

LA TEORÍA DEL TIEMPO EN LA FENOMENOLOGÍA SARTREANA: INSTANTE, TEMPORALIDAD E HISTORIALIDAD

JUAN PABLO COTRINA

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad Peruana Cayetano Heredia

Resumen:

La reflexión sobre el tiempo en la fenomenología sartreana ha estado presente desde sus inicios, pero no ha dado lugar a una sola teoría del tiempo, sino que ha pasado por tres momentos diferentes, en los cuales han surgido por cada momento una teoría distinta. Así, en relación al primer momento encontramos una teoría instantaneísta, en relación al segundo, una teoría de la temporalidad, y en relación al tercero, una teoría de la historialidad. Por esta razón, el objetivo principal de este trabajo es explicitar los desarrollos intrínsecos de cada teoría para, de esta forma, mostrar cómo la fenomenología sartreana contribuye al esclarecimiento de uno de los temas más importantes para filosofía, y en especial para la fenomenología, como es el tiempo.

Palabras clave:

Fenomenología, Tiempo, Instante, Temporalidad, Historialidad.

Abstract:

Sartre's phenomenology has reflections on time since its beginnings, but it has not given rise to a single theory of time. However, it has gone through three different moments, in which a different theory has emerged for each moment. Thus, in relation to the first moment, we find an instantaneous theory; in relation to the second, a theory of temporality; and, finally, in relation to the third, a theory of historicity. For this reason, this paper's main objective is to explain the intrinsic developments of each theory in order to show how Sartre's phenomenology contributes to the clarification of one of the most important topics for philosophy, and especially for phenomenology, as is the phenomenon of time.

Keywords:

Phenomenology, Time, Instant, Temporality, Historicity.

§1. INTRODUCCIÓN

La teoría del tiempo en la fenomenología sartreana ha atravesado por tres momentos importantes que en este trabajo nos proponemos explicitar. El primer momento concierne al desarrollo de una filosofía del tiempo centrada en el instante que Sartre lleva a cabo en algunos de sus escritos tempranos, en especial, en *La náusea* (1938). El segundo momento concierne al desarrollo de la teoría de la temporalidad expuesta en su obra capital, *El ser y la nada* (1943), en donde, a partir de la influencia de Husserl y Heidegger, Sartre analizará fenomenológica y ontológicamente las tres dimensiones del tiempo desde la idea de una estructura temporal que sería el fundamento de estas. Y el tercer momento, concierne a lo que Sartre ha llamado *historialidad* (*historialité*), que es el proceso por el cual las realidades humanas hacen la historia estando situadas en un mundo común. Sartre desarrolla este último momento en una serie proyectos inconclusos que han sido publicados de forma póstuma: *Cahiers pour une morale* (1983) y *Vérité et existence* (1989). De esta manera, al explicitar estos tres momentos de la teoría del tiempo que Sartre desarrolla a lo largo de su obra, deseamos mostrar en qué medida la fenomenología sartreana contribuye con una mirada original y enriquecedora al esclarecimiento de uno de los temas que ha sido y es muy importante para la filosofía, en especial, para la fenomenología.

§2. INSTANTE

Sartre en una nota de los *Carnets* manifiesta que el problema del tiempo siempre le pareció un problema complicado y que, por ello, en sus primeras reflexiones de juventud, al atreverse abordarlo, cayó en el error de concebir al tiempo desde la idea de instante: “el tiempo siempre me pareció un dolor de cabeza filosófico y realicé, sin pensarlo, una filosofía del instante (*philosophie de l’instant*) carente de toda comprensión de la duración” (Sartre 1995, 436)¹. Según Cormann, esto se debió a la influencia de Jean

¹ En adelante todas las citas de Sartre corresponden la versión original en francés. La traducción al castellano es, en todos los casos, nuestra.

Wahl (Corman 2020, 82), quien en 1920 publica un libro titulado *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, en donde sostiene que el gran aporte de la filosofía cartesiana está en la explicitación del contacto inmediato entre el pensamiento y la existencia. Dicho contacto se daría en un punto temporal que sería el instante. Así, para Descartes, según Wahl, en el instante se afirmará nuestra identidad existencial sin necesidad de pasar por ningún tipo de proceso silogístico, ya que la certeza de una existencia consciente se da con una inmediatez que anula todo tipo de apoyo en el pasado o en una idea de potencialidad: “el cogito es la afirmación de una certeza instantánea, de un juicio, de un razonamiento recogido en un instante” (Wahl 1920, 5). Son estas ideas que esboza Wahl en su obra las que, siguiendo la tesis de Cormann, influyeron en Sartre y le dieron las bases para construir una “filosofía del instante” (*philosophie de l'instant*), que no es otra cosa que una teoría metafísica del tiempo instantáneo.

La “filosofía del instante” que desarrolló Sartre en sus primeras reflexiones filosóficas sobre el tiempo la podemos observar, con toda nitidez, en su novela *La náusea*, que comenzó a redactar en 1931, pero que se publicó en 1938. Esta novela refleja y desarrolla uno de los temas que obsesionaba a Sartre en juventud: la contingencia. Así, por ejemplo, se lee en esta obra: “lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad” (Sartre 2003, 187). Asumir que la existencia no es necesaria, sino contingente, es, para Sartre, asumir que todo existente carece de fundamento, es decir, de una unidad que le diera sentido pleno a su ser. De ahí que, por falta de unidad, el existente solo esté entregado conscientemente a un instante tras otro, sin ningún pasado ni futuro que lo justifique: “bruscamente uno siente que el tiempo transcurre, que cada instante conduce a otro, este a otro y así sucesivamente; que cada instante se nihiliza, que no vale la pena intentar retenerlo, etc.” (Sartre 2003, 87). Esto haría que, según Sartre, la existencia sea vivida como una constante ruptura de sí misma, ya que lo vivido al hundirse en el pasado sería irrecuperable y la existencia tendría que aferrarse a cada instante, el cual se renueva sin cesar en una temporalidad discontinua, al mismo modo que la temporalidad cartesiana: “me aferro a cada instante con todo mi corazón: sé que es único; irremplazable (...)” (Sartre 2003a, 62).

Hemos mencionado que en la “filosofía del instante” que Sartre propone en *La náusea* el pasado es irrecuperable, en el sentido de que lo que ha sido vivido ya no puede vivirse del mismo modo. Sin embargo, Sartre esboza una posibilidad de traer el pasado hacia el presente del instante y sería a través de la representación del recuerdo. Recordar sería, entonces, revivir en imagen lo vivido, pero aquello que es revivido siempre nos decepciona, ya que una imagen nunca puede entregarnos la vivencia con total plenitud: “mis recuerdos son como las monedas en la bolsa del diablo: cuando uno la abre solo encuentra hojas secas” (Sartre 2003a, 55). Además, para Sartre, recordar no es otra cosa que interpretar el pasado desde el presente, es decir, nunca vamos más allá del presente en el que nos encontramos. Estamos anclados en nuestro presente instantáneo y todo intento de huir de él hacia el pasado es inútil: “estoy desechado, abandonado en el presente. En vano trato de alcanzar el pasado: no puedo escaparme” (Sartre 2003a, 56). Así, el existente, para Sartre, está desolidarizado de sí mismo puesto que carece de pasado. Por ello, la contingencia es vivida dramáticamente. Este drama consiste en experimentar que al fin de cuentas siempre estamos comenzando de nuevo nuestra existencia sin necesidad alguna, ya que en el transcurrir de instantes nunca queda nada que nos justifique.

Ahora bien, en los primeros escritos de Sartre, entre los que se encuentra *La náusea*, se puede apreciar un intento de superar el drama de la existencia en el que se experimenta cómo cada vivencia, en la que nos hemos entregado completamente, desaparece en el tiempo. Este intento tiene que ver con lo que Sartre ha denominado la “moral de la salvación” que se fundaría en el arte, sobre todo, en la escritura. Salvarse de la contingencia y de la continua ruptura de nuestro tiempo instantáneo implicaría, para Sartre, narrar nuestra vida, ya que solo la narración da coherencia y unidad a la existencia: “cuando uno vive, no sucede nada (...). Los días se añaden a los días sin ton ni son, en una suma interminable y monótona (...). Pero al narrar la vida, todo cambia; solo que es un cambio que nadie nota” (Sartre 2003a, 64-65). Así, la narración no sería más que la forma de atar coherentemente cada instante de nuestra existencia con otro, para, de esta manera, establecer una unidad temporal, pero dicha unidad solo estaría a nivel de lo ficcional, nunca de lo real. De ahí que una vida narrada aparezca con un sentido, un orden, una lógica que complace al existente porque le oculta su escisión

temporal: “el hombre es siempre un narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve a través de ellas todo lo que le sucede y trata de vivir su vida como si la narrara” (Sartre 2003a, 64).

La vida narrada, entonces, se convertirá, para Sartre, en el paradigma de una vida justificada, ya que es una unidad con un comienzo y un fin en la que no hay lugar para contingencias ni sucesiones de instantes. Sin embargo, en *La náusea*, Sartre cree que es posible experimentar, en ciertos momentos de la vida, algo parecido a una vida narrada en donde todo se vive justificadamente y no nos sentimos escindidos por los instantes. A esta experiencia Sartre la denomina “aventura” (*aventure*). La “aventura” puede definirse como “un acontecimiento que sale de lo ordinario sin ser forzosamente algo extraordinario” (Sartre 2003a, 59), es decir, como un acontecimiento que se vive como necesario, unificado y con una razón de ser, sin llegar a ser, por ello, algo místico. Este acontecimiento, que es la “aventura”, puede suceder inesperadamente, y cuando sucede, sentimos que el tiempo no está roto en miles de instantes y que todo, absolutamente todo, vale la pena. Así, el acontecimiento de la “aventura” hace que sintamos nuestra existencia como única y necesaria, pero lo trágico está, según manifiesta Sartre, en que toda “aventura” llega a su final y uno vuelve a experimentar la vida como contingente y discontinua: “la aventura ha terminado, el tiempo recobra su blandura cotidiana. Me vuelvo; detrás de mí, la hermosa forma melódica se hunde toda entera en el pasado” (Sartre 2003a, 63).

El acontecimiento de la “aventura”, entonces, si bien nos da la posibilidad de experimentar nuestra existencia bajo un tiempo único y continuo, siempre termina por decepcionarnos, ya que tal como aparece, se va; tal como comienza, termina: “quizá no haya nada en el mundo que importe tanto como este sentimiento de aventura. Pero viene cuando quiere; se va rápidamente” (Sartre 2003a, 86). Ante esta fugacidad del acontecimiento de la “aventura” que no logra superar el tiempo instantáneo de la existencia, sino, salvo por breves momentos, aparece la música para mostrarnos cómo sería un tiempo unificado desde un principio hasta el final. De este modo, para Sartre, el ideal de toda existencia sería la de vivir musicalmente, ya que solo en la música cada acorde está justificado por el acorde pasado y el acorde futuro. El tiempo de la música se da desde un principio con sentido,

lo que no sucede con el tiempo de la existencia: “detrás de lo existente que cae de un presente a otro, sin pasado, sin porvenir (...) la melodía sigue siendo la misma, joven y firme, como un testigo despiadado” (Sartre 2003a, 247). Esta apelación a lo musical o, como lo hemos señalado anteriormente, a lo narrativo y al acontecimiento de la aventura, por parte de Sartre, no son más que intentos de buscar una salvación estética para sobrellevar la experiencia del tiempo instantáneo que él considera, al menos en sus primeras reflexiones, inherente a la existencia.

S3. TEMPORALIDAD

Sartre es consciente de que la “filosofía del instante”, que desarrolló en *La náusea*, expresa la incomprensión que tenía sobre el tiempo en la época en que redactaba dicho escrito. De ahí que tendremos que esperar hasta su encuentro con la fenomenología de Husserl, especialmente con la fenomenología del tiempo de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928), para que Sartre intente superar su “filosofía del instante” y se atreva a proponer una nueva forma de concebir el tiempo de la conciencia. Este intento de Sartre se puede ver en algunos pasajes de *La trascendencia del ego* de 1936, ya que allí se habla de una conciencia capaz de unificarse a sí misma a partir de una síntesis temporal que haría que las conciencias pasadas se unan a la conciencia presente y, de esta forma, el pasado se recuperaría, superando el instantaneísmo de la conciencia (Sartre 2003b. 97). Sin embargo, en *La trascendencia del ego* todavía podemos ver a un Sartre aferrado a su teoría instantaneísta pese a reconocer la unidad temporal de la conciencia a partir de su lectura de las *Lecciones* (Coorebyter 2000, 198). Será recién con la redacción de los *Carnets* en 1939 en que Sartre, habiendo ya leído *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger y apropiándose de su terminología, empiece hablar de la *temporalidad*, refiriéndose con dicho término al tiempo de la conciencia. Así, tanto la influencia de Husserl, en un primer momento, como la de Heidegger, posteriormente, serán cruciales para la nueva teoría del tiempo que Sartre desarrollará con mayor profundidad en *El ser y la nada* de 1943, obra en la que la temporalidad será vista como una “estructura organizada” de la conciencia y cuyo estudio implicaría un abordaje ontofenomenológico.

Sartre, en *El ser y la nada*, desarrolla su teoría de la temporalidad desde dos perspectivas que, a pesar de estar dissociadas en el análisis, deben verse como implicadas mutuamente (Flajoliet 2005, 70). Estas perspectivas son la fenomenológica, dirigida al estudio del fenómeno, y la ontológica, dirigida al ser del fenómeno. Desde la perspectiva fenomenológica, Sartre manifiesta que la temporalidad de la conciencia no debe verse como una colección de ahora que se juntan unos con otros sin nexo alguno, sino como “momentos estructurados de una síntesis originaria” (Sartre 2006, 142). Esto quiere decir que pasado, presente y futuro deben comprenderse como dimensiones temporales que se dan sobre la base de una totalidad temporal que les confiere sentido, ya que si no partimos de esta totalidad temporal caeríamos en la paradoja del instantaneísmo, en donde solo el instante sería lo más real del tiempo, puesto que el pasado ya no es y el futuro no es todavía. A la descripción que nos permite ver el vínculo entre las estructuras temporales (presente, pasado y futuro) y la totalidad temporal, Sartre la denomina descripción fenomenológica y su objetivo sería “darnos acceso a una intuición de la temporalidad global. Y, sobre todo, debe hacer aparecer cada dimensión sobre el fondo de la totalidad temporal, teniendo siempre presente en la memoria la *Unselbständigkeit* de cada dimensión” (Sartre 2006, 142). Dicha descripción fenomenológica sería, para Sartre, un paso previo, pero importante, para un análisis del ser del tiempo.

Desde la fenomenología de la temporalidad, llevada a cabo por Sartre en *El ser y la nada*, se parte examinando al pasado como dimensión temporal y, para ello, se confrontan tanto la tesis de Descartes como la de Bergson, para quienes el pasado: o bien no existe, en la medida en que ya no es, o bien, es algo que yace en la conciencia pero que ya no ejerce ningún tipo de actividad sobre ella. Ambas tesis, para Sartre, no hacen otra cosa que apelar al instantaneísmo de la conciencia, ya que aíslan al presente del pasado, ignorando que todo pasado jamás aparece aislado del presente, sino que existe en la medida que está referido a él: “mi pasado no aparece jamás en el aislamiento de ‘preteridad’; sería hasta absurdo considerar que pudiera *existir* como tal: es originariamente pasado *de este presente*” (Sartre 2006, 146). Esto quiere decir que hay pasado solo en la medida en que hay alguien en el presente para el cual ese pasado existe como teniendo que

serlo. Si decimos, por ejemplo, que hace treinta años éramos alumnos de tal escuela, lo decimos en la medida en que nosotros *somos* actualmente en el presente: “el pasado se caracteriza como pasado *de* algo o de alguien; se *tiene* un pasado” (Sartre 2006, 147). Aunque, quizás el verbo “tener” no sea el adecuado cuando se alude al pasado, porque da la idea de que el pasado es una cosa exterior a uno mismo. Por ello, Sartre señalará que debemos reemplazar el verbo “tener” por el verbo “ser”, en ese sentido, yo *soy* mi pasado.

Para Sartre, solo la realidad humana *es* su pasado porque es la única que es cuestión de su ser pasado, es decir, tiene cierta solidaridad y responsabilidad con lo que ha sido. En este sentido, el pasado se funda en el ser presente, ya que, si un ser presente no tuviera de ser su pasado, el pasado se hundiría en la nada: “yo soy mi pasado. No lo tengo, lo soy: lo que se me dice acerca de un acto que he realizado ayer, de un talante que he tenido, no me deja indiferente: me siento herido o halagado, me encresco o dejo que digan, la cosa me toca hasta la médula. No me desolidarizo de mi pasado” (Sartre 2006, 150). El pasado, entonces, es, para Sartre, aquello del cual estamos constituidos y a partir del cual se revela nuestra facticidad. Todo aquello que hemos sentido, pensado, dicho o hecho se convierte en lo irremediable que tenemos de ser: nunca podremos cambiar el pasado. De ahí que el pasado sea visto por Sartre como la parte pasiva que toda conciencia debe llevar detrás de sí, aunque ello no implica que el pasado se convierta en cierto *destino* de la conciencia, porque ella no solo *es* su pasado, sino que, también, *no lo es*, en la medida en que es un ser que se trasciende más allá de sí mismo. Solo con la muerte la conciencia llega a convertirse enteramente en su pasado, en ella ya no hay más trascendencia, solo queda un ser imposibilitado de un presente y de un futuro.

En lo que respecta al presente, Sartre manifestará que se lo ha comprendido como aquello que *es* en comparación con el pasado y el futuro que *no son*. Además, se ha tomado al presente como siendo un punto dentro de la temporalidad, es decir, se ha creído, incluido el Sartre de *La náusea*, que el presente se daría en el *instante*. Sin embargo, para el Sartre de *El ser y la nada*, el presente se fundaría en la *presencia* a... De este modo, mi ser presente implica mi presencia a un ser que no soy yo, el cual puede ser otro

sujeto, una cosa en particular o el mundo en general: “presencia a... significa existencia fuera de sí junto a... Lo que puede ser presente a... debe ser tal en su ser que haya en este una relación de ser con los demás seres” (Sartre 2006, 156). Por ello, solo un ser presente puede, desde su propio ser, estar en relación con aquello que no es él: una piedra, por ejemplo, no puede ser presente porque en ella no se da ninguna presencia a..., la piedra no se relaciona desde su ser con absolutamente nada. Solo la realidad humana sería, para Sartre, un ser presente porque ella es un ser que es intencional, y es por la intencionalidad que ella puede ser presencia al mundo. Sartre entiende la intencionalidad como un tipo de negación interna en donde el ser intencional se relaciona con aquello que no es él, negándolo. Este acto de negación interna que caracteriza a la intencionalidad muestra ya la íntima relación que existe, para Sartre, entre la temporalidad y la nihilización (Monnin 2004, 55). Así, el presente no es más que la presencia intencional a... que se funda en un acto de negación interna de aquello ante lo cual se da mi presencia: ser presente no es serlo abstractamente, sino serlo ante algo concreto y mediante una intención que implique una negación interna de dicho algo.

La dimensión temporal del futuro, para Sartre, no debe entenderse como una *representación* del porvenir, ya que ello implicaría reducir el futuro al presente, del cual emergen todas las representaciones, pero, tampoco, debe entenderse como un ahora que todavía no es, porque, de esta forma, perderíamos de vista que el futuro se comprende desde la temporalidad originaria que no es un conjunto de ahoras pasados, presentes y futuros, sino una estructura temporal unificada. Desde esta estructura, el futuro debe comprenderse como el *venir a sí mismo* de la realidad humana a razón de que ella es “el ser que viene a sí mismo a partir del porvenir, el ser que se hace existir a sí mismo como teniendo su ser fuera de sí, en el porvenir” (Sartre 2006, 160). Este “venir a sí mismo” no es más que la forma como la realidad humana se temporaliza. En todo aquello que ella realiza, ella se encuentra a distancia de sí. En este sentido, dice Sartre, siguiendo a Heidegger, el ser de la realidad humana se da como un *aún no*, como un ser siempre postergado al cual la realidad humana espera alcanzar. Por esta razón, el futuro no es, a la manera de un ahora fijo que nos esperaría en el porvenir, al contrario, es vivido por la realidad humana como un proyecto

siempre abierto y en constante posibilización: “el futuro no es, se *posibiliza*. El futuro es la posibilización continua de los Posibles” (Sartre 2006, 164). Esta es la razón que hace que la dimensión temporal del futuro sea, para Sartre, la dimensión mediante la cual la realidad humana se descubre como libre, ya que ser libre es estar siempre a distancia de sí (Sommerlatte 2020, 204).

Ahora bien, desde la perspectiva ontológica de la temporalidad, la cual debe tomarse como una forma de profundización del análisis realizado desde la perspectiva fenomenológica, Sartre diferencia dos tipos de análisis: uno estático y otro dinámico. El análisis estático servirá para ver si realmente el tiempo se da como una *sucesión* de *antes* y *después*. Así, para Sartre, si se comprende al tiempo a partir de esta sucesión, entonces debemos aceptar que el tiempo solo puede transcurrir de un punto a otro y en una sola dirección irreversiblemente. El problema que encuentra Sartre respecto de esta tesis es que, de entrada, se parte pulverizando al tiempo en una multiplicidad de puntos que se distribuyen en una línea recta según el *antes* y *después*, y, como señala Sartre, “la unidad de esta pulverización, el átomo temporal será el instante, que tiene lugar antes de ciertos instantes determinados y después de otros instantes” (Sartre 2006, 166). Con ello caeríamos en una teoría instantaneísta del tiempo y la pregunta que surgiría irremediablemente es cómo se pasa de un instante a otro. Descartes contestó esta pregunta poniendo a Dios como un tercer término capaz relacionar el *antes* y *después*. Para Sartre, no es necesario un tercer término porque el tiempo es temporalidad y ello implica que el tiempo es vivido como una unidad extática en donde el presente, el pasado y el futuro están interrelacionados por la propia realidad humana. La realidad humana es la que realiza la temporalidad asumiendo su pasado, viviendo el presente y proyectándose al futuro: “La temporalidad es el ser del Para-sí en tanto que este tiene de-serlo extáticamente. La temporalidad no es; pero el Para-sí se temporaliza existiendo” (Sartre 2006, 172).

En el análisis dinámico que Sartre realiza desde la perspectiva ontológica de la temporalidad, se partirá del resultado del análisis estático, el cual establece que es por la temporalidad de la realidad humana que puede un *antes* llegar a convertirse en un *después*, es decir, “la temporalidad del Para-sí es el

fundamento del cambio y no el cambio el fundamento de la temporalidad” (Sartre, 2006, 179). Esto lo llevará a indagar, en este análisis, acerca de la dinámica de la propia temporalidad de la realidad humana y cómo esta, al metamorfosearse temporalmente, produce una modificación global de los elementos temporales. Sartre empieza este análisis manifestando que todo presente de la realidad humana, al temporalizarse, se convierte en un *antes* para el presente nuevo que pasa a convertirse en un *después* para el presente que acaba de devenir pasado. Sin embargo, este proceso no queda allí, ya que este presente nuevo, al temporalizarse, se convertirá en el *antes* de otro nuevo presente haciendo, de esta forma, que el pasado se hunda cada vez más hacia atrás y el futuro se extienda cada vez más hacia adelante. De ahí que todo este proceso de temporalización demostraría, para Sartre, que la temporalidad arrastra consigo una serie de *cambios* y a partir de estos cambios surgen el antes y después. Con ello, Sartre rechaza la tesis cartesiana de un tercer elemento externo a la propia dinámica de la temporalidad y asume que esta dinámica es originaria del propio vivir de la realidad humana.

§4. HISTORIALIDAD

Luego de la publicación de *El ser y la nada* en 1943, Sartre empieza a interesarse un poco más por Hegel y Marx, filósofos que hasta *El ser y la nada* eran objetos de la crítica sartreana, y es a partir de dicho interés que Sartre volverá sobre algunos temas, que ya habían sido trabajados en textos anteriores, con la finalidad de profundizar más en ellos a luz de sus nuevas lecturas. De estos temas, quizás dos sean los más relevantes: la intersubjetividad y la historia. Ambos aparecen frecuentemente en los textos posteriores a *El ser y la nada*, algunos de estos textos quedaron inéditos como *Cahiers pour une morale* (1983) y *Vérité et existence* (1989), pero será necesario remitirnos a ellos si deseamos comprender la evolución de estos dos temas. Por lo que concierne a este trabajo nos centramos solamente en uno de ellos: la historia. Este tema ya había sido abordado en *El ser y la nada* desde la idea de historialización, la cual era comprendida como la temporalidad propia de cada realidad humana entendida como *ipseidad*. Así, solo la realidad humana es un ser que se historializa temporalmente a través de su relación

con el mundo. Sin embargo, esta historialización de la que se habla en *El ser y la nada*, al parecer, solo alude al proyecto singular de la realidad humana. Ello hará que Sartre replantee su idea de historialización y tome en cuenta, en sus textos posteriores, al Otro y a las relaciones intersubjetivas.

En *Vérité et existence* Sartre hace la diferencia entre dos conceptos que aluden a la historia. Estos conceptos son los de “historialidad” (*historialité*) e “historización” (*historisation*). Por historialidad Sartre comprende “al proyecto que el Para-sí hace respecto de sí mismo en la historia” (Sartre 1989, 135). Es decir, la historialidad compete a toda realidad humana (Para-sí) que se va realizando temporalmente a partir de sus diversas acciones en el mundo y de sus relaciones intersubjetivas. De ahí que la historialidad no debe concebirse como una historia cerrada en sí misma, ya que mientras exista y actúe en el mundo una realidad humana, el proyecto de historialización seguirá abierto para esta. Un caso distinto es la historización (*historisation*), porque ella es concebida por Sartre como “el paso de la historialización a la objetividad” (Sartre 1989, 135). Es decir, que todo aquello que se realizó debido al proyecto de historialización, de pronto, se convierte en objeto histórico, en un tipo de saber objetivo de una época. Sartre nos pone el ejemplo de Napoleón, quien al dar el golpe de estado del 18 de brumario realizaba su proyecto de historialización, pero que al historizarse su acción, inmediatamente deja de ser vivida como proyecto y pasa a ser un objeto de la historia. De esta manera, la historialización y la historización son dos modos en los que la realidad humana realiza la historia y se hace un ser histórico.

Siguiendo con la diferenciación realizada en *Vérité et existence* entre historialidad e historización, Sartre desarrollará en los *Cahiers pour une morale* un acercamiento más profundo a la idea de historialidad. Así, para Sartre, solo porque la realidad humana se historializa, la historia, como tal, carece de un sentido definitivo. Por lo tanto, no puede haber un pensamiento total de la historia como, según Sartre, habría en la filosofía de Hegel, ya que, si se admite una historia acabada o un “fin de la historia”, se estaría ignorando que la historia se historializa por las distintas historializaciones de las realidades humanas. En este sentido, la historia no *es*, *se hace*, y se hace a partir de los diferentes agentes históricos que viven su proyecto de historialización de

modo singular e intersubjetivo. Debido a ello, en los *Cahiers* Sartre señalará que cuando hablamos del tiempo histórico debemos considerar la historialidad de cada realidad humana o agente histórico, así como, también, la historialidad intersubjetiva, porque la historia no solo compete a un individuo, sino, también, a otros: “mi encuentro directo con el otro hace que vivamos en una unidad temporal” (Sartre 1983, 97). Esta unidad temporal a la que se refiere Sartre es la temporalidad de la historialización que se da desde los diferentes proyectos concretos de las realidades humanas en el mundo histórico y que se llevan a cabo a partir de una determinada situación (Simont 2001, 114.).

La historialización de la historia, para Sartre, solo puede llevarse a cabo por realidades humanas que se historializan históricamente y no por seres exteriores a la historia, como Dios, por ejemplo. Por ello, la historia no debe concebirse como un todo uniforme y necesario, sino como proceso que va deviniendo a través de un conjunto de proyectos singulares que se entrelazan y hacen que la historia siempre esté por hacer y no esté hecha definitivamente. De ahí que Sartre piense que tanto el marxismo como el hegelianismo no comprenden la historialización de la historia porque anteponen lo universal de la historia sobre las acciones de los agentes singulares, ignorando que solo a partir de dichas acciones la historia puede realizarse historializándose. Además, por este mismo proceso de historialización, la historia se vuelve ambigua porque no tiene certezas ni leyes. No hay algo así como una ley que haría comprensible la historia desde el comienzo hasta el final, ya que si la historia se historializa, debemos aceptar que, a fin de cuentas, todo proceso histórico es incierto y esta incertidumbre no le viene a la historia desde el exterior, sino que le viene desde su propio proceso de historialización que está unido a cada proyecto libre de la realidad humana. Solo porque la historia se realiza por realidades humanas que se historializan, ella encierra cierta ignorancia, ignorancia que es inherente a cada realidad humana: “la historia se hace necesariamente en la ignorancia. Una síntesis de ignorancias parciales no hace una unidad de conocimiento, sino simplemente constituye una unidad ambigua: unidad oscura de chispazos de luz” (Sartre 1983, 47).

§5. CONCLUSIÓN

Como hemos tratado de explicitar en este trabajo, las teorías del tiempo que Sartre propuso deben entenderse como la expresión de una preocupación constante acerca de la relación que la realidad humana tiene con el tiempo. Esta relación fue tomada, en un primer momento, como dramática, ya que Sartre concebía a la realidad humana como existiendo en la contingencia de los instantes. Sin pasado ni futuro, la realidad humana, para Sartre, debía buscar su justificación en cada instante de su vida. De ahí que el arte aparece como una forma de salvación ante esta concepción metafísica del tiempo al darle una unidad poética al tiempo de la realidad humana. Sin embargo, sostenemos, que esta teoría fue superada por dos razones principales: la guerra y la influencia que la fenomenología tuvo en él. La guerra lo confrontó con una realidad que estaba lejos de ser vista desde la distancia del hombre solitario, como el personaje de *La náusea*, al contrario, la realidad, ahora, lo interpelaba y lo comprometía con el mundo. Unido al acontecimiento de la guerra, las nuevas y apasionadas lecturas que hizo de Husserl y Heidegger hicieron que Sartre proponga una nueva teoría del tiempo en la que se reconocía a una realidad humana que, pese a existir extáticamente, no dejaba de ser una y la misma debido a su carácter temporal. Así, la teoría de la temporalidad nos mostraba a una realidad humana que vive su presente, pero que, a la vez, es responsable de su pasado y siempre está proyectada hacia el futuro. Sin embargo, esta segunda teoría, muy centrada todavía en la individualidad de la conciencia, será enriquecida por una teoría de la historicidad en donde se asume a una realidad humana como agente histórico quien, junto con otras realidades humanas, hacen posible la historia, pero no una historia cerrada o con un fin ya trazado, sino siempre abierta y con la posibilidad de ser retomada constantemente. De esta manera, según nuestro punto de vista, las teorías del tiempo de Sartre, están lejos de ser teorías escindidas las unas de las otras, al contrario, son teorías que pasan por un proceso de enriquecimiento que va desde una teoría del tiempo que se construye de una realidad humana descomprometida con el mundo hasta una teoría que surge de una realidad humana inmersa en un mundo y en relación con otros.

Bibliografía

- Cormann, Grégory, 2020. The Historical Origins of Sartre's Account of Temporality. En: *The Sartrean Mind*, eds. Matthew C. Eshleman y Constance L. Mui. New York: Routledge, 76-86.
- Coorebyter, Vincent de, 2000. *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*. Bruxelles: OUSIA.
- Flajoliet, Alain, 2005. Ipséité et temporalité. En: *Sartre, Désir et Liberté*, ed. Renaud Barbaras. Paris: PUF, 59-84.
- Monnin, Nathalie, 2004. Temporalité et liberté absolue. *Études sartriennes* 9, 51-76.
- Sartre, Jean-Paul, 1983. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- 1989. *Verité et existence*. Paris: Gallimard.
 - 1995. *Carnets de la drôle guerre*. Paris: Gallimard.
 - 2003a. *La nausée*. Paris: Gallimard.
 - 2003b. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin.
 - 2006. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Simont, Juliette, 2001. Sartre et la question de l'historicité. Réflexions au-delà d'un procès. *Les Temps Modernes* 613, 109-130.
- Sommerlatte, Curtis, 2020. It's About that Time. Sartre's Theory of Temporality. En: *The Sartrean Mind*, eds. Matthew C. Eshleman y Constance L. Mui. New York: Routledge, 198-211.
- Wahl, Jean, 1920. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: Librairie Félix Alcan.