

ARTÍCULOS

“La imagen no enseña nada”: notas sobre el problema del conocimiento en la teoría sartreana de lo imaginario

SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA

Universidad de Santiago de Chile

Asociación Chilena de Fenomenología

DOI: 10.36446/rlf2022245

I 7

Resumen: Nos proponemos abordar el estatuto epistemológico que le corresponde a la teoría sartreana de lo imaginario. Para esto, es necesario seguir dos líneas de análisis. En primer lugar, estableceremos similitudes y diferencias que presenta Sartre respecto del acto de percibir y el de imaginar. En segundo lugar, nos detendremos en una de las características fundamentales de toda conciencia que imagina: la creación intencional sobre el mundo. Finalmente, dilucidaremos el problema del estatuto epistemológico de la conciencia que imagina en directa relación con su carácter ontológico y estético. Con esto, daremos cuenta de la vigencia que posee el planteamiento sartreano respecto de la teoría fenomenológica de la imagen, la imaginación y lo imaginario.

Palabras clave: creación, imaginación, imaginario, percepción, Sartre.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 48 N°1 | Otoño 2022

“The Image Does not Teach Anything”: Notes on the Problem of Knowledge in the Sartrean Theory of the Imaginary

Abstract: We propose to examine the epistemological status that corresponds to the Sartrean theory of the imaginary. For this, it is necessary to follow two lines of analysis. First, we will establish similarities and differences presented by Sartre on the act of perceiving and imagining. In the second place, we will consider one of the fundamental characteristics of all consciousness that imagines: the intentional creation of the world. Finally, we will clarify the problem of the epistemological status of the consciousness that imagines in direct relation to its ontological and aesthetic character. With this, we will give an account of the validity of the Sartrean approach to the phenomenological theory of image, imagination and the imaginary.

Key-words: creation, imagination, imaginary, perception, Sartre.

1. Introducción

81

En octubre de 1938 Sartre publica en *Revue de Métaphysique et de Morale* el ensayo titulado *Structure intentionnelle de l'image*. Allí intenta continuar el proyecto emprendido en la *L'imagination*, obra publicada dos años antes, abordando, esta vez, la problemática específica sobre la naturaleza de las imágenes psíquicas, su génesis y su relación con la intencionalidad de la conciencia.

Dos años más tarde, en 1940, *Structure intentionnelle de l'image* recibe el nombre de “Le certain”, conformando así la primera parte de una obra considerablemente mayor: *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Podemos sostener que, junto con *La transcendance de l'Ego*, *L'imaginaire* se constituye como la obra donde inicia la originalidad filosófica de Sartre.¹ Pues allí, Sartre pone en *situación* la tesis expuesta en *La transcendance de l'Ego*,

¹ Optamos no hacer mención a *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), pues, al igual que *L'imagination* (1936) son obras que, antes de proponer nuevos escenarios filosóficos, tienen por objetivo una recapitulación y exposición de los límites y contradicciones en que habrían caído las grandes teorías de entonces, entre las cuales destaca la psicología bergsoniana, el psicoanálisis tradicional y la fenomenología trascendental husserliana. En este artículo, citamos *L'imaginaire* por la edición francesa de 1986, *Esquisse d'une théorie des émotions* por la edición francesa de 1948 y *L'imagination* por la edición castellana de 1984.

donde la constitución de la conciencia reflexiva solamente es posible gracias a un acto inicial pre-tematizado, que no solo es indicador de la constitución del *yo*, sino también de su relación con un mundo externo e intersubjetivo.

Por esto, *L'imaginaire* resulta ser una obra fundamental para comprender el proyecto filosófico de una ontología fenomenológica emprendido por Sartre a partir de 1943 (fecha de publicación de *L'Être et le Néant*). En este contexto, nos proponemos, desde una perspectiva exegética, abordar una temática que, si bien Sartre la enuncia y le dedica breves páginas, creemos que no profundiza en ella, ni evidencia sus implicancias más importantes. Como lo señala el título, nos referimos al problema de la posibilidad de conocimiento dentro de la conciencia que imagina. Esto, no solo respecto del modo en que imagina la conciencia, sino, fundamentalmente, respecto al problema en torno a la posibilidad de que la imaginación puede llegar a establecerse como un polo válido mediante el cual sea posible conocer el mundo.

De este modo, el desarrollo del trabajo se encuentra estructurado según tres interrogantes principales, a saber: a) ¿Qué diferencia a la conciencia imaginativa de la conciencia perceptiva?, b) ¿qué implicancias tiene la creación imaginativa?, y c) ¿la *conciencia imaginante* puede ser un principio epistemológico?

Como veremos, Sartre sostiene que “la percepción es el acto por el cual la conciencia se pone en presencia de un objeto tempo-espacial” (1986: 233). Por tanto, la presencia perceptiva de un objeto implica evidencia de su *situación en el mundo*, de su *tesis* perceptible. Sin embargo, cuando este objeto es develado *imaginariamente* no revela su *estar-en-el-mundo-perceptivo*, pues no se encuentra inscrito en una realidad perceptiva o en un espacio tempo-espacial perceptible (Mori 2012: 16).

En efecto, la estructura intencional de la imagen sartreana se presenta como *siendo-conciencia-imaginativa*, por medio de 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 (*conscience imageante*) del objeto envuelve [...] una conciencia no-tética de sí misma” (1986: 35). Es por ello que la imagen encierra una determinada nada o una *pobreza esencial*.

Notamos, por lo tanto, que la imaginación, entendida como conciencia *des-anclada* de la percepción, presenta su objeto creándolo como imaginario. Por esto, interrogar sobre la conciencia que imagina, tiene como consecuencia interrogar sobre su *actividad imaginante*, su *objeto imaginado* y sobre el *estatuto epistemológico de lo imaginario*. Sin lugar a dudas, el trabajo sartreano coloca considerablemente más énfasis en las dos primeras consecuencias; la tercera, solo recibe una breve y escueta explicación que, a su vez, siempre se halla constreñida al acto perceptivo.

Interrogar sobre el problema del conocimiento en la teoría de lo imaginario de Sartre, devela no solo consecuencias de tipo epistemológicas, sino también, repercusiones en un nivel estético (en tanto acto de creación) y ontológico (en tanto constitución del fenómeno imaginado). Ambas repercusiones, como veremos, evidencian la completa vigencia que posee la empresa sartreana acerca de lo imaginario.

2. Suelo filosófico: Husserl y Bergson

A modo de delimitación, es necesario mostrar la génesis filosófica de la teoría sartreana de lo imaginario, producto de que su génesis se debe a lecturas críticas de la filosofía de Bergson y de Husserl. Esto permite a Sartre despejar dificultades y aporías concernientes a la imaginación, lo imaginario y la teoría de la imagen, cuestiones que ambos filósofos no habrían logrado resolver satisfactoriamente.

10 I La teoría sartreana de lo imaginario se encuentra atravesada tanto por la teoría de la imagen-percepción de Bergson, como por la fenomenología trascendental de Husserl. Respecto del primero, Sartre, a pesar de su patente deuda filosófica,² elabora una dura crítica relacionada a la conceptualización bergsoniana de la imagen, es decir, sobre el modo en que se relacionan los conceptos de imagen, percepción, cuerpo, *durée* y libertad. Esto se debe, principalmente, a que la teoría de la imagen de Bergson, antes de otorgar absoluta autonomía a la constitución de la imagen y su despliegue imaginativo, la reduce a una especie de percepción de menor grado.

En el segundo capítulo de *L'Imagination* titulado “El problema de la imagen e intentos de los psicólogos de descubrir un método positivo”, Sartre afirma que Bergson permanece atrapado en la concepción *cosista* de la imagen. De este modo, “la imagen no es solo el objeto del conocimiento actual, es todo objeto posible de una representación” (Sartre 1984: 70). Es decir, “para el realismo bergsoniano [afirma Sartre] la cosa es la imagen, la materia es el conjunto de las imágenes” (1984: 71). En efecto, si la imagen es la cosa o el objeto material-perceptivo, necesariamente la actividad de la conciencia imaginante sería definida como una *imaginación-reproductora*,

² La determinante influencia de Bergson en la génesis de la filosofía sartreana, ha sido rastreada brillantemente por Henry Somers-Hall en su reciente artículo titulado “Bergson and the Development of Sartre’s Thought”. Allí demuestra que Bergson no solo influyó respecto de la teoría de la imagen y la imaginación, sino también en relación a la concepción de creación, y la compleja síntesis entre libertad y temporalidad presente en *L’Être et le Néant*.

pues se encontraría anclada y limitada a la facticidad del mundo; y no una *imaginación-creadora*, que —como veremos más adelante— es el sentido de toda conciencia según Sartre. En la obra citada, afirma Sartre:

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. (Sartre 1984: 77).

Respecto de la fenomenología husserliana la situación es considerablemente más compleja. La tematización sobre la conciencia de imagen, imaginación y *phantasie* realizada por Husserl se encuentra desarrollada, principalmente, en *Logische Untersuchungen* (1900), *Ideen I* (1913), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928) y en la célebre *Husserliana XXIII: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1980). No obstante, cada vez que Sartre refiere críticamente a la teoría de la imagen de Husserl, lo hace refiriendo a los tres primeros textos, lo que resulta un enorme problema filosófico y metodológico, puesto que, precisamente es en la última obra donde se encuentra sistematizada de manera más completa y precisa todo aquello que Husserl entenderá por constitución de imagen. En otras palabras, el conocimiento que Sartre posee de la teoría de la imagen de Husserl es, a lo menos, incompleto y parcial limitándose a la etapa estática de Husserl y dejando a un lado el motor que anima la teorización husserliana, esto es, la constitución de una fenomenología genética (De Coorebyter 2012).

I 11

En este contexto, la crítica que Sartre realiza a Husserl está dirigida hacia la naturaleza de la imagen mental y el rol que cumple en su constitución la materia *hylética*. En *L'imagination* Sartre destaca dos consideraciones a las cuales, a juicio suyo, Husserl no habría podido dar una satisfactoria solución. Por un lado, el hecho de que la fenomenológica de Husserl carece de *una rigurosa descripción de esencias* que permita comprender a ciencia cierta qué tipo de naturaleza es la intención de la imagen y cómo difiere de la percepción. Por otro, Sartre señala que Husserl no habría entregado solución alguna al problema sobre *el material de la imagen mental* (1984: 184-188). Efectivamente, los dos puntos son decisivos para el proyecto de una fenomenología de la imagen y para la constitución y despliegue de lo imaginario, puesto que, mientras la primera consideración

apunta a la intención imaginativa, la segunda lo hace respecto de la naturaleza de la imagen mental.³

De este modo, la crítica sartreana es motivada a partir del análisis sobre el lugar que ocupa la percepción dentro de este marco de trascendencia (la imaginación). Señala, por tanto, que la existencia de elementos subjetivos inmanentes se da mediante una “materia subjetiva, la *hylé* sobre la cual se aplica la intención que se trasciende y procura atrapar al [objeto] rojo de afuera” (Sartre 1984: 184); con esto, el objeto permanece “exterior” a la conciencia por naturaleza. Sin embargo, existen ciertas cualidades trascendentales que lo *perfilan* (*Abschattungen*) en la medida que constituyen “una impresión subjetiva que, sin duda, es ‘análoga’ al rojo [o a la forma] del objeto” (Sartre 1984: 184), pero, en definitiva, sin *serlo*.

La impresión subjetiva es *análoga* a la cualidad perceptiva constituyente del objeto. Esto se debe a que la intencionalidad durante el acto de formar una imagen no opera sobre un *objeto exterior*, sino sobre una *hylé subjetiva*. Dicho de otra forma, Sartre señala que la intencionalidad husserliana opera sobre un elemento que es subjetivo, pero no intencional (*hylético*). De modo que, al igual que en la experiencia perceptiva, Husserl distingue “una intención imaginante y una ‘hylé’ [subjetiva] que la intención viene a ‘animar’” (Sartre 1984: 185).⁴ La dinámica entre el contenido *hylético* y el movimiento intencional significativo, como afirma Sartre, es lo que anima la vida psíquica en la relación *nóesis* y *noema*.

En definitiva, la distinción entre *imagen mental* e *imagen material* presente en la lectura que Sartre realiza de Husserl, se encuentra fundamentada en la materia sobre la cual es ejecutada la *síntesis imaginante*. Esto es, una *hylé* mental subjetiva para la *imagen mental* que, sin ser el objeto exterior mismo (la *cosa-imagen*: bustos, fotografías, cuadros, etc.) sí es de algún modo *análoga* a él. Por esto mismo, Sartre insiste en la necesidad de llevar a cabo un estudio fenomenológico sobre la *hylé* propia de la imagen mental, su *naturaleza* y el sentido que tiene en razón de la intención que la anima y posibilita, poniendo de relieve que la *hylé* resulta problemática cuando es definida como *pasividad* en el acto imaginativo (como lo habría sostenido Husserl), pues

—

³ En la precisa y crítica recensión que escribe Merleau-Ponty a propósito de *L'imagination* (1936) se puede apreciar esta situación: “Sartre [sobre Bergson] juzga severamente la distinción entre materia y forma de la imagen [...] y demasiado apresurado le otorga a Husserl la distinción de *hylé* y *morphé*” (Merleau-Ponty 1936: 761).

⁴ “La *hylé*, naturalmente, sigue siendo subjetiva; pero, al mismo tiempo, el objeto de la imagen, separado del puro ‘contenido’ se planta fuera de la conciencia como algo radicalmente diferente” (Sartre 1984: 185).

reconduce todo análisis a una ilusión de inmanencia característico del idealismo. Así, en el caso de admitir una *hylé* en la *imagen mental*, esta debe ser necesariamente activa:

La distinción entre imagen mental y percepción no podría provenir únicamente de la intencionalidad: es necesario pero no suficiente que las intenciones difieran. Es necesario también que las materias sean distintas. Tal vez incluso sea necesario que la materia de la imagen sea ella misma espontaneidad, pero una espontaneidad de tipo inferior. (Sartre 1984: 198).

Lo fundamental de la crítica sartreana a la propuesta husserliana se encuentra en la constitución de una *materia activa*, opuesta a la *materia pasiva* que habría encontrado Sartre en la fenomenología de Husserl, que, junto con evitar una concepción idealista de la imagen, abra el camino para una configuración radical sobre la imaginación en clave creativa y estética.⁵ Es decir, la *materia activa* de la imagen se presenta como suelo operacional de lo que Sartre denominará *lo imaginario*.

3. Lo imaginario y la percepción

Ahora bien, en la relación entre imaginario y percepción la tesis crucial que está en juego, a juicio de Sartre, es sobre el carácter intencional de la imaginación. Cuando se trata de un acto imaginativo animado por un soporte físico, por ejemplo, cuando hacemos uso perceptivo de un busto de arcilla para *re-presentarnos* a Platón, no cabe duda sobre la naturaleza intencional del *acto imaginante*: el busto percibido que sirve de *analogon* es *externo* a la conciencia, en este caso, el busto de Platón.

Sin embargo, siguiendo a Husserl, sucedería lo mismo cuando el *analogon* es puramente mental o psíquico. La imagen que puedo formar de un pájaro en su ausencia, no es un duplicado del pájaro que existe, ni un retrato, ni una pintura de él que estaría, de cierta forma, oculta en mi conciencia y que en un acto reflexivo contemplaría por sí misma. Por el contrario, me-

⁵ El conflicto de la *hylé* subjetiva termina siendo uno de los puntos que distancian definitivamente a Sartre de la fenomenología husserliana: “Un foso cada vez más profundo me separaba de Husserl: en el fondo su filosofía evolucionaba hacia el idealismo, cosa que yo no podía admitir, y sobre todo, como todo idealismo o como toda doctrina que simpatiza con él, su filosofía tenía su *materia pasiva*, su ‘*Hylé*’, a la que una forma viene a moldear (categoría kantiana o intencionalidad)” (Sartre 1995: 354).

dante su *analogon* apunto al pájaro en pleno vuelo. Así, al igual como lo hace la *imagen física*, la *imagen mental* me envía fuera de mí, al núcleo mismo de las cosas. Por tanto, la expresión simplista de imágenes internas, en contraposición a los objetos externos, no puede ser tolerada en el suelo fenomenológico (Husserl 2006: 611-615).

En este contexto, la intencionalidad de la conciencia que imagina conduce a afirmar que la imaginación y la percepción son modalidades paralelas (Mori 2012: 12), pero con un abismo en medio de ellas.⁶ El paralelismo entre imaginación y percepción corresponde a la primera de las cuatro características fundamentales de la imagen detallada en el primer capítulo de *L'imaginaire*. La percepción y la imaginación son simplemente dos formas diferentes de apuntar a un mismo objeto, dos actos que son estricta y rigurosamente intencionales. Por ejemplo, si apunto a mi amigo Pedro en su ausencia, escribe Sartre, “la conciencia imaginante que tengo de Pedro no es conciencia de la imagen de Pedro: Pedro está alcanzado directamente, mi atención no está dirigida a una imagen, sino a un objeto” (1986: 22).

Ahora bien, podemos observar junto a Sartre que, en el caso donde el objeto imaginado es irreal, la intencionalidad de la imagen no está amenazada, al contrario, esta es llevada al extremo. En otras palabras, la imaginación siempre requiere un *analogon*, ya sea mental o físico, pero, a diferencia de la percepción, puede prescindir de la *presencia efectiva y real del objeto* hasta el punto de hacer de su objeto un ser puramente ficticio (Leiva 2016). En otras palabras, la imaginación, a diferencia de la percepción, se define como la constitución significativa de un ser ausente, inexistente o existente en otro lugar. Es decir, de un objeto planteado *como una nada*; tesis que representa la cuarta característica de la conciencia imaginante: “El objeto intencional de la conciencia que imagina tiene la característica que no está presente, pero que se ha propuesto como tal, o que no existe y se ha propuesto como inexistente, o que no se ha propuesto en absoluto” (Sartre 1986: 34).

Dicho sea de paso, al momento en que Sartre presenta la imaginación como aprehensión constitutiva de un contenido ausente o inexistente, pasa por alto un problema esencial respecto de la captación presentificadora, es-

⁶ Esta situación, de hecho, es presentada anteriormente en los trabajos de Husserl: “[L]a perfección de una imaginación, por grande que sea, presenta una diferencia frente a la percepción: no nos da el objeto mismo, ni siquiera en parte; nos da solo su imagen, la cual, en cuanto que es imagen, no es nunca la cosa misma. Esta la tenemos en la percepción. La percepción ‘da’ el objeto también con diversos grados de perfección, en diversos grados de ‘escorzo’. El carácter intencional de la percepción consiste en presentar –en contraste con el mero re-presentar de la imaginación–” (2006: 682).

pecíficamente, respecto de la *posicionalidad* del contenido imaginado. Pues, en su teoría, no encontramos una reflexión pormenorizada sobre la captación fantasiosa de un elemento no presente, como lo es la imagen de un centauro tocando la flauta. Para Sartre, este caso corresponde a una síntesis intencional imaginativa, pero no se detiene a despejar el *problema analógico* que se presenta.⁷

Dicho esto, podemos notar que Sartre comienza *L'imaginaire* con el objetivo de profundizar su postura respecto de Husserl (específicamente de *Ideen I*) expuesta en *L'imagination*. Por ello, lo primero que se pone de relieve es que la imagen posee una estructura intencional, y, por tanto, no se constituye, contrariamente a la psicología tradicional y a la tradición bergsoniana,⁸ ni como un pensamiento confuso, ni un sentimiento debilitado, ni una cosa. En este sentido, la imagen no es un contenido inerte *de o en* la conciencia.⁹ Por el contrario, 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 donarse un objeto (Sartre 1986: 21).

El interés sartreano por fundamentar una teoría de la imagen y de la imaginación en clave creadora, estética y espontánea se materializa con la constitución de *lo imaginario* en su obra homónima. La descripción formal-analítica del *analogon* y la pregunta por la *hylé* de la imagen mental dan lugar a las investigaciones sobre la función analógica de la conciencia, de sus modalidades operacionales y sus consecuencias de orden ontológicas y estéticas.

I 15

De esta manera, lo imaginario se constituye a partir de la tesis en que el objeto imaginado es un *ser-no-dado*, ya que el objeto es dado a la conciencia como aquello que no está perceptivamente *en* el mundo. Así, los objetos aprehendidos perceptivamente y los objetos constituidos imaginariamente tienen existencias radicalmente diferentes: los del primer tipo real y los del segundo irreal.¹⁰ Por ello, lo que caracteriza y anima la actividad

⁷ Marc Richir ha contribuido enormemente para despejar este tipo de problemas. Siguiendo a Husserl, Richir sostiene que la imaginación, en tanto intencionalidad objetiva, es presentación de lo presente, mientras que la fantasía es presentación de lo no presente (Richir 2000: 260), como sería el caso de la imagen de un centauro tocando la flauta.

⁸ Véase la segunda y tercera parte de *L'imagination* tituladas “El problema de la imagen e intentos de los psicólogos de descubrir un método positivo” y “Las contradicciones de la concepción clásica” respectivamente.

⁹ “La imagen es un acto y no una cosa. La imagen es conciencia *de* algo” (Sartre 1984: 202).

¹⁰ De algún modo Husserl ya se había adelantado a esta constatación. En *Ideen I* señala: “La cosa espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado *en su propia persona* a la conciencia. No se da en lugar de ella una imagen o un signo. No se subroga al

imaginante es un *principio de negación*, donde lo negado es precisamente la *realidad-dada-presente* y, en su lugar, se *presentifica imaginamente un nuevo sentido*. Por lo tanto, “el acto imaginativo es a la vez *constituyente, aislante y aniquilador*” (Sartre 1986: 348).

En este contexto, notamos que para Sartre el modo en que aparece un objeto percibido es radicalmente distinto al modo en que aparece uno imaginado. Para el primero, Sartre continúa el análisis husserliano donde la “percepción es el acto por el cual la conciencia se pone en presencia de un objeto tempo-espacial” (Sartre 1986: 233); mientras que para el segundo, se produce un des-anclaje fundamental del mundo *en clave creativa*, que, no obstante, supone la distancia husserliana entre lo *imaginado* y lo *presente*. Veámoslo en detalle. Tomemos el extenso y clásico ejercicio mental de Alain, donde se manifiesta la tensión entre el objeto imaginado, el objeto percibido y sus implicancias en el modo de conocerlo que hay en medio de ambos. Alain sostiene:

Muchos tienen, como dicen, en su memoria, la imagen del Panteón, y, según creen, pueden hacerla aparecer de nuevo sin mayores problemas. Les pediría yo entonces, si bien les parece, que contasen las columnas que sostienen la parte frontal; pues bien, resultará que no sólo no podrán contarlas, sino que no podrán siquiera intentarlo. Y, sin embargo, esta operación es la más fácil del mundo tan pronto como uno tiene el Panteón ante sus ojos. ¿Qué es entonces lo que ven cuando imaginan el Panteón? ¿Acaso ven algo? En lo que a mí respecta, cuando me planteo a mí mismo esa misma pregunta, no puedo decir que vea algo semejante al Panteón. Formo, según me parece, la imagen de una columna, de un capitel, de una porción de muro; sin embargo, como no puedo en absoluto fijar esas imágenes al modo en que, por el contrario, sí lo pudo la mirada por así decirlo directa, que me sitúa de inmediato en presencia de los objetos que tengo ante los ojos; así pues, nada puedo decir de dichas imágenes si no es que me pareció haberlas apercibido apenas un instante. Ahora bien, como no faltan, en torno a mí, reflejos, sombras, contornos indeterminados que percibo por el rabillo del ojo y sin necesidad de pensar en nada, bien puede ocurrir que tome, de entre el recuerdo de ese

percibir la conciencia del signo o de la imagen. [...] Entre *percepción*, de una parte, y *representación simbólica por medio de una imagen o simbólica por medio de un signo*, de otra parte, hay una infranqueable diferencia esencial. En estas formas de representación intuimos algo con la conciencia de que es imagen o signo indicador de otra cosa: teniendo en el campo de la intuición lo uno, no nos dirigimos a ello, sino, por el intermedio de un apercibir fundado, a lo otro, lo reproducido por la imagen o indicado por el signo” (Husserl 1962: 98).

caos momentáneo, la ilusión de haber evocado, durante el instante de un relámpago, las partes del monumento ausente que desde mí mismo nombro. En lo relativo a este punto tan solo pido que uno desconfíe de sí mismo, y nada describa apoyado en el elemento discursivo, es decir, nada más allá de lo que haya sido visto. (1963: 345).

Alain llega a la conclusión que la imagen interna no existe o, más precisamente, que aquello visto internamente, de hecho, no es una imagen.¹¹ Sartre, por su parte, acepta la tesis de que no es posible contar las columnas del Panteón vivenciado en imagen. Empero, esto no se debe a una inexistencia aprehensiva de lo visto, sino que es producto de que el objeto es presentado en un plano significativo distinto al Panteón percibido materialmente como cosa espacio-temporalmente captado, dado que, en este caso, su presencia es imaginada.

El hecho de que no podamos contar las columnas del Panteón imaginado se debe, fundamentalmente, a que esta presencia se constituye en condición de ausente. En otras palabras, la conciencia *no examina un objeto puesto en ella a modo de imagen*, sino que *la imagen* es uno de los modos en que la conciencia expresa su totalidad. Por ende, la “conciencia imaginante es, en efecto, conciencia de un *objeto en imagen* [por ejemplo el Panteón] y no conciencia *de una imagen*” (Sartre 1986: 171-172).

I 17

Es evidente, por tanto, que el Panteón aparece de manera diferente en una conciencia imaginativa que en una captación perceptiva, con todas las implicancias del caso: tanto en un nivel ontológico, como en un nivel epistemológico. Sartre concluye:

No es cierto que la imagen sea, como dice Bergson, una “representación cuyas partes se yuxtaponen”. Ciertamente [...] una conciencia imaginante apunta el objeto exterior en tanto exterioridad, es decir, en tanto que está formado de partes yuxtapuestas; pero en tanto que afectividad el objeto se da como un todo indiferenciado. (1986: 174-175).

En definitiva, el principal descubrimiento que intenta sostener Sartre en *L'imaginaire* es poner al descubierto el fundamento y la forma en que la imaginación, por medio de su correlato noemático, lo imaginario, se pre-

¹¹ “Alain deducirá como conclusión que la imagen no existe. No pensamos lo mismo; lo único que hemos querido es señalar el carácter paradójico de la imagen, atraer la atención sobre estas columnas que son actualmente el objeto de mi conciencia y que *ni siquiera puedo tratar de contar*” (Sartre 1986: 174).

senta como *superación* de la percepción y, por tanto, como posibilidad de re-significación del mundo presente dado en-sí (*en-soi*). Es decir, la imaginación se presenta primordialmente como libertad, entendiendo por ello la posibilidad de crear espontáneamente,¹² desplazando así a la percepción como necesidad efectiva e instantánea de encuentro y conocimiento del mundo. Por este motivo, Sartre sostendrá: “la conciencia tiene que estar libre en relación a toda realidad particular y esta libertad debe definirse por un ‘estar-en-el-mundo’ que es a la vez constitución y aniquilación (*néantisation*) de este mundo” (1986: 357).

4. Lo imaginario: creación y espontaneidad

Hemos expuesto el modo en que Sartre pone a prueba la intencionalidad de la conciencia imaginante otorgándole autonomía respecto del acto perceptivo. En este sentido, el filósofo francés advierte que la conciencia imaginante, debido a su propia *intencionalidad y espontaneidad*, se constituye como la más absoluta de todas las libertades. De allí la necesidad de *des-cosificar la conciencia y asumirla como una realidad intencional y espontánea*, que, en tanto des-cosificada, es distanciada de la mera percepción inmediata. De esta manera, lo imaginario, en tanto “realidad psíquica” referida al mundo, nos permite trascender lo dado, reduciendo el flujo de conciencia de la mera materialidad perceptiva. Por esta razón, Sartre afirma que “si se sustrae, en efecto, la imagen a la conciencia, se le quita a esta última toda su libertad” (1984: 164).

Ahora bien, en *L'imaginaire* Sartre retoma, como punto de partida, el concepto de espontaneidad para destacar *el potencial creativo de la conciencia imaginante*. Este potencial se sobrepone a cualquier tipo de tendencia cosista que haga del sentido noemático algo pre-establecido o una presencia de menor grado que la cosa percibida (como sería el caso de Bergson). Por esta razón, Sartre, al menos en sus textos anteriores a la publicación de *L'Être et le Néant*, insiste en la homologación entre espontaneidad y libertad: “La síntesis imaginada está acompañada por una fuerte conciencia de espontaneidad, podría decirse que de libertad” (Sartre 1986: 63).

¹² Recordar que la idea de “espontaneidad de la conciencia” ya aparece en la introducción de su temprana obra *L'imagination* (1936): “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” (Sartre 1984: 25).

La conciencia imaginante nos conduce al núcleo mismo de la libertad, siempre en clave de libertad creadora. Esto se debe a que, para la ontología fenomenológica sartreana, ninguna significación le alcanza desde un “afuera determinante” al sujeto-consciente. Por el contrario, es él quien “crea y produce” toda significación co-extensivamente con el mundo.

Siguiendo este análisis, Sartre diferenciará entre *conciencias libres y conciencias encadenadas*. Mientras que la *conciencia imaginante* es libre, la *conciencia hipnagógica* experimentada en los estados de somnolencia se encuentra encadenada y fatalmente constreñida a realizar todas sus intenciones. En el mundo animado por la conciencia hipnagógica no tiene sentido hablar de posibilidades y, por tanto, la conciencia hipnagógica no es libre, ya que ella se sitúa al margen de todo mundo real posible. De esta manera, se verá determinada por una *sucesión noemática de imágenes* que ella misma no puede controlar, en tanto sean animadas y determinadas por estímulos perceptivos. Por lo tanto, y tal como lo veíamos en la crítica sartreana a la teoría de la imagen de Bergson, dicha dependencia perceptual desdibuja por completo su espontaneidad, y con ello, su libertad. Esto, no por el simple hecho de que se relacionen percepción e imaginación, sino porque la segunda (imaginación) limita su creatividad y espontaneidad significativa a la presencia o ausencia de la primera (percepción).

En este contexto, constatamos que, al imaginar un contenido, por ejemplo un cubo, podemos vivenciarlo en imagen, jugar con él, aprehenderlo en su totalidad, observar a la vez sus seis lados, pues para la presencia irreal basta que nosotros mismos nos *irrealicemos*. De cierta forma, bastaría con suspender nuestra captación perceptiva-material, para constituir y aprehender imaginamente lo constituido; con la paradójica situación que el *yo imaginado*, será indicativo, a la vez, de un cuerpo material al que se encuentra encarnado (*Körper*) y de una corporalidad trascendental que le permite imaginar (*Leib*).

Ahora bien, Sartre, sin negar algún grado de relación entre imaginación y percepción, quiere mostrar la característica distintiva de la primera por sobre la segunda: la identidad entre actitud imaginativa, creación y libertad. No obstante, esta característica trae consigo la constatación de una función epistemológica comportada en el acto de imaginar.

Se presenta así una pregunta fundamental: ¿es lo imaginario un *aprendizaje* o un *saber*? Por lo primero, el filósofo francés entiende el proceso de unidad sintética de una multiplicidad de apariencias; por lo segundo, un saber consciente de sí mismo, que se coloca de golpe en el centro del fenómeno (Sartre 1986: 24). Un ejemplo para el primer caso es el conocimiento perceptivo, pues en la percepción el objeto se presenta siempre en perspectiva, entregando y escondiendo su presencia (el cubo nunca deja

I 19

percibir sus seis caras a la vez). Un ejemplo para el segundo caso es el saber del pensamiento –que Sartre refiere como saber conceptual– que, al ser representativo y simbólico, otorga el objeto en su plenitud, sin perspectivas, ni relieves, ni profundidades que evaluar (el concepto de cubo nos significa de inmediato un cuerpo compuesto de seis caras perfectamente congruentes, ocho vértices y doce aristas).

Pero ¿qué sucede en el caso de *lo imaginario*? En lo imaginario, al igual que en la conciencia conceptual, el saber es inmediato. Como señalamos, el cubo que imagino no resulta de una serie de perfiles reducidos por una síntesis de conciencia, sino que se presenta en su totalidad, sin ocultar nada de sí y dispuesto a nuestra voluntad creativa. Evidentemente, el cubo imaginado solo tendrá presencia en tanto *intencione* creativamente su imagen. Sin embargo, a diferencia del saber conceptual, la actividad imaginativa se caracteriza por su tesis de irrealdad. En este sentido, la imaginación se expresa libre y espontáneamente por medio del objeto imaginado. Sobre este punto Sartre advierte: “el que se entretenga en hacer girar con el pensamiento un cubo-imagen, el que finja que le presenta sus diversas caras, al final de la operación no habrá logrado nada: no habrá aprendido nada” (1986: 25).

20 I

Efectivamente, el objeto imaginado se diferencia *existencialmente* del objeto percibido; de algún modo, no se encuentra en la misma dimensión significativa. Puesto que, mientras el objeto percibido es mensurable en un plano geométrico, el objeto imaginado solo puede ser capado imaginariamente, despojado de cualquier característica de medición espacial. De esta forma, “los objetos del mundo de las imágenes no pueden existir de ninguna manera en el mundo de la percepción; no cumplen con las condiciones necesarias” (Sartre 1986: 26).¹³

En este sentido, la imaginación es una actividad que, al momento mismo de ejecutarse, entrega todo cuanto posee. Sartre lo señala claramente:

La imagen no enseña nada, nunca da la impresión de algo nuevo, nunca revela una cara del objeto. Lo entrega en bloque. Sin riesgo, sin esperanza: es una certeza. Me puede engañar mi percepción, pero no mi imagen. Nuestra actitud en relación con el objeto de la imagen se podría llamar “*casi-observación*”. En efecto, estamos colocados en la actitud de un observador, pero es un observador que no aprende nada. Si me doy en imagen la página de un libro, estoy en la actitud del lector, *miro* las líneas impresas. Pero no *leo*. Y, en el fondo, ni siquiera miro, porque ya *sé* lo que está escrito. (1986: 28).

¹³ “[E]l espacio y el tiempo de lo imaginario es donado como cualidades internas de la cosa imaginada” (Sartre 1986: 323).

El objeto intencional de la conciencia imaginante tiene la particularidad de que no está presente perceptivamente, o que no existe como tal y se ha intencionado como inexistente, o bien, que no se ha propuesto en absoluto. Por lo tanto, la imaginación es una especie de síntesis temporal y se organiza con otras formas de conciencia, “que la preceden y la siguen”, para formar una unidad melódica. De allí se hace imposible que un mismo objeto esté dado *a la vez* en imagen y en concepto.

En este contexto, se hace necesario señalar un elemento fundamental dentro de la teoría de lo imaginario de Sartre. A lo largo de la argumentación sartreana (especialmente en los dos primeros capítulos de *L'Imagination* y a lo largo de todo *L'imaginaire*), aparece un autor fundamental en cuanto teoría de la imaginación se trata: Baruch Spinoza. En *L'Imagination* Sartre recurre a Spinoza para mostrar que, para este último, “la teoría de la imagen está [...] separada de la teoría del conocimiento y se vincula con la descripción del cuerpo: la imagen es una afección del cuerpo humano” (1984: 35). Resulta fundamental resaltar este punto, pues, para Spinoza, el alma no yerra por el hecho de imaginar. Es decir, la imaginación no es sinónimo de un conocimiento inadecuado o errado, por el contrario, contribuye a ordenar los afectos del cuerpo y las ideas del entendimiento hacia el incremento de la propia potencia de existir (justamente allí radica el ejercicio de la libertad):

I 21

Por causas similares se han originado, además, aquellas nociones que llaman *universales*, como hombre, caballo, perro, etc. A saber, porque en el cuerpo humano se forman a la vez tantas imágenes, por ejemplo, de hombres, que superan su capacidad de imaginar. No totalmente sin duda, pero si hasta el punto de que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias de cada una (como el color, el tamaño, etc.) [...] De ahí que no es extraño que entre los filósofos que quisieron explicar las cosas naturales por las solas imágenes de las cosas, hayan surgido tantas controversias. (*E*, II, prop. XL, Esc. I).

En este sentido, el ejercicio de la imaginación posee un nivel ontológico constituyente de la realidad, a la vez que devela un modo de situarse en el mundo.¹⁴ Estos puntos que teoriza Spinoza son los que interesan a

—

¹⁴ “Demostración: Mientras un hombre está afectado por la imagen de una cosa, considerará la cosa como presente, aunque no exista [...], y no la imagina como pasada o futura sino en cuanto que su imagen está unida a la imagen de un tiempo pasado o futuro [...]. De ahí que la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera al tiempo futuro o al pasado, ya al presente, esto es [...], la constitución del cuerpo o el afecto es el mismo, ya sea la imagen de una cosa pasada o futura, ya sea de una cosa presente. Y por tanto, el afecto

Sartre, pues la imaginación no es solamente una actividad espontánea de creación, sino que es un modo de constitución y comprensión situados en el mundo. De allí que adquieran radical importancia los conflictos epistemológicos –y ahora ontológicos– ligados a la teoría de lo imaginario. A propósito de la naturaleza de la imaginación y su presunta tendencia a errar, leemos en Spinoza:

Y ahora, a fin de comenzar a indicar qué es el error, quisiera que observais que las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen nada de error alguno, es decir, que el alma no yerra por imaginar, sino tan solo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes. Porque, si el alma, mientras imagina las cosas no existentes como presentes a ella, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza; sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza; sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es [...], si esta facultad de imaginar del alma fuera libre. (E, II, prop. XVII, Esc. III).

22 I

Por lo tanto, la imaginación, antes de ser un “soberbio poder enemigo de la razón, que se complace en controlarla y en dominarla para demostrar cuánto puede en todas las cosas” (Pascal 1995: 16), es modalidad en que el sujeto se sitúa en la realidad, la interpreta y la re-crea en una actividad que anuncia, justamente, la característica constitutiva y fundamental de lo que será la ontología fenomenología sartreana, a saber: la absoluta libertad del individuo en un mundo que com-pone y co-habita.

5. *¿Qué permite conocer lo imaginario?*

En consecuencia de lo anterior, el problema del conocimiento que conlleva la teoría sartreana de lo imaginario, podría hallar una respuesta a condición de comprender la imaginación como un modo de interpretar e intencionar la realidad por sí misma, esto es: un espacio de re-creación y re-posicionamiento respecto del mundo presentado directamente.¹⁵ En el caso contrario, es decir, si definimos la imaginación como

de alegría o tristeza es el mismo, si la imagen es de una cosa pasada o futura, o si es de una presente” (E, III, Prop. XVIII).

¹⁵ Gilbert Durand en *L’Imagination Symbolique* (1968) enuncia una esclarecedora tesis sobre

una percepción de menor grado, o bien, como un desvío del intelecto, nos enfrentamos a una profunda problemática relacionada con el estatuto mismo de la imaginación y de su producción imaginaria. En este contexto, nos aventuramos a retomar dos tesis expuestas por Sartre que podrían servir de camino para reafirmar nuestro objetivo. Estos son: a) “entre dos conciencias, no hay relación de causa y efecto” y b) “una conciencia es síntesis por entero, es por entero íntima a sí misma” (Sartre 1986: 57).

Detengámonos en la primera tesis. Cuando tratamos sobre dos conciencias, hacemos referencias a los modos que tiene la conciencia para donarse un objeto, esto es: perceptivamente, conceptualmente o imaginariamente: “Percibir, concebir, imaginar, son, en efecto, los tres tipos de conciencia por los que nos puede ser donado un mismo objeto” (Sartre 1986: 22-23). En este sentido, resulta evidente la imposibilidad de una relación causal entre las modalidades de conciencia. Como hemos sostenido, la conciencia imaginativa, en tanto actividad irrealizante que, en ocasiones, es influida, mas nunca determinada ni por la percepción ni por el concepto, se expresa como una absoluta *presentificación* del sentido imaginario que ella misma constituye.

Señalemos, por tanto, que a lo largo de *L'imaginaire* el filósofo francés presenta la intencionalidad ya no como salida a un *exterior trascendente*, sino que, esta vez, la intencionalidad opera como la posibilidad de negación del mundo mediante el cual la conciencia puede desplegarse imaginariamente. Este poder de negación, que se fundamenta en la tesis de la irrealidad del *noema* constituye para Sartre la otra cara de la libertad (1986: 357).

Desde este lugar, no solamente comprendemos que la creación imaginaria entrega todo cuanto posee, aún más, es justamente por esta cualidad de creación que la conciencia adquiere sentido en el mismo acto de crear, y no en el intento de conferirle un ser, que, des-entendido del mundo, va hacia él a conocerlo. Esto nos muestra una de las consecuencias más radicales en la teoría de lo imaginario sartreano: la conciencia *se crea* coextensivamente con el mundo; en consecuencia, se despliega tanto en un plano ontológico, como sobre un plano epistemológico y estético. En *Conscience de soi et connaissance de soi*, conferencia presentada en la Sociedad Francesa de Filosofía en junio de 1947, Sartre señala claramente esta situación:

las dos maneras que tiene la conciencia de representarse el mundo: “Una manera *directa*, en la cual la cosa misma parece presentarse ante el espíritu, como en la percepción o la simple sensación. Otra, *indirecta*, cuando, por una u otra razón, la cosa no puede presentarse en ‘carne y hueso’ a la sensibilidad, como, por ejemplo, al recordar nuestra infancia, al imaginar los paisajes del planeta Marte” (1968: 4).

Si consideramos la conciencia como *modo de ser* en lugar de intentar conferirle un ser, quizás podremos paliar las imperfecciones del Cogito, tal y como lo han practicado Descartes y Husserl; quizás podremos encontrar en él la posibilidad misma de salir, es decir, de salir de la instantaneidad del idealismo y del solipsismo. (2016: 348).

Esta constatación nos conduce a la segunda tesis. Si, como señalamos, la conciencia *se crea* coextensivamente con el mundo, debemos inferir que su contenido noemático se expresa como reflexión sobre el mundo que la conciencia *conoce* téticamente. Desde la teoría de lo imaginario, podemos sostener que es precisamente este el problema que motiva la tesis sartreana del cogito *pre-reflexivo*.¹⁶ Puesto que, si la conciencia es transparente a sí misma, al momento de donarse su objeto, no lo hace siguiendo la partícula *objeto-de-conocimiento*, sino como *conciencia reflejada* que actúa como objeto de conocimiento.¹⁷ En la misma conferencia sostiene Sartre:

Volviendo al ser prerreflexivo de la conciencia, descubriremos que la conciencia es conciencia de algo. Se puede demostrar aquí que Husserl fue infiel a su principio y que la “reducción fenomenológica” lo condujo al idealismo. Si la conciencia es trascendente, esto significa que ella nace *conducida sobre* un ser que no es ella. No se trata de mostrar que los fenómenos del sentido interno implican la existencia de fenómenos objetivos y espaciales, sino que la conciencia implica, en su ser, un ser no consciente [fenomenológicamente no tematizado] y transfenoménico, del cual ella es conciencia. (2016: 349).

En este contexto, es necesario reformular la interrogante que presentamos en nuestra introducción: “¿La *conciencia imaginante* puede ser un principio epistemológico?”. Si observamos con detención, notaremos que,

¹⁶ De hecho, Simone de Beauvoir radicaliza esta hipótesis, afirmando que la teoría de lo imaginario es, precisamente, la condición filosófica para la ontología fenomenológica sartreana: “*L’Être et le Néant* es parte del descubrimiento que había hecho en *L’Imaginaire*” (1981: 223). En esta misma línea, Enzo Paci afirma: “Sartre deriva el concepto de la nada (*néant*) del de la imagen, de la función ‘irrealizante’ de la conciencia” (1963: 280).

¹⁷ En *La transcendence de l’Ego* Sartre afirma: “La estructura compleja de la conciencia es esta: hay un acto irreflejo de reflexión, sin Yo, que se dirige a una conciencia reflejada. Esta se vuelve objeto de la conciencia reflexionante sin cesar, empero, de afirmar su objeto propio [...]. Al mismo tiempo, aparece un objeto nuevo, que da ocasión para una afirmación de la conciencia reflexiva, y que, por tanto, no está ni en el mismo plano que la conciencia irrefleja (porque esta es un absoluto que no necesita de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irrefleja” (1966: 36-37).

antes de ser un principio epistemológico que informa intersubjetivamente sobre el significado de eventos y fenómenos del mundo, es decir, un polo cognoscitivo que significa y otorga sentido a la realidad, la imaginación se constituye como principio ontológico y estético desde el cual es posible crear, re-significar y traer a presencia una realidad potencial, ausente o irreal. De allí que la conciencia no se limite a proyectar significaciones sobre el mundo que le rodea, sino que *vive* en el mundo nuevo que crea cada vez que imagina (Sartre 1948: 41).

Consecuentemente, ante la interrogante sobre la posibilidad de conocer mediante la actividad imaginante, es necesario señalar antes, como condición necesaria, que la imaginación dona su objeto creándolo, no significándolo en un plano espaciotemporalmente perceptivo. Es decir, si comparamos la posibilidad de “aumentar nuestro conocimiento sobre el mundo” por medio de *lo imaginario* o lo perceptivo, es evidente que lo segundo es quien otorgará esta posibilidad. A diferencia del acto perceptivo, el despliegue de la imaginación no “aumentará mi conocimiento sobre el mundo”, por el contrario, creará un nuevo mundo sobre el cual la conciencia, en tanto plenitud de sentido, estará direccionada. En otras palabras —y siguiendo la tesis de Spinoza—, la primera función de la teoría sartreana de lo imaginario no es constituirse como un polo epistemológico, sino antes, como uno ontológico y estético. Es allí donde radica la valiosa novedad de la propuesta de Sartre.

I 25

Por lo tanto, notamos que de una imagen no es posible *aprender* nada de lo cual ya no se tenga un conocimiento previo, por esto la imagen es una absoluta certeza. En este estado de cosas, aquello que permite conocer lo imaginario es la constatación que la construcción imaginaria no enuncia nada sobre el mundo efectivamente dado, sino que presenta un *nuevo sentido sobre él*. Ese es el motivo por el cual lo imaginario se relaciona con la creación y donación de sentido, y, a la vez, con la superación de lo real, en tanto muestra su objeto plenamente, certeramente.

En la imagen, en efecto, una conciencia determinada se da un objeto determinado. El objeto es, pues, correlativo de un determinado acto sintético que, entre sus estructuras, comprende un determinado saber, una determinada ‘intención’. La intención está en el centro de la conciencia: es ella la que apunta al objeto, es decir, la que lo constituye por lo que es. El conocimiento, que está indisolublemente unido a la intención, precisa que el objeto sea tal o cual, añade sintéticamente determinaciones. Construir en sí una conciencia determinada de la mesa como imagen es al mismo tiempo constituir la mesa como objeto de una conciencia imaginante. El objeto en imagen es, pues, contemporáneo de la conciencia que tengo de él y está exactamente determinado por esta conciencia. (Sartre 1986: 28-29).

6. Comentario final

El presente trabajo ha intentado mostrar y tensionar el modo de presentación y constitución de la teoría de lo imaginario en Sartre, en específico, aquello relacionado con su potencial epistémico, ontológico y creativo. Hemos tomado como fundamento la noción fenomenológica de *imaginario*, pues, sin lugar a dudas, devela una serie de conceptos claves para la filosofía fenomenológica, el existencialismo y toda deriva filosófica del siglo XX y XXI. Ejemplos de esto resulta ser la tematización fenomenológica acerca del cuerpo, el mundo de la vida, el horizonte temporal de la conciencia o la posible experiencia del inconsciente.

Desde una perspectiva metodológica, es posible afirmar que la fenomenología de la imagen, y más puntualmente, la teoría de lo imaginario, le ha permitido a Sartre la des-cosificación de la conciencia. En esta tarea, Sartre descubrirá la tematización de la libertad de la conciencia (aún en clave de espontaneidad) que, por antonomasia, es la *conciencia imaginante*. Así, con el avance de las investigaciones sartreanas, la fenomenología de la imagen y la teoría de lo imaginario se convertirá en un medio para afrontar un problema aún mayor, a saber: la constitución y efectividad de la absoluta libertad humana.

26 |

De este modo, el verdadero problema que subsiste en la producción sartreana previo a *L'Être et le Néant* es la libertad, espontaneidad y potencial creativo que posee la conciencia. La tesis sartreana es contundente: “el hombre imagina porque es trascendentalmente libre” (1986: 358). Dicho de otro modo, el problema del conocimiento en la teoría de lo imaginario propuesta por Sartre, solo es tal si lo observamos desde la perspectiva de la captación perceptiva. En caso contrario, es decir, abordar la imaginación como un modo propio que tiene la conciencia para constituirse y donarse su objeto, notaremos irrevocablemente que: por un lado, la conciencia imaginativa es un acto ontológico en tanto otorga ser *presentificando una realidad*; por otro, se posiciona en una dimensión estética, al crear y re-crear no solo el objeto que se dona imaginariamente, sino todo horizonte posible de cosas.

Esto último devela la completa vigencia de la teoría sartreana de lo imaginario para la conformación de una auténtica filosofía contemporánea. El principal aporte que nos entrega Sartre en su planteamiento sobre lo imaginario radica en su fundamental análisis ontológico, en tanto la producción imaginaria es, precisamente, una donación de sentido, y por tanto, de ser-en-el-mundo.

Sobre esto, la destacada profesora Kathleen Lennon, en “Judith Butler and the Sartrean Imaginary”, ha reflexionado sobre un nivel performativo presente en la ontología fenomenológica de lo imaginario. Por su parte, Lior

Levy en “Ways of Imagining: A New Interpretation of Sartre’s Notion of Imagination” ha propuesto, desde una perspectiva estética, una interesante re-lectura sobre la relación entre imaginación y percepción, ya no como dos modos que tiene la conciencia para donarse su objeto, antes, como un mixto experiencial donde la imaginación complementa, enriquece y aumenta la percepción.

Mientras esto muestra la vigencia de la teoría sartreana de lo imaginario, también expone la necesidad de un auténtico análisis y diálogo fenomenológico sobre la constitución de lo imaginario no solo en terreno epistemológico, sino también en suelo estético y ontológico como imaginación fenomenológicamente creadora y constitutiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Alain** (1963), *Système des Beaux-Arts* (Saint Amand: NRF).
- Beauvoir, S. de** (1981), *La cérémonie des adieux, suivi d’Entretiens avec Jean-Paul Sartre, Août – Septembre 1974* (Paris: Gallimard).
- De Coorebyter, V.** (2012), “De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle de l’image dans *L’Imagination et L’Imaginaire*”, *Methodos*, 12. DOI: 10.4000/methodos.2971
- Durand, G.** (1968), *L’imagination symbolique* (Paris: PUF).
- Husserl, E.** (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Husserl, E.** (2006), *Investigaciones Lógicas. Tomo I y II* (Madrid: Alianza).
- Leiva, R.** (2016), “Dos interpretaciones sobre la actividad analógica en la psicología y ontología fenomenológica de J.-P. Sartre: Distinción material o función analógica”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 13: 89-106.
- Lennon, K.** (2017), “Judith Butler and the Sartrean Imaginary”, *Sartre Studies International*, 23: 22-37.
- Levy, L.** (2019), “Ways of Imagining: A New Interpretation of Sartre’s Notion of Imagination”, *The British Journal of Aesthetics*, 59(2): 129-146.
- Merleau-Ponty, M.** (1936), “J.-P. Sartre – L’Imagination”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 33(9/10): 756-761.
- Mori, N.** (2012), “The Image and the Real: A Consideration of Sartre’s Early Views on Art”, *Aesthetics*, 16: 11-24.
- Paci, E.** (1963), *La filosofía contemporánea* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires).
- Pascal, B.** (1995), *Pensées and Other Writings* (Oxford: Oxford University Press).
- Richir, M.** (2000), *Phénoménologie en esquisses: Nouvelles fondations* (Grenoble: Jérôme Millon).
- Sartre, J-P.** (1948), *Esquisse d’une théorie des émotions* (Paris: Hermann).

- Sartre, J-P.** (1966), *La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique* (Paris:Vrin).
- Sartre, J-P.** (1984), *La imaginación* (Madrid: Sarpe).
- Sartre, J-P.** (1986), *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris: Gallimard).
- Sartre, J-P.** (1995), *Carnets de la drôle de guerre (Septembre 1939-Mars 1940)* (Paris: Gallimard).
- Sartre, J-P.** (2016), "Conciencia de sí y conocimiento de sí", *Acta fenomenológica latinoamericana*, 5: 343-371.
- Somers-Hall, H.** (2017), "Bergson and the Development of Sartre's Thought", *Research in Phenomenology*, 47: 85-107.
- Spinoza, B.** (E), *Ética* (Madrid: Trotta, 2000).

Recibido: 27-09-2020; aceptado: 08-04-2021