se tiene conciencia de ella. En este sentido, no se debe confundir el ser-para-sí de la conciencia con el ser-en-sí de las cosas. Mientras que la conciencia está-en-el-mundo, las cosas lo están en-medio de él. Es por esta razón que el determinismo no puede incidir en el plano de la conciencia.

Por el contrario, como antípoda de la conciencia hipnagógica (encadenada), la conciencia imaginante, libre de cualquier tipo de fatalismo, es ella misma libertad. Al imaginar podemos tocar la imagen, jugar con ella como algo irreal, bastando para ello que nosotros mismos nos irrealicemos. Para este tipo de conciencia las imágenes lo son sin apremios ni apuros, no reclaman de la conciencia ninguna conducta, porque, señala Sartre, son “pura pasividad, esperan. La débil vida que les insuflamos proviene de nosotros; de nuestra espontaneidad” (*Ibíd.* 162). En la conciencia imaginante se pone en juego la mayor de las libertades. La libertad del para-sí que está en capacidad de negar, radicalmente, al ser-en-sí. Por ello mismo, que la libertad se experimenta, radicalmente, en la pobreza ontológica del ser-para-sí.

Ahora bien, las consideraciones precedentes no se pueden replicar de forma acrítica y descontextualizada al campo moral. La libertad de la conciencia imaginante no es, en principio, una libertad que tenga relevancia para efectos morales. No por ello la conciencia imaginante deja de ser libre, sino que, más bien, no puede entenderse como moralmente libre. En efecto, al adoptar una conciencia imaginante el hombre huye de lo real y de la presencia como forma de lo real. Por ello, solo mediante la creación de un mundo ficticio es posible evadir, por ejemplo, las adversidades. Pero la fenomenología no es promotora de una vida ficticia, sino, por el contrario, de una vida comprometida con la facticidad. Por esta razón, evasiones imaginarias de esta naturaleza, aunque libres, no pueden considerarse como morales e, incluso, habría que considerarlas como señas de mala fe.

Este no es un hallazgo menor. Es un aspecto fundamental de la concepción fenomenológico existencial de la libertad humana, puesto que, para el Sartre de las obras del treinta⁵, no tiene sentido hacer de la ética una estética de la existencia⁶. Lo imaginario, estético, no puede codificarse en términos morales. La moral solo encuentra sentido en el campo de la conciencia realizante:

Se puede concluir de estas observaciones que lo real nunca es bello. La belleza es un valor que nunca se podría aplicar más que lo imaginario y que comporta la nadificación del mundo en su estructura esencial. Por eso es estúpido confundir a la moral con la estética. Los valores del Bien suponen el estar-en-el-mundo, apuntan a las conductas en lo real y están sometidos ante todo a lo absurdo esencial de la existencia. Decir que se “toma” ante la vida una actitud estética es confundir constantemente lo real y lo imaginario. (*Ibíd.* 245)

De esta suerte, las bases de la moral sartriana deben rastrearse, primigeniamente, en los escritos de la década del treinta referidos a la fenomenología de la imagen. No para hacer de la libertad de la conciencia imaginante una libertad moral, sino, por el contrario, para diferenciarla de la conciencia realizante. La conciencia realizante y su sentido ético-

⁵ Sin embargo, como él mismo reconocería, durante el tránsito de la juventud a la adultez, a finales de la década del veinte, la propuesta moral sartriana era inescindible de la estética: “La distancia entre la ética y la estética tampoco puede ser absolutizada. En su adultez temprana, habiendo reconocido el absurdo de su existencia, Sartre estimaba que: “El único objetivo de una existencia absurda era producir indefinidamente obras de arte destinadas a salir fuera de su alcance: era su única justificación; justificación, por lo demás, imperfecta, que no alcanzaba a salvar los prolongadísimos periodos intermedios, que uno debía tragarse uno a uno. Era realmente una moral de la salvación por el arte” (Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre* 101-102). Lo que sucedió fue que, entre 1935 y 1937, Sartre reconocería haber dejado su optimismo burgués y rechazaría con fuerza la ascesis y los ejercicios espirituales. El arte le parecía vano y entendió, de la mano de Simone de Beauvoir, la “canallada” que implicaba hacer de la ética una estética (*Ibíd.* 102). No obstante, creemos que, al final de sus días, Sartre volvería sobre esta tesis que hace del arte, específicamente de la literatura, el más claro ejercicio de libertad. Muestra de ello sería el estudio dedicado a Flaubert. Sobre la importancia fenomenológica de la narración en la obra sartriana puede verse el texto de Serna.

⁶ El hallazgo sartriano es relevante y su impacto es evidente en la filosofía francesa contemporánea. Es, no obstante, un descubrimiento que suele pasar inadvertido. En verdad, el concepto fenomenológico existencial de la libertad humana en Sartre es bastante similar al que luego, como veremos, adoptará Foucault. Sin embargo, una diferencia abismal existe entre uno y otro. Para Sartre, la libertad, en términos morales, no puede separarse de la situación, pues la suya es una ética de la responsabilidad. No se trata, pues, de una ética de “*la bonne conscience*”. Más que nada, porque la propuesta sartriana no es, al estilo de Foucault, la de una ética concebida como una estética de la existencia (Foucault, *Une esthétique de l'existence* 230). En este punto, para facilitar el diálogo intertextual con Sartre habrían de considerarse, especialmente, las obras foucaultianas de la década del ochenta y, sobre todo, *L'herméneutique du sujet* y *Le Gouvernement de soi et des autres* I y II.

noemático no pueden confundirse con la conciencia imaginante y su sentido estético-noemático. Hacerlo no solo sería mezclar lo imaginario con lo real, sino, también, admitir la evasión imaginaria como moralmente justificada. Así, mientras que la conciencia imaginante es una alternativa escapatoria que le permite al hombre librarse de la pesadez del mundo, la conciencia realizante se compromete, permanente, al estar-en-el-mundo.

De esta manera, si bien la libertad es, también, propia de la conciencia imaginante, no se trata, como hemos visto, de una libertad moral. Porque el terreno de la moral es el terreno de una conciencia situada en-el-mundo y no, al estilo de la conciencia imaginante, de una conciencia anti-mundo. En ambos casos la conciencia es libre porque está referida a un mundo, bien sea por estar en él, ora por negarlo. Pero, a su turno, solo tiene sentido hablar de libertad moral en el tipo de conciencia que, además de referirse al mundo, lo realiza.

En todo caso, la descosificación de la conciencia es un presupuesto necesario de la libertad. La conciencia imaginante del anti-mundo y la conciencia realizante en-el-mundo son libres porque no son cosas. Al contrario, una conciencia en-medio-del-mundo, una conciencia cosificada –impensable por demás–, dejaría de ser libre –al igual que sucede con la conciencia hipnagógica–. Una conciencia cosificada no podría *imaginar* en tanto que, sujeta a lo dado, habría perdido la capacidad de irrealizar el mundo⁷. Menos aún, tampoco podría *realizar* el mundo puesto que ella se encontraría en medio de un mundo ya-realizado. En ambos casos, la conciencia cosificada ha extraviado su perspectiva. Esta conciencia, atascada en-medio-del-mundo, ya no puede tomar distancia de él, descuidándolo por completo. Ante la incapacidad de alejarse para realizar o irrealizar el mundo, la conciencia cosificada solo encuentra fragmentos de mundo (*Ibíd.* 234). La conciencia cosificada anda a tientas en-medio-del-mundo, de modo tal que la pérdida de distancia le impide relacionar estos fragmentos en la síntesis mundana.

Lo hasta aquí dicho nos ha permitido llegar a un lugar de no retorno. En la conciencia imaginante Sartre ha descubierto la más radical de todas las libertades. Por ello, Sartre podrá afirmar que la conciencia es libre porque es conciencia – y no cosa –:

⁷ El hombre, a través de la conciencia imaginante, puede superar su realidad. Proponer un mundo y darse un sentido más allá de lo meramente dado es, en suma, la expresión de la libertad. Por el contrario, las cosas no imaginan. Al carecer de conciencia no pueden tomar distancia para-sí respecto del mundo en medio del cual se encuentran.

Pero aquí se imponen varias observaciones: ante todo hay que considerar que el acto de proponer al mundo como totalidad sintética y el acto de “tomar perspectiva” en relación con el mundo no son más que uno y el mismo acto. Si podemos usar una comparación, el pintor impresionista logrará el conjunto “bosque” nenúfares de la multitud de pequeños toques hechos en la tela precisamente colocándose a una distancia apropiada del cuadro. Pero, recíprocamente, la posibilidad de constituir un conjunto está dada como la estructura primera del acto de tomar perspectiva. Basta, pues, con poder proponer la realidad como un conjunto sintético para proponerse como libre en relación a ella, y esta superación es la libertad misma, porque no se podría efectuar si no fuese libre la conciencia. (*Ibíd.* 234)

Pero, como hemos visto, la superación de lo real no es exclusiva de la conciencia imaginante. Hay que advertir que la nadificación como correlato de la libertad está presente, también, en la conciencia realizante. Y si bien no podemos confundir la ética con la estética o, para el caso, la conciencia realizante con la conciencia imaginante, se trata en ambos casos de conciencias libres, incluso con algunas similitudes.

En la conciencia realizante se evidencia, asimismo, un esfuerzo por rebasar (*dépasser*) la realidad. En últimas, porque tanto la imaginación como la acción son noesis nadificantes que resultan de la conciencia entendida como campo trascendental descosificado. Incluso, podría afirmarse que la conciencia realizante irrealiza el mundo en el que actúa tanto como la conciencia imaginante. La diferencia, entonces, radica en que la conciencia imaginante se erige como un anti-mundo, mientras que la conciencia realizante implica un estar-en-el-mundo, irrealizando al mundo en el marco de sus posibles, esto es, realizándolo. La conciencia realizante no se opone al mundo, lo realiza a través de su irrealización. Por ello, es en la relación paradójica entre el para-sí y el en-sí, en la realización irrealizadora, que tiene propiamente sentido hablar de acción ética en-el-mundo.

De cualquier manera, existe un punto de bisagra entre conciencia, libertad y mundo. Sin mundo que realizar o irrealizar, no tiene sentido hablar de libertad, puesto que la conciencia se quedaría, dijéramos, sin nada que nadificar. Así lo expresa Sartre: “Si la conciencia es, pues, libre, el correlativo noemático de su libertad tiene que ser el *mundo* que lleva en sí su posibilidad de negación” (*Ibíd.* 235). Por ello mismo, como

veíamos, la libertad no es una característica de la conciencia hipnagógica ni de la conciencia cosificada. En el caso de la conciencia hipnagógica la sucesión noemática, al ser fatal, le impide a la conciencia tomar posición para-sí en el mundo. Hacerlo implicaría el despertar del sueño, con lo cual la conciencia hipnagógica dejaría de ser tal. Por su parte, en el caso de la conciencia cosificada, al estar como una cosa en-medio-del-mundo, para ella solo habría fragmentos. El mundo se le habría desvanecido en simples relaciones causales de determinación.

De este modo, tanto en la conciencia imaginante como en la conciencia realizante se hace patente el elemento definitorio de la libertad: la nadificación espontánea. Por este motivo, al menos en esta etapa del pensamiento sartriano, la libertad debe entenderse a título de una nada que nadifica. La conciencia es libre en la medida en que es capaz de negar el mundo dado, bien sea para realizarlo – comprenderlo y transformarlo – mediante la acción (conciencia realizante), ora para irrealizarlo a través de la imaginación (conciencia imaginante).

Ahora bien, el rebasamiento del mundo a través de la conciencia (realizante e imaginante), que es la libertad misma, no opera arbitrariamente, sino que se produce en el marco de las leyes de *composibilidad*⁸. La conciencia se encuentra instalada en un determinado punto de vista, esto es, dentro de un marco de límites y posibilidades. Por eso, la libertad, en Sartre, no se puede confundir con la arbitrariedad, ni siquiera en el caso de la conciencia imaginante (*Ibíd.* 234). Es el punto de vista asumido por la conciencia el que permite proponer el sentido noemático del objeto real o imaginario. Una conciencia sin perspectiva no sería, por tanto, una conciencia libre.

3. La conciencia como campo trascendental irreal

El balance, hasta aquí, no podría ser más satisfactorio. Hemos procedido con harta cuidado para no perder de vista los detalles. En la elaboración de una fenomenología de la imagen, Sartre ha dado con la libertad. Las conclusiones propuestas en las últimas líneas de *Lo imaginario* constituyen una crítica de la imaginación – en el sentido kantiano de la expresión –, pero, al mismo tiempo, un preludio de su fenomenología

⁸ Aquí el pensamiento sartriano parece realizar una deriva interesante hacia el concepto de libertad en Leibniz. Para un estudio del concepto leibniziano de libertad puede verse el texto de Barba. Específicamente sobre la noción de composibilidad puede verse la publicación de Catherine Wilson.

existencia de la libertad humana. A través de esta crítica Sartre descubre la libertad como nadificación creadora:

El análisis crítico de las condiciones de posibilidad de toda imaginación no ha llevado a los siguientes descubrimientos: para imaginar, la conciencia tiene que estar libre en relación a toda realidad particular, y esta libertad se tiene que poder definir con un “estar-en-el-mundo” *que es a la vez constitución y nadificación del mundo*; la situación concreta en el mundo de la conciencia tiene que servir en todo instante de singular motivación para la constitución de *irreal*. (*L'imaginaire* 236)

La descosificación de la conciencia como nadificación de lo real facilita la emergencia de un campo trascendental e irreal. La conciencia, en este sentido, se ha irrealizado. Esto no significa que la conciencia haya perdido existencia. Por el contrario, la ha ganado, pues sin lastre alguno, es plenamente. Lo irreal debe entenderse, en consecuencia, en el sentido de que la conciencia, habiendo superado lo real, ha logrado expulsar de su morada todo tipo de *res*⁹. Sartre sostiene a este propósito que:

[...] lo irreal — que siempre es doble nada: nada de sí mismo en relación con el mundo, nada del mundo en relación consigo mismo — tiene que estar constituido siempre sobre el fondo del mundo que niega, quedando claro que por lo demás el mundo no se entrega sólo a una intuición representativa y que este fondo sintético pide simplemente ser vivido como situación. (*L'imaginaire* 236)

Poco a poco la fenomenología de la imagen nos ha llevado a la libertad y esta, a su turno, nos ha conducido al plano ontológico del estar-en-el-mundo. Así, es en una realidad concreta, desde una perspectiva específica, que la conciencia es libre. Para valernos de un término de capital importancia en toda la filosofía sartriana: la conciencia es libre *en situación*. En medio del mundo o por fuera del mundo no hay libertad posible, precisamente, porque no hay posibilidad de nadificación.

Una conciencia asituada, en este orden de ideas, supone una contradicción en sus términos, pues no sería conciencia de nada, contraviniendo el principio básico de la fenomenología y el rasgo

⁹ Recordemos que, para Sartre, la conciencia, en tanto y en cuanto deriva de la nada, es un “cogito prerreflexivo”, es decir, que “sólo puede ser cogitación de algo, que no de ella misma, al precio de no ser *res*” (Amorós 13).

esencial de toda conciencia: la intencionalidad. La libertad, por consiguiente, es nadificación del mundo. En la conciencia imaginante esto se hace evidente:

Entonces podemos concluir que la imaginación no es un poder empírico y superpuesto a la conciencia, sino que es toda la conciencia en tanto que realiza su libertad; que toda situación concreta y real de la conciencia en el mundo está llena de imaginario, en tanto que siempre se presenta como una superación de lo real. (*Ibíd.* 236)

Se trata, pues, de la nadificación de lo real por parte de una conciencia que, asegura Sartre, “siempre está ‘en situación’ porque siempre es libre; esto es que para ella hay siempre y en todo momento una posibilidad concreta de producir irreal” (*Ibíd.* 236).

La libertad encuentra en la conciencia imaginante su máxima expresión y, en una palabra: “el hombre imagina porque es trascendentalmente libre” (*Ibíd.* 237). La libertad, de esta manera, es condición ontológica de la imaginación y, a la inversa, la imaginación es “condición necesaria de la libertad del hombre empírico en medio del mundo” (*Ibíd.* 237).

La relación reflexiva entre imaginación y libertad se hace notoria. De esta manera, la reflexividad implica una relación especular que de ningún modo puede entenderse en términos circulares: el hombre imagina porque es trascendentalmente libre e, igualmente, es trascendentalmente libre porque imagina. Así, no hay duda acerca de la importancia de la imaginación en la concepción fenomenológico existencial de la libertad humana. Si no fuera porque imaginamos, nuestra vida se vería apabullada por la fuerza real de las cosas (*Ibíd.* 237).

Conclusiones

En la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la imaginación, Sartre se encuentra con el problema de la libertad. En el camino de regreso, el filósofo francés hace de la imaginación el paradigma de la libertad, toda vez que la imaginación se concibe como una condición esencial y trascendental de la conciencia.

Al llegar a este punto conviene que extraigamos algunas conclusiones.

En primer lugar, desde una perspectiva metodológica, es posible afirmar que la fenomenología de la imagen le ha permitido a Sartre la descosificación de la conciencia. La conciencia es una nada creadora. En esta tarea, Sartre descubre la libertad que, por antonomasia, *es* la conciencia imaginante. Así, la fenomenología de la imagen es apenas un medio para afrontar un problema aún mayor: la libertad humana. Coincidimos con Éric Marty al sostener que, en estos escritos tempranos, el verdadero problema que late en el fondo es la libertad humana. La tesis sartriana es contundente: el hombre imagina porque es trascendentalmente libre.

En segundo lugar, en los escritos tempranos a los que hemos hecho referencia se insinúa una respuesta concreta a la pregunta por la libertad humana. La respuesta está fuertemente vinculada con la intencionalidad y la espontaneidad de la conciencia. La libertad humana consiste, esencialmente, en la capacidad que tiene la conciencia de superar o rebasar la realidad (Hamel 53). El rebasamiento de la conciencia se da a partir de la nada y con la nada. Es, en suma, la imaginación misma. Imaginamos, pues, porque nuestra conciencia, vacía de cualquier residuo cosificante, es libre. Y la conciencia es libre porque imagina, es decir, en tanto que puede nadificar lo dado.

En tercer lugar, si la nadificación es lo propio de la libertad, habrá que afirmar esta característica para todas las conciencias nadificantes. La conciencia realizante también es libre. Aunque no debemos confundir la ética con la estética, este es un aspecto en el que parcialmente coinciden ambas conciencias. En la acción moral el mundo también es nadificado. Aunque las referencias son tangenciales, no cabe duda de que, incluso desde estas obras sobre la fenomenología de la imagen, la ética sartriana sienta sus bases en una moral en situación. La libertad moral solo tiene sentido en-el-mundo. Una conciencia imaginaria (anti-mundo) sería libre, aunque no moralmente libre. Si se le llevase al plano ético, la conciencia imaginante actuaría de mala fe, en tanto que juzgaría las acciones morales a partir de categorías estéticas. Una conciencia cosificada (en-medio-del-mundo) tampoco sería libre. Menos aún lo sería una conciencia (hipnagógica) al margen del mundo. Así, solo tiene sentido hablar de responsabilidad como correlato de la libertad moral en tratándose de una conciencia realizante que, comprometida con el mundo, lo nadifica en cada uno de sus actos, para comprenderlo o transformarlo, en situación.

En cuarto lugar, las reflexiones sartrianas plantean una pregunta interesante. En el plano filosófico, ¿qué pensador habría hecho de su obra un esfuerzo por nadificar el mundo? ¿Quién habría nadificado el mundo como condición de posibilidad de su propia filosofía? La respuesta parece evidente: Descartes. A juicio de Sartre, nadie mejor que Descartes habría comprendido el sentido de la libertad (Sartre, *La liberté cartésienne*). Aunque esto lo profundizaría en un escrito de 1947, siete años antes, en *Lo imaginario*, Sartre esboza el nexo existente entre su noción fenomenológico-existencial de la libertad humana y el *cogito* cartesiano:

¿No es acaso ante todo la duda la condición del cogito, es decir, la constitución de lo real como mundo y a la vez su nadificación según este mismo punto de vista? ¿Y no coincide la aprehensión reflexiva de la duda con la intuición apodíctica de la libertad? (*L'imaginaire* 236)

De esta manera, la libertad humana no puede desprenderse de su relación con el *cogito*. El problema es que el *cogito* afirma demasiado. En *El ser y la nada* Sartre enfatizará en ello. Sin embargo, ya en sus escritos tempranos la reivindicación y la crítica al *cogito* aparecen delineadas. Justamente, uno de esos elementos que el *cogito* afirma en exceso es el Yo. La nadificación de la conciencia no estaría completa si, habiendo expulsado las cosas de la conciencia, aun quedase algo en ella que pudiese desdibujar su carácter intencional y espontáneo. Dicho de otro modo: la descosificación de la conciencia es insuficiente. Habrá que despersonalizar la conciencia si realmente pretendemos una verdadera nadificación¹⁰. Sería el turno de *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1966).

REFERENCIAS

Amorós, Celia. "Introducción". Sartre, Jean-Paul. *Verdad y existencia*. Barcelona: Paidós, 1996. 9-41. Impreso.

Badiou, Alain. *Logiques des mondes. L'Etre et l'événement*, 2. Paris: Seuil, 2006. Impreso.

Barba, Alejandra. "Leibniz, voluntad y libertad". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 2012: 325-333. Impreso.

¹⁰ Sobre la expulsión del yo de la conciencia, en la filosofía de Sartre, puede verse el texto de Ramírez-Giraldo y Arrieta-Burgos.

Bittoun-Debruyne, Nathalie. "Sur L'Imaginaire : Sartre et Husserl". *Cahiers de l' Association internationale des études francaises*. 1998: 297-310. DOI: 10.3406/caief.1998.1325. Web

Cabestan, Philippe. *L'imaginaire. Sartre*. Paris: Ellipses, 1999. Impreso.

Contat, Michel y Michel Rybalka. *Les Écrits de Sartre. Chronologie et bibliographie commentée*. Paris: Gallimard, 1970. Impreso.

Coorebyter, Vincent. "De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle de l'image dans L'Imagination et L'Imaginaire". *Methodos* (2012): <https://methodos.revues.org/2971>. DOI: 10.4000/methodos.2971. Web.

Deleuze, Gilles. "Il a été mon maître". Deleuze, Gilles. *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Minuit Paradoxe, 2002. Impreso.

École Normal e Supérieure. *Le monde dans un miroir*. 7 de Juin de 2013. <<http://www.bib.ens.fr/Le-monde-dans-un-mir.696.0.html>>. Web.

Foucault, Michel. Une esthétiquede l'existence. *Dits et Écrits 1954 - 1988. IV 1980 - 1988*. Paris: Gallimard, 1994. 730-735. Impreso.

---. *Le gouvernement de soi et des autres : Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard, 2008. Impreso.

---. *Le gouvernement de soi et des autres : Tome 2, Le courage de la verite: Cours au College de France (1983-1984)*. Paris: Gallimard, 2009. Impreso.

---. *L'herméneutique du sujet : Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2001. Impreso.

Hamel, Yan. "Le rêve américain de Jean-Paul Sartre". *Les Temps Modernes* (2010): 49-80. Impreso.

Leibniz, G.W. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Trad. R Rodríguez y C Roldán. Madrid: Tecnos, 1990. Impreso.

Maristany, Joaquín. *Sartre, el círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*. Madrid: Anthropos, 1987. Impreso.

Marty, Éric. *Roland Barthes, Le Metier d' Ecrire*. Paris: Seuil, 2006. Impreso.

Ramírez-Giraldo, César y Arrieta-Burgos, Enán. "La despersonalización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación desde la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre". *Eidos* (2018): 175-200. DOI: 10.14482/eidos.29.10526. Web.

Sabot, Philippe. "Autour de L'Imaginaire de Sartre: présentation". *Methodos* (2012): <http://methodos.revues.org/2964>. DOI: 10.4000/methodos.2964. Web.

Sartre, Jean-Paul. *L'imagination*. Paris: Félix Alcan, 1936. Impreso.

---. *L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940. Impreso.

---. *L'être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943. —. Impreso.

---. "La liberté cartésienne". Sartre, Jean-Paul. *Situations, I*. Paris: Gallimard, 1947. 289-308. Impreso.

---. *La Transcendance de l'ego. Esquissed' une description phénoménologique, introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon*. Paris: Vrin, 1966. Impreso.

---. *Les carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939 - Mars 1940*. Paris: Gallimard, 1983. Impreso.

Serna, Yobany. "Ética y narración (una reflexión fenomenológica)". *Discusiones filosóficas* (2016): 171-188. DOI: 10.17151/difil.2016.17.28.10. Web.

Waldenfels, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Trad. Wolfgang Wegscheider. Barcelona: Paidós, 1997. Impreso.

Wilson, Catherine. "Compossibility, Expression, Accommodation". Rutherford, Donald y J.A Cover. *Leibniz, Nature and Freedom*. New York: Oxford University Press, 2005. 108-120. Impreso.

Como citar:

Ramírez-Giraldo, César y Arrieta-Burgos, Enán. "La irrealización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación a los escritos sartrianos sobre la fenomenología de la imagen". *Discusiones Filosóficas*. Ene.-Jun. 32, 2018: 47-64. DOI: 10.17151/difil.2018.19.32.4.