

IMAGEN, TIEMPO Y LIBERTAD: UN DIÁLOGO ENTRE HENRI BERGSON Y
JEAN-PAUL SARTRE

Image, Time and Freedom: A Dialogue Between Henri Bergson and Jean-Paul
Sartre

Sergio González Araneda *
Universidad de Santiago de Chile

Resumen

El siguiente trabajo tiene por objetivo exponer y problematizar la relación entre las nociones de temporalidad, imagen y libertad en el pensamiento del filósofo francés Henri Bergson, a la luz de la crítica desarrollada por Jean-Paul Sartre. Para ello, en primer lugar, se expone, de modo sintético, dos conceptos que dan forma al pensamiento bergsoniano, a saber, duración e intuición. Con esto, se pone de manifiesto el problema que suscita la definición de imagen entregada por Bergson, debido a que entra en conflicto con la noción de duración. Es por esto que, en segundo lugar, se revisa la crítica desarrollada por Jean-Paul Sartre a las definiciones entregadas por Bergson, advirtiendo que el problema surgido de las definiciones de duración e imagen implican un empirismo y determinismo que supeditan la imagen a la percepción, lo que conduce a una contradicción relativa a la espontaneidad de la conciencia, que en Sartre se muestra como conciencia intrínsecamente libre.

Palabras clave: Duración, Henri Bergson, imagen, Jean-Paul Sartre, libertad.

Abstract

The following work aims to expose and problematize the relationship between the notions of temporality, image and freedom in the thinking of the French philosopher Henri Bergson, in light of the criticism developed by his colleague Jean-Paul Sartre. For this, firstly, two concepts that give form to Bergsonian thought, namely duration and intuition, are presented in a synthetic way. With this, the problem raised by the definition of image delivered by Bergson is shown, since it conflicts with the notion of duration. That is why, secondly, the criticism developed by Jean-Paul Sartre to the definitions given by Bergson is reviewed, noting that the problem arising from the definitions of duration and image implies an empiricism and determinism that subordinates the image to the perception, which leads to a contradiction concerning the spontaneity of consciousness, which in Sartre is shown as intrinsically free consciousness.

Keywords: Duration, Henri Bergson, Image, Jean-Paul Sartre, Freedom.

*Contacto: sgonzalezaraneda@gmail.com Licenciado en Educación en Filosofía y Pedagogía en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile

1. INTRODUCCIÓN

La relación filosófica entre Henri Bergson (1859-1941) y Jean-Paul Sartre (1905-1980) no suele ser presentada en estudios sistemáticos. Tal vez, la razón de ello se deba a la poca referencia directa de Sartre a la filosofía de Bergson en sus obras de madurez. Sin embargo, hasta la publicación de *El ser y la nada* (1943), la producción filosófica de Sartre se encontraba fuertemente atravesada de la filosofía bergsoniana: *La imaginación* (1936), *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939), *Lo imaginario* (1940) y, en menor medida, *La trascendencia del ego* (1938). Sin duda que, filosóficamente, Sartre es deudor de Bergson, y es evidente, pues, “Bergson es el origen de toda una trama de nociones filosóficas contemporáneas” (Lévinas 272). Sartre no es ajeno a la influencia bergsoniana a comienzo del siglo XX, es más,

La relación agresiva de Sartre con Bergson es inseparable de la influencia insoslayable que ejerció este último sobre sus tesis iniciales sobre la imaginación. [...] la pregunta que puso en movimiento el pensamiento de Bergson confluye con la que puso a Sartre en el camino de la fenomenología, a saber: ¿Cómo concebir el psiquismo para superar el positivismo cientista y asociacionismo, que invadían a finales del siglo XIX la comprensión de los fenómenos de la conciencia? (Vasallo y Cabanchik 91).

El concepto que conecta más significativamente la filosofía de Bergson con la de Sartre, sin duda es la idea de libertad¹. Ambos pensadores dotan al sentido intrínseco de la vida humana de libertad, entendida como espontaneidad y creación. En consideración a esto, se comprende que la crítica realizada por Sartre a Bergson se vuelve radical al intentar compatibilizar las definiciones bergsonianas de *durée*, imagen y libertad.

En lo que sigue, se expondrán las nociones estructurales que definen la filosofía de Henri Bergson, es decir, la idea de intuición y *durée*, conduciendo la exposición a la definición que otorga el filósofo francés a la idea de imagen, pues, como se muestra en la profunda y aguda crítica realizada por Jean-Paul Sartre, el pensamiento bergsoniano define la imagen del objeto presente en la conciencia por medio del acto perceptivo, de lo que se desprende que la conciencia deja de ser el lugar de la espontaneidad y se transforma en una especie de depositario de imágenes.

2. INTUICIÓN Y *durée* EN HENRI BERGSON

En 1889 es publicada la tesis doctoral de Henri Bergson titulada *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*², obra que da comienzo a su distanciamiento y posterior

¹Sobre la relación filosófica entre Henri Bergson y Jean-Paul Sartre véase: Breeur, Roland. “Bergson’s and Sartre’s Account of the Self in Relation to the Transcendental Ego [Consideraciones de Bergson y Sartre sobre el Ser en relación con el Ego trascendental]”, *International Journal of Philosophical Studies* 9/2 (2001): 177-198 y Hyppolite, Jean. “Du bergsonisme à l’existentialisme [Del bergsonismo al existencialismo]”, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, 1 (1949): 442-455.

²En 1889 Henri Bergson presentó dos tesis para la defensa de su grado en la École Normale Supérieure: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia) y

crítica al evolucionismo mecanicista y científicista de Herbert Spencer, quien, junto a John Stuart Mill y Charles Darwin, influyeron en la formación filosófica del destacado pensador francés. El núcleo argumentativo de la obra mencionada dicta relación con dar respuesta y superación al positivismo que determina el pensar filosófico durante la transición del siglo XIX al XX, mediante la diferenciación esencial entre los datos psicológicos, los datos físicos y sus relaciones experimentadas en la conciencia.

Con Bergson, es posible sostener que la realidad se estructura según dos modelos. Por un lado, el modelo de lo espacial, lo estable y necesario, aquello que se encuentra determinado por la materia. Por otro, el modelo de la temporalidad, lo espontáneo y dinámico, aquello que es objeto de la experiencia interna de la conciencia, que, en tanto inmediato e intuitivo, no es pensable desde las categorías de pensamiento de corte positivista, debido a la tendencia a considerar los hechos psíquicos no tal como se vivencian en la conciencia, sino desde categorías propias de los objetos físicos (Bergson 1999 9ss.). De este modo, y al igual como lo hace Edmund Husserl en *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y *La filosofía, ciencia rigurosa* (1911), Bergson emprende la labor de redireccionar el sentido de la filosofía mediante un nuevo modo de comprender la relación entre aquello que aprehende y aquello que es aprehendido.

En este sentido, se establece una diferencia radical entre los métodos utilizados para el estudio de lo espacial y el modo en que se estudia la conciencia. De manera más precisa, Bergson advierte la imposibilidad de aplicar los métodos científicos al estudio de la conciencia, puesto que la ciencia tiene como objeto de estudio lo *cuantitativo*, mientras que la conciencia se da en un orden *cualitativo*. Refiriéndose a esta relación, guiada por la noción de intensidad, Bergson afirma que “los hechos psíquicos eran en ellos mismos cualidad pura o multiplicidad cualitativa, y que, por otra parte, su causa situada en el espacio es cantidad” (1999 156).

En este plano, la ciencia positivista y mecanicista edifica su estudio a partir de una *conceptualización esquemática*, que no es otra cosa que la fijación de la realidad en marcos predispuestos de estudios, lo que supone una aporía insalvable cuando colocamos el foco de atención sobre la conciencia. Esto se debe a que la conciencia, en tanto *durée* pura que simpatiza con el dato absoluto³, aparece como “una multiplicidad totalmente cualitativa, una heterogeneidad absoluta de elementos que vienen a fundirse unos con otros” (Bergson 1999 159). Por lo tanto, la conciencia, expresada en término de *durée*, es indivisible y no esquemática, debido a que se expresa por medio de una coincidencia con el dato absoluto, es co-sentir las cosas, mediante una estricta simbiosis que nos permite aprehenderlas intuitivamente, y, por extensión, rechazar la categorización de dicho dato absoluto. Xavier Zubiri sintetiza la postura bergsoniana señalando que “el acto radical de la filosofía, el gran órgano mental para filosofar es, para Bergson, la *intuición*. Este es el acto que nos coloca, que nos instala dentro de las cosas” (174).

La *conceptualización esquemática*, a juicio de Bergson, es la matriz de razonamiento que fundamenta a la escuela eleata, específicamente a las célebres paradojas de Zenón de Elea, puesto que el argumento en contra del devenir supone un error fundamental al concebir el tiempo según el modelo del espacio. De este modo, la segmentación lineal en la

Quid Aristoteles de loco senserit (El concepto de lugar en Aristóteles).

³Recordar la definición de Zubiri: “Hay una especie de simpatía o simbiosis, no sólo con los hombres, sino con todas las cosas. Simpatía, tomada en sentido etimológico: *Syn-pathein*, co-sentir las cosas, sentir a una con las cosas mismas” (175).

cual Aquiles nunca supera a la tortuga corresponde a la geometrización del recorrido, pero no representa el recorrido-siendo-por-sí (Bergson 1999 84ss.). Como sostiene Aristóteles, el error corresponde a considerar el tiempo infinito según unidades finitas y limitar el análisis a estas unidades (Física 233b30). En definitiva, para Aristóteles el error eleata pasa por confundir acto (*entelecheia*) con potencia (*dynamis*), mientras que para Bergson el error es resultado de confundir y supeditar la dimensión de la temporalidad a la espacialidad.

La confusión entre lo *cuantitativo* y lo *cualitativo* es un fenómeno que se radicaliza en el mecanicismo moderno, donde el espíritu de la conciencia es conducido según categorías de entendimiento⁴. Sin embargo, la conciencia, por ser dinámica y viva, no puede explicarse como es explicada la materia física, ya que el tiempo de la conciencia no es superposición de instantes, sino que es un tiempo indivisible; en efecto, es *durée*.

De este modo, el mundo de la cosidad espacial y el mundo de la conciencia difieren determinantemente, puesto que el primero es ser que en sí mismo se encuentra agotado de posibilidades, mientras que el segundo es *apertura* de posibilidad absoluta. Con esto, se comprende que en la conciencia hay estados que se suceden sin distinguirse, en el espacio hay simultaneidades que se distinguen sin sucederse⁵.

En consecuencia, la ciencia concibe el tiempo según la estructura de ser del espacio, y no según la temporalidad misma. De este modo, el tiempo queda paralizado, cristalizado en el espacio, pero, como hemos mencionado, la realidad es dinamismo y flujo permanente de formas heterogéneas e irrepetibles. Es decir, la realidad de la conciencia es libertad *en y por sí* misma, por lo que requiere una matriz de análisis distinta a la utilizada por la ciencia para categorizar la relación temporalidad-espacialidad.

3. DURÉE COMO LIBERTAD

La temporalidad de la conciencia escapa a la definición mecánica del tiempo, es decir, tiempo espacializado, pues la *durée* se despliega como absoluta continuidad interior, gracias a que “no hay oposición entre el yo y los momentos indisolubles constitutivos de esa conciencia como *durée*” (Rábade 1969 46). Así lo entiende Bergson cuando señala que “nuestra entera vida interior es como una frase única empezada desde el primer despertar de la conciencia” (2012 69). En este escenario, cobra vital importancia la idea de memoria en nuestra vida interior, ya que es entendida como absoluta continuidad⁶, de modo que

⁴Sobre la relación entre tiempo y espacio en la Modernidad, Bergson sostiene que Kant logra separar de manera clara el tiempo del espacio, lo extensivo de lo intensivo. Sin embargo, “el error de Kant -nos señala Bergson- ha sido tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haberse dado cuenta de que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros y que, cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es que se expresa como espacio. Así la distinción misma que establece entre el espacio y el tiempo supone, en el fondo, confundir el tiempo con el espacio, y la representación simbólica del yo con el yo mismo” (Bergson 1999 161).

⁵Bergson aclara que “hay dos especies de multiplicidad: la de los objetos materiales, que forman un número inmediatamente, y la de los hechos de conciencia, que no podría cobrar el aspecto de un número sin la intermediación de alguna representación simbólica, en que interviene necesariamente el espacio” (Bergson 1999 69).

⁶A lo largo de la tercera parte de *Materia y memoria*: “De la supervivencia de las imágenes. La memoria y el espíritu”, Bergson identifica a la mente con la memoria. Esta relación, referida a la temporalidad interna, es la misma expresada por Agustín de Hipona en *Confesiones*, X: “Yo recuerdo, y yo

“conciencia quiere decir primariamente memoria [es decir] conservación y acumulación del pasado en el presente” (Id. 19). Por lo tanto, la constitución de la conciencia se encuentra articulada por la actividad retencional, pero, como es esencial continuidad, ha de ser, de alguna manera, anticipación del porvenir. Esto implica decisión al momento de llevar a cabo la anticipación, una decisión que se presenta como la condición necesaria para la proyección, puesto que “toda acción es una superposición con el porvenir” (*Ibid.*). Por tanto, la característica constitutiva de la conciencia es el hecho que se presenta genuina y originariamente como decisión sobre el suelo de temporalidad.

Con lo anterior, se comprende que la vida espiritual es esencialmente espontaneidad y autocreación en un *élan*⁷ que dura y se distiende sin censura. De este modo, la concepción de libertad bergsoniana se presenta como un acto de creatividad espontánea e imprevisible, puesto que no se encuentra en relación con ningún tipo de esquematismo o conceptualización de orden determinista. En efecto, la libertad no necesita pruebas, pues se revela inmediatamente a la conciencia.

De este modo, el *yo* se conoce a partir de su profundización en la conciencia que, a su vez, se presenta como un cambio sin cesar o *durée*, donde ningún estado comienza ni termina, pues todos se penetran y prolongan en otros. Bergson en su temprana obra lo define de este modo

Podemos ahora formular nuestra concepción de la libertad. Se llama libertad la relación del yo concreto con el acto que realiza. Esta relación es indefinible, precisamente porque somos libres. En efecto, se analiza una cosa, pero no un progreso; se descompone extensión, pero no duración [...] Por el mero hecho de que se pretende descomponer el tiempo concreto, se despliegan sus momentos en el espacio homogéneo; en lugar del hecho realizándose se pone el hecho realizado y, como se ha empezado por fijar de algún modo la actividad del yo, se ve a la espontaneidad reducida a inercia y a la libertad a necesidad. Por eso toda definición de la libertad dará razón al determinismo (1999 152, 153)

En definitiva, la libertad bergsoniana no puede entenderse mediante referencias a conceptos o esquemas, sino que, exclusivamente, debe comprenderse como el despliegue de la conciencia en su pura espontaneidad. Por ello Bergson, frente al positivismo y el dominio del tiempo externo, ha encontrado el sentido de la interioridad como fluir continuo, como pura espontaneidad y creatividad, que, en este sentido, es identificada con la libertad.

Sin embargo, llegándose hasta acá, es preciso volver a un punto determinante en la filosofía de Henri Bergson que concentró las principales críticas a su pensamiento (por parte de Gaston Bachelard y Jean-Paul Sartre principalmente) y es el problema del método filosófico con el que opera y se articula el pensamiento bergsoniano.

es mi mente”.

⁷El término *élan* lo utiliza constantemente Henri Bergson en sus distintas obras, siendo acuñado de modo más preciso en *La evolución creadora*. Sin embargo, y como alude en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, es un término que rescata de Ralph Waldo Emerson quien utiliza la noción de *vital force* y de William James quien lo utiliza para referir al torrente de pensamiento.

4. HENRI BERGSON: INTUICIÓN E IMAGEN-PERCEPCIÓN

Tanto Xavier Zubiri en su obra ya citada, como Sergio Rábade en *Estructura del conocer humano y Verdad, conocimiento y ser* donde define la *intuición* bergsoniana como el método donde el “conocimiento consiste en un acto de simpatía y coincidencia con la cosa conocida, un adentrarnos en ella fundiéndonos con ella” (1974 152), definen de modo general, mas no por ello errado, el método empleado por Bergson para dar cuenta de la relación entre conciencia y realidad.

Por otro lado, Maurice Merleau-Ponty emprende la labor de inspeccionar a fondo el pensamiento de Bergson, señalando que es posible hallar dos concepciones de intuición: la *intuición-coincidencia* y la *intuición-comprensión*. En la primera, existe sólo la intuición de sí mismo, por tanto, es una especie de conocimiento del yo, de esa duración interior que, si bien es una parte limitada de lo real, puede extenderse a algo distinto mediante una serie de dilataciones. La segunda concepción tiene un sentido de trascendencia del yo, pues supone un esfuerzo por recuperar la cosa que hay que conocer. Mediante esta recuperación se le da un sentido a la vida y la intuición adquiere cierta lógica, pues pasa a ser una reunión de signos y hechos que, gracias a un sentido, pasa a ser comprensión (2006 126ss).

Es necesario establecer esta distinción, puesto que la función que cumple la imagen en la filosofía de Bergson se centra en la *intuición-coincidencia*, ya que, si bien la imagen está lejos de identificarse con la intuición, se relaciona de modo directo como puente entre lo consciente y lo inconsciente.

El problema de la expresión de la intuición, es decir, de la experiencia interior, es lo que empuja a Bergson a utilizar la imagen como recurso discursivo e interpretativo (Martínez 36). Como se ha mencionado, la filosofía bergsoniana asume como necesidad alejarse de la conceptualización y el esquematismo. Sin embargo, como él mismo sostiene, no es posible prescindir totalmente del lenguaje conceptual para comprender, aunque sea de manera limitada, la experiencia interna del *yo*. Lo que propone Bergson es ampliar y flexibilizar los conceptos por medio de imágenes. De este modo,

La experiencia interior no encontrará en ninguna parte un lenguaje estrictamente apropiado. Estará obligada a volver al concepto, añadiéndole a lo sumo la imagen. Pero entonces hará falta que ensanche el concepto, que lo flexibilice, y que anuncie, a través de la franja coloreada con la que lo rodeará, que no contiene toda la experiencia entera (2013 57).

Es la imagen la que más se aproxima a la *intuición-coincidencia*, entendida por Bergson como *consciencia inmediata*. El lenguaje de las imágenes, por encima del lenguaje conceptual, nos acerca a lo que Bergson llama la *vida interior* que, dicho sea de paso, es de carácter psicológico. En el modelo explicativo bergsoniano sobre la intuición filosófica, cobra vital importancia la imagen, pues el lenguaje puramente conceptual no logra dar cuenta del despliegue de la intuición. De esta forma, es por medio de la imagen donde se diluye la distancia entre sujeto y objeto, debido a que en la imagen no existe diferenciación clara entre el sujeto y el objeto, pues en ella se da el fenómeno de la coincidencia entre la conciencia y las cosas.

Ahora bien, para Bergson la imagen es producto de la percepción, y en este sentido, todos los objetos percibidos son imágenes, entre la que destaca la imagen del cuerpo como imagen privilegiada en el mundo, pues tiene la capacidad de incidir, aprehender y sintetizar las demás imágenes. En *Materia y memoria* se define a la imagen como “una existencia situada a medio camino entre la cosa y la representación” (2006 27). Es decir, se halla inmersa en la percepción, puesto que -continúa Bergson- el objeto se concibe como imagen, como “una imagen que existe en sí” (Id. 28). De esto, se sigue que la diferencia entre presencia objetiva y representación de aquella presencia objetiva sea exclusivamente gradual, mas no existencial. Es decir, el cubo que observo y la imagen del cubo que vivencio en la conciencia difieren solamente en la intensidad de su presencia, pero no en el modo en que se constituyen ambos fenómenos⁸.

La imagen representada es solo una experiencia de menor grado que la presencia espacial, de modo que la *imagen-representación* no difiere en naturaleza de la *imagen-objeto*. Para Bergson la representación siempre está virtualmente en el objeto, es decir, “para las imágenes existe una simple diferencia de grado, y no de naturaleza, entre *ser y ser percibidas conscientemente*” (2006 55). A esta afirmación Jean-Paul Sartre responderá acusando un carácter empirista oculto en Bergson, pues

Cuando Sartre habla de imagen, se refiere a lo que llamamos ‘imagen mental’ y a la manifestación de la facultad comúnmente conocida como imaginación. Lo que Bergson entiende por imagen, sin embargo, es completamente diferente. La materia, argumenta, está compuesta de imágenes: *percibimos imágenes*. Bergson define la materia de esta manera curiosa para refutar la idea de que lo que percibimos no es el mundo real, que la percepción es meramente subjetiva. La percepción, argumenta Bergson, es ‘exterior’, en la materia, en la medida en que nuestro cuerpo es sólo una imagen entre otras imágenes. La percepción es material como la materia es percepción, aunque inconsciente. Del mismo modo, Sartre sitúa la conciencia fuera, en el mundo: no hay nada en la conciencia. Bergson y Sartre parten de la misma intuición, pero siguen esa intuición en diferentes direcciones (mi trad.; Trifonova 80).

El hecho de concebir tan solo una diferencia de grado y no de modo de existir entre las imágenes y los objetos del mundo no le permite a Bergson profundizar en el tiempo propio del surgimiento de la imagen y del comienzo de la creación (Martínez 48). Como mencionamos anteriormente, Bergson intuye muy bien que la imagen y el acto creador se ponen en relieve, resaltan en la conciencia. Sin embargo, a la luz del desarrollo de su intuición metodológica, pone mucho menos atención a la temporalidad del acto que a la de la acción, pues esto implicaría aceptar, por lo menos en un plano psicológico, cierta discontinuidad en el despliegue de la *durée*.

⁸En determinados pasajes de su obra, Bergson radicaliza la relación de imagen-percepción: “Heme aquí, pues, en presencia de imágenes, en el sentido más vago en que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos, inadvertidas cuando los cierro” (2006 35).

5. CRÍTICA SARTREANA A LA NOCIÓN BERGSONIANA DE IMAGEN-PERCEPCIÓN

En efecto, si la imagen de un objeto, que se presenta a la conciencia mediante la *intuición-coincidencia*, se diferencia del objeto-siendo-sí-mismo solamente en grados o en niveles de presencia, nos encontraremos con que el ejercicio de la *intuición pura* bergsoniana, que es el modo de despliegue de la *durée*, está dotada, al menos en un nivel específico y determinado, de una matriz de espacialidad, o, de modo más preciso, al sentido puramente *cualitativo* de la conciencia bergsoniana se filtra contenido *cuantitativo*, situación que representa, a lo largo de la historia del pensamiento, el principal problema referente a la libertad, como sostiene Bergson al final de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*

El problema de la libertad ha nacido, pues, de un malentendido: ha sido para los modernos lo que fueron para los antiguos los sofismas de la escuela de Elea y, como esos mismos sofismas, tiene su origen en la ilusión por la que se confunde sucesión y simultaneidad, duración y extensión, cualidad y cantidad (1999 167).

Ahora bien, no es correcto sostener que Bergson confunde sucesión con simultaneidad, o duración con extensión, o cualidad con cantidad, ya que la idea de libertad bergsoniana siempre es expresada en términos de creación y espontaneidad. El problema surge al intentar compatibilizar la noción de *durée* con la definición de imagen entregadas por Bergson. Esto se debe a que el hacer parte de la conciencia espontánea un contenido que esencialmente es espacialidad supone, en un determinado instante, fijación esquemática de la conciencia. Con esto, el problema de la libertad se ahonda, pues la fijación esquemática es, en el sentido espacio-tiempo, exterioridad. En efecto, se abandona la espontaneidad de la conciencia al momento de hacer de ella imágenes que, como ha definido Bergson, son representación cuantitativa de lo espacial, y se constituye según la lógica del espacio, es decir, se fija en tanto esquema determinado.

El abandono de la espontaneidad de la conciencia implica una exteriorización de la conciencia, en el sentido de que se espacializa la *durée*, o se determina según las categorías del espacio, cuestión que Bergson no puede sino rechazar

La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos [...]. Nuestra existencia se desarrolla, pues, más en el espacio que en el tiempo: vivimos para el mundo exterior, más que para nosotros; hablamos más que pensar; ‘somos actuados’, más que actuar nosotros mismos. Obrar libremente es recobrar la posesión de sí, es situarse de nuevo en la pura duración (1999 161).

Como hemos señalado, la definición de imagen dada por Bergson no satisface de manera inmediata el reposicionamiento en la *durée*, el recobrase en la conciencia espontánea, en la libertad. Este *desajuste conceptual* es advertido por Jean-Paul Sartre quien, a lo largo de sus primeros trabajos de fenomenología y psicología fenomenológica, se encarga de redefinir no solo el modo en que se entiende la noción de imagen, sino que también

entrega una nueva comprensión de la imaginación y la espontaneidad de la conciencia.

En el segundo capítulo de *La imaginación* titulado “El problema de la imagen e intentos de los psicólogos de descubrir un método positivo”, Sartre sostiene que Bergson permanece atrapado en la concepción cosista de la imagen, de modo que “la imagen no es sólo el objeto del conocimiento actual, es todo objeto posible de una representación” (1984 70). Es decir, “para el realismo bergsoniano -afirma Sartre- la cosa es la imagen, la materia es el conjunto de las imágenes” (Id. 71). En efecto, si la cosa es la imagen, 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. En la obra citada, Sartre sostiene que

La concepción de la imagen que Bergson propone aquí está lejos de ser tan diferente como pretende de la concepción empirista: para él como para Hume la imagen es un elemento de pensamiento que se adhiere exactamente a la percepción y que presenta su misma discontinuidad y su misma individualidad. En Hume la imagen aparece como una percepción debilitada [...] Bergson la convierte en una sombra que duplica la percepción: en ambos casos es un calco exacto de la cosa, opaca e impenetrable como la cosa, rígida, solidificada, cosa ella también (Id. 77).

En el breve escrito *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intencionalidad* Sartre describe lo que se comprende por conciencia intencional en la fenomenología husserliana, a la vez que plantea, en comparación al ser-en-el-mundo heideggeriano, lo que comprende él por conciencia intencional. En este contexto, sostiene que Bergson mantiene una comprensión realista de la conciencia, por lo que el objeto fenoménico de la experiencia se constituye como “un dato absoluto que entraría más tarde en comunicación con nosotros” (1960 27). Es decir, la conciencia bergsoniana sería una especie de depositario de datos absolutos de la realidad presentados como imágenes.

En respuesta a lo señalado, Sartre afirma que la conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo, pero, exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella (1960 27). Por esto la conciencia, bajo ningún caso, puede definirse como depositario, ni la realidad fenoménica como dato absoluto. Así lo señala Merleau Ponty, haciendo referencia a la fenomenología sartreana

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 (2008 31).

La distancia esencial mediante la cual el mundo fenoménico espacial es relativo, pero exterior a la conciencia, es la misma distancia que posibilita la diferencia existente entre la imagen de un objeto presente en la conciencia, del objeto espacializado en la realidad espacial. Esto se debe a que la conciencia es intencionalidad pura, por lo que la imagen

no es el objeto en términos existenciales, sino en términos esenciales, debido a que lo intenciona, es, por tanto, *imagen de algo*. De este modo, la imagen es el modo que tiene la conciencia para desplegar su existencia desanclada del aparataje perceptivo. Es, por tanto, la actividad espontánea de la conciencia.

6. JEAN-PAUL SARTRE: CONCIENCIA DE IMAGEN Y *nihilización*

El problema en la definición bergsoniana de imagen se remite al problema de la *intencionalidad* de la conciencia, ya que es resultado de una desconsideración del hecho que la conciencia requiera necesariamente un correlato. Esto es resultado de que la conciencia, para Bergson, se presenta como una cualidad, como un carácter dado que incluso puede existir sin estar acompañada de ningún acto, incluso, de ninguna manifestación de su presencia (1984 71, 72).

En consecuencia a esto, Sartre concibe a la imagen bajo la lógica de una igualdad esencial entre imagen de objeto y objeto determinado, de modo que, bajo un examen sin prejuicios, se distingue espontáneamente la existencia como cosa, de la existencia como imagen (1984 27). Por extensión, la conciencia de imagen se diferencia radicalmente de la percepción, es más, no requiere de ella para presentarse, pues es un modo de existencia diferente, que solamente se halla igualada en esencia, es decir, en la estructura y en la individualidad de un determinado objeto espacial vivenciado en la conciencia.

El modo de existir de la imagen no se impone como límite a la pura espontaneidad de la conciencia, pues *no existe de hecho, existe de imagen*, dotando así a la constitución de la conciencia como una *imaginación-creadora*, que, al mismo tiempo, se identifica con una conciencia autónoma y libre, tal como es desarrollada en *El ser y la nada* (Neira 87).

El rechazo hacia la tendencia inmanentista de la imagen, en la cual se transfiere a la imagen aquello que da sentido al objeto espacial, es decir, sus atributos cuantitativos y materiales, conduce necesariamente a la *imaginación-creadora*, que, desde este análisis, se constituye como pura espontaneidad. Por lo tanto, una imagen no es un objeto alojado en la conciencia, sino la conciencia misma en uno de sus estados sucesivos, como afirma Sartre en *Lo imaginario* “es una manera determinada que tiene el objeto de aparecer a la conciencia, o, si se prefiere, una determinada manera que tiene la conciencia de darse un objeto” (2005 15, 16). En las páginas siguientes, Sartre detalla que “percibir, concebir, imaginar, son en efecto los tres tipos de conciencia por las cuales nos puede ser dado un mismo objeto” (Id. 16). Sin embargo, al momento en que la conciencia intenciona una imagen, lo hace gracias al despliegue de la imaginación y su correlato noemático, a saber, lo imaginario. De modo que, como condición necesaria, son *desactivadas* las funciones perceptivas y conceptuales, dotando a la imagen de un sentido espontáneo e imprevisible.

La estructura intencional de la imagen sartreana se da a sí siendo-conciencia, mediante un acto no posicional acerca del objeto presentado como inexistente, como ausente o como existente en otro lugar. Sartre lo afirma sosteniendo que “la conciencia imaginante del objeto encierra una conciencia no-tética de sí misma” (2005 26), es por ello que la imagen encierra una determinada nada o una “especie de pobreza esencial” (Id. 19), pues el despliegue imaginativo no radica necesariamente en una existencia mundanal⁹.

⁹En relación a esto, es preciso señalar que dentro de la fenomenología de la imagen que desarrolla

La imagen se encuentra atravesada por una corriente de voluntad creadora, debido a que la conciencia imaginativa tiene una cualidad vaga y fugitiva, siendo “una especie de indefinible contrapartida, porque el objeto se da como una nada” (Sartre 2005 26). De este modo, la conciencia aparece como una nada creadora, como espontaneidad pura, que halla su sentido en la aprehensión de un objeto como siendo-no-presente. Se entiende así, que el acto imaginativo es aniquilador, debido a que no busca al objeto sobre la realidad en tanto conjunto. Por el contrario, es la nada la que actúa intencionalmente como constituyente de lo existente, es decir, se expresa mediante el proceso *nihilizador* de la existencia. Sartre lo expresa de este modo a lo largo de la conclusión de *El ser y la nada*

Nuestras investigaciones nos han permitido responder a la primera de esas preguntas: el Para-sí y el En-sí están reunidos por una conexión sintética que no es sino 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 (1993 638).

Esta *nihilización* producida por la imagen, se da como la expresión absoluta de la libertad en la intencionalidad de la conciencia, de modo 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 [...] 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 (Sartre 2005 257).

En consecuencia a lo anterior, se vuelve filosóficamente necesario establecer el contraste entre la estructura intencional de la imagen desarrollada por Sartre y la imagen-percepción desarrollada por Bergson. En *El sueño*, conferencia realizada en el *Institut général psychologique*, Bergson sostiene que tanto las imágenes como los sonidos presentes en el sueño de un individuo, son consecuencias de los estímulos exteriores que recibe el cuerpo dormido. De modo que, “para que oigamos sonidos en el sueño, hace falta por lo general que haya ruidos reales percibidos” (Bergson 2012 101). Este ejercicio se repite en la vivencia de imágenes en la conciencia, pues, durante el sueño, Bergson sostiene que la sensación visual es alterada tanto por la audición, como por el tacto:

El tacto interviene por otra parte tanto como el oído. Un contacto, una presión llegan también a la conciencia mientras se duerme. Impregnando con su influencia las imágenes que ocupan en ese momento el campo visual, la sensación táctil podrá modificar su forma y su significación (2012 101)

Es decir, no solo en la vigilia, sino que también en el sueño la imagen que se presenta a la conciencia posee una estructura ligada y determinada por la percepción, situación que

Sartre, la conciencia imaginativa no puede presentarse como un principio epistemológico: “La conciencia imaginante del objeto encierra una conciencia no-tética de sí misma. Esta conciencia, que se podría llamar transversal, no tiene objeto. No pone nada, no informa sobre nada, no es un conocimiento, es una luz difusa que la conciencia desprende por sí misma” (2005 26).

Sartre no puede sino rechazar, puesto que la filosofía bergsoniana, establece una conexión necesaria entre imagen y percepción, luego esquematiza y pone límite a la espontaneidad de la conciencia.

7. IMAGINACIÓN Y TEMPORALIDAD COMO FUNDAMENTOS DE LIBERTAD

En una reciente y notable publicación titulada *Bergson y la fenomenología*, Michael R. Kelly, filósofo y editor del libro, sostiene: “cuando la fenomenología se dispersó en Francia, Bergson recibió su tratamiento menos hospitalario. Tanto Sartre como Merleau-Ponty presentan lecturas engañosas de la filosofía de Bergson [...]. Sartre hace una sátira del relato de Bergson sobre la subjetividad, la percepción, la imaginación, la memoria y el tiempo” (mi trad.; Kelly 4). Cabe destacar que, como mencionamos al comienzo, Bergson constituye un pilar fundamental en la arquitectura filosófica francesa, por lo menos, hasta el apogeo de la fenomenología husserliana.

En el caso de Sartre, Bergson representa un polo crítico a partir del cual se da inicio al proyecto de una fenomenología de la imagen. Frente a esto, y con el objetivo de esclarecer el diálogo fundamental entre ambos filósofos, es preciso evidenciar la articulación entre la temporalidad e imaginación en el pensamiento de Sartre, para con esto, presenciar de modo definitivo el distanciamiento que toma este último respecto de Bergson.

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

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

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

Ahora bien, cuando referimos a temporalidad sobre el suelo sartreano, es preciso tener en cuenta un par de elementos. Sartre se refiere a dos tipos de temporalidad. Por un lado, se nos presenta la temporalidad *originaria*, cuya temporalización somos nosotros; por otro, la temporalidad psíquica, que aparece a la vez como incompatible con el modo de nuestro ser y como una realidad intersubjetiva. Sartre agrega que lo

que se da primeramente en la vida cotidiana es la reflexión impura o constituyente, la que encierra en sí la reflexión pura como su estructura original. La significación de la reflexión es entonces *ser-para*, luego, el para-sí está condenado a *ser para-sí* (1993 189).

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

La temporalidad no es solamente un ser de una cierta estructura que puede ser temporal en la unidad de su ser, aún más, en este punto, el *para-sí* se presenta como ser que debe existir a la vez en todas sus dimensiones, pues opera sobre una nada en tanto que *es ida*. En efecto, “cada dimensión es una manera de proyectarse en vano hacia el Sí, de ser lo que se es, más allá de una nada; una manera diferente de ser ese vencimiento [Fléchissement] de ser, esa frustración de ser que el *para-sí* tiene que ser” (Sartre 1993 169). De allí se desprende la crítica sartreana al asocianismo, cartesianismo, kantismo y, desde luego, al bergsonismo, sosteniendo que “la temporalidad es una fuerza disolvente, pero en el seno de un acto unificador; es menos una multiplicidad real [...] que una cuasi-multiplicidad, un esbozo de disociación en el seno de la unidad” (Id. 167).

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

Como el *para-sí* es conciencia tética *del* mundo en la forma de presencia, y no conciencia tética de sí misma, lo que develo ordinariamente a la conciencia es el *mundo futuro*. El cual no tiene sentido como futuro sino en tanto yo sea presente como *otro que será* y en tanto centro de un mundo también *devenido*. Esto significa que doy al mundo posibilidades propias *a partir* del estado que yo aprehendo de él (Sartre 1993 158).

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

Así, la presencia del para-sí al ser implica que el para-sí es testigo de sí en presencia del ser como no siendo el ser; la presencia al ser es presencia del para-sí en tanto que éste no es. Pues la negación no recae sobre una diferencia de manera de ser que distinguiría al para-sí del ser, sino sobre una diferencia de

ser. Es lo que se expresa brevemente diciendo que el presente no es (1993 154).

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

Ahora bien, este plano imaginal sobre el cual la conciencia se constituye, opera y proyecta, es el medio por el cual la conciencia reconoce su puesta en el mundo, pero no en tanto presencia de objeto-percepción, sino como presencia imaginal del objeto alcanzado perceptivamente. En este punto, volvemos a la crítica sartreana a la teoría de la imagen desarrollada por Bergson, debido a que

Sartre sugiere que, como el conocimiento es una negación, el mundo siempre está a punto de negarse, darse ineficaz, ausente y por lo tanto imaginario, pero la naturaleza del conocimiento, como la negación, por lo general permanece escondida y se manifiesta mejor en el conocimiento de la imagen. Una inversión curiosa relaciona tanto el pensamiento de Sartre como el de Bergson: por una parte, Sartre sostiene que la imagen revela la misma naturaleza del conocimiento, por eso sus libros tratan del privilegio de la percepción sobre la imaginación (así, para explicar cuál imagen es, Sartre siempre comienza desde la percepción, de lo que la imagen no es); a la inversa, Bergson considera la imagen como un signo de nuestra participación en el mundo (ya que la percepción es una imagen, y la imagen es material en la naturaleza). Sin embargo su descripción de la memoria, que se supone es la diferencia principal entre la mente y lo material, no es una descripción de la memoria pura, sino es una mezcla de memoria e imaginación (mi trad.; Trifonova 81).

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

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

En efecto, imaginar es proponer al objeto de conciencia como *dado-ausente*, por eso se diferencia del recuerdo, donde el objeto se presenta como *dado-presente en el pasado*, dicho de otro modo, el contenido *ausente* imaginado se constituye *presentificándolo como*

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

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

Presentificar imaginalmente lo irreal, no implica caer en un proceso de *phantasia*¹⁰, puesto que, producto de la estructura tempo-constituyente, toda conciencia que imagina está “en situación en el mundo”. En definitiva, el proyecto de una fenomenología de la imagen sartreana no solo se posiciona sobre una lectora ontológica de la temporalidad, sino que, además, pone de manifiesto el perfil tético de la conciencia, el cual devela que su ser-en-el-mundo se encuentra constituido gracias la presencia *futuriza* de lo no-presente

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

El acto imaginal implica hundirse en la realidad, ya que la conciencia se proyecta temporalmente en un acto imaginal que, como hemos mencionado, se diferencia a la teoría bergsoniana en cuanto esta última asimila la imagen a la percepción, es decir, la sitúa en la determinación espacial, mientras que para la teoría sartreana, la imagen es la vivencia de la *nihilización* de la conciencia que se pone en el mundo. Por tanto, la imagen sartreana mantiene su independencia respecto a la facticidad, cuestión evidente, ya que, en caso contrario, volvemos a la imagen-percepción bergsoniana, es decir, volvemos a limitar el despliegue tempo-imaginal anclándolo a la percepción del mundo circundante, y con ello, la libertad, en tanto presencia espontánea de la conciencia, es reducida a un esquema perceptivo-espacial.

* * *

Hemos afirmado que la característica constitutiva de la conciencia -tanto para Bergson, como para Sartre- es el hecho que se presenta genuina y originariamente como decisión sobre el suelo de la temporalidad. Sin embargo, tal decisión se halla articulada según la comprensión que se tenga del plano imaginal.

¹⁰En el sentido husserliano, donde la característica fundamental de la *phantasia* es la inexistencia de *Bildobjekt*, luego tampoco *Bild* o *imagen*.

Por un lado, si la imagen se iguala al objeto mediante un acto perceptivo, como es el caso de Bergson, la proyección temporal sigue necesariamente el orden mecánico-espacial, puesto que, en última instancia, es la conciencia la que se iguala perceptivamente con el objeto¹¹, luego, la conciencia deja de ser espontánea y se adecúa a un régimen puramente esquemático-operacional. Por otro, encontramos la perspectiva sartreana, perspectiva que no es posible comprender sin pasar antes por la teoría de la imagen bergsoniana, debido a su evidente y constante influencia que despiertan en Sartre el genio crítico para desarrollar el proyecto de una fenomenología de la imagen. En tal proyecto la imagen se posiciona como instante fundacional de la conciencia, que, a su vez, es puesta en el mundo nihilizándolo, es decir, aniquilándolo, puesto que esta (la conciencia) al ser *nada-de-ser*, se constituye en su pura *presentificación* intencional. De allí, que la proyección existencial se une y confunde con el sentido imaginal, puesto que, por un lado, ambos *planos* están en situación-en-el-mundo (Sartre 2005 257), pero, por otro, este *estar en el mundo* no es restrictivo de la constitución de la conciencia, es decir, su despliegue en el mundo no se limita a lo puramente dado-en-situación, sino que, desde allí, se proyecta imaginalmente como *siendo-ausente*, ergo, se proyecta como libertad en tanto posibilidad misma de ser.

En definitiva, podemos advertir que Bergson “siempre ha tenido más que decir a la fenomenología que los fenomenólogos le han permitido decir” (mi trad.; Kelly 7), pues, su teoría de la imagen no solo es iluminadora para la redefinición de la noción de imagen llevada a cabo por Sartre, donde se dota a la imagen de una estructura intencional, sino que, desde allí, se desprenden nuevas perspectivas de análisis referidas tanto al estatuto ontológico de la imaginación, como a su rendimiento en planos éticos y políticos.

8. BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Física*. Traducido por Guillermo de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

Bergson, Henri . *El pensamiento y lo moviente*. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2013.

—. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Traducido por Juan Miguel Palacios. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

—. *La energía espiritual*. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2012.

—. *La evolución creadora*. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2007.

—. *Materia y memoria*. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2006.

Grand Ruiz, Beatriz. *El tiempo en Jean Paul Sartre*. Buenos Aires: Ediciones Clepsidra, 1982.

¹¹Recuérdese a Merleau-Ponty: “Bergson hacía de la percepción el modo fundamental de nuestra relación con el ser” (1964 188)

Hipona, Agustín de. *Confesiones*. Traducido por Agustín Uña Juárez. Madrid: Editorial Tecnos, 2012.

Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas I*. Traducido por José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1967a.

—. *Investigaciones Lógicas II*. Traducido por José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1967b.

—. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Traducido por Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

Kelly, Michael. *Bergson and Phenomenology* [Bergson y la fenomenología], ed. Michael Kelly. Basingtoke: Palgrave and Macmillan, 2010.

Lefebvre, Henri. *El existencialismo*. Traducido por Ana Ostrovsky. Buenos Aires: Editorial Capricornio, 1954.

Lévinas, Emmanuel. *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*. Traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 1993.

Martínez, Juan de Dios. "Tiempo e imagen en Gaston Bachelard y Henri Bergson", *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras* 17 (2016): 31-60.

Merleau Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción*. Traducido por Víctor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2008.

—. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Traducido por Jesús Ayuso. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.

—. *Signos*. Traducido por Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Buenos Aires: Seix Barral, 1964.

Neira, Hernan. "Creación y reproducción de la libertad en la obra de Jean-Paul Sartre", *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 41/104 (2003): 85-96.

Rábade, Sergio. *Estructura del conocer humano*. Madrid: G. DEL TORO-Editor, 1969.

—. *Verdad, conocimiento y ser*. Madrid: Editorial Gredos, 1974.

Sartre, Jean-Paul. *El hombre y las cosas*. Traducido por Luis Echávarre. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960.

—. *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Traducido por Juan Valmar. Barcelona: Editorial Altaya, 1993.

—. *La imaginación*. Traducido por Carmen Dragonetti. Madrid: Editorial Sarpe, 1984.

—. *Lo imaginario*. Traducido por Manuel Lamana. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005.

Trifonova, Temenuga. "Matter-Image or Image-Consciousness: Bergson contra Sartre [Imagen material o conciencia de imagen: Bergson contra Sartre]", *Janus Head* 6/1 (2003): 80-114.

Vasallo, Sara y Cabanchik, Samuel. "Sartre y Bergson: El refugio del tiempo". *¿In-actualidad del bergsonismo?*, ed. Horacio González y Patrice Vermeren. Buenos Aires: Colihue, 2003. 91-105.

Zubiri, Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.