



Metafísica y psicología: fenomenología de la imagen

Josué Nazahed Franco Bonifaz

***Resumen:** Este breve trabajo tiene como finalidad dar cuenta de la crítica sartreana contra las teorías de la imaginación, específicamente en Descartes y en Hume. Sartre esboza lo anterior en su obra de 1936, *La imaginación*; la crítica tiene como objetivo principal a la psicología positiva de los siglos XIX y comienzos del XX, argumentando que dicha psicología no se ha desprendido de ciertos postulados metafísicos provenientes del legado cartesianista y empirista. El prejuicio metafísico esencial consiste en proponer a la imagen como existencia pasiva, cosa, existiendo dentro de la conciencia, confundiendo el objeto de la imagen con la imagen. Por último, explicamos la teoría sartreana de lo imaginario en sus directrices más esenciales.*

***Palabras clave:** Imagen, imaginario, psicología.*

1. Descartes y la teoría de la imagen.

El problema del que se hace cargo Sartre y que deja de lado el cartesianismo, así como muchas filosofías que vendrán más adelante, es que la imagen no puede tener su modo de existencia como el de una huella renaciente de una impresión real. La dificultad cartesiana residirá en la separación exitosa de lo extenso con el pensamiento, y tal es, sin embargo, su fracaso. “Como materia y conciencia se excluyen entre sí, la imagen en cuanto dibujada materialmente en alguna parte del cerebro no podría estar animada de conciencia. La imagen es un objeto del mismo modo que los objetos externos” (Sartre, 2006, p. 17). La imagen, para Descartes, se resuelve desde el nivel del entendimiento, es por ello que puede decir, en *Las pasiones del alma*, a propósito de la imagen, que:

Como no tienen una causa tan notable y tan determinada como las percepciones que el alma recibe por medio de los nervios, y parecen no ser sino la sombra y la pintura de aquellas, para poder distinguirlas bien hay que considerar la diferencia que existe entre estas otras. (Descartes, 2003, art. 21)

Es decir, que es necesario recurrir a la reflexión para poder distinguir ulteriormente el curso de la creación de las imágenes que parecen no ser sino una huella y pintura de las percepciones. Lo que quiere decir que en la vida concreta, cuando el alma crea una determinada imagen, no puede distinguirla de una percepción.

Como es bien sabido el cuerpo y el alma poseen una diferencia radical, el alma será aquello que no puede pertenecer a un cuerpo. El alma es la sede del pensamiento y el cuerpo será donde radica el calor y el movimiento, es decir, que si se es puro cuerpo, no se puede pensar. Es por ello que Descartes afirma que cuando un individuo muere no es causa de la ausencia del alma o de la muerte de la misma, sino que es la causa de que el calor cesa, por lo que el cuerpo y los órganos del cuerpo pasan a corromperse. Si se concibe al cuerpo con una máquina, no es extraño que encontramos en el artículo 6 de *Las pasiones del alma*, metáforas del cuerpo humano asemejándolo con un reloj u otra máquina en operación; es por lo anterior que se afirma que un cuerpo muere cuando ha cesado en él el principio de su movimiento.

Pero esta concepción dualista trae consigo problemas irresolubles, la imagen tendrá que ser resuelta desde una postura psicofisiológica. Apuntemos primeramente que en las *Meditaciones metafísicas* el “pensar” se dice de muchas maneras, es decir, que el “pensar” se manifiesta de muchos modos. ¿Qué es una cosa que piensa? Se pregunta Descartes: “es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente” (Descartes, 2004, p. 127). Estas características es lo que va a constituir la naturaleza del alma. Pero esto es como querer agarrar al toro por los cuernos ya que, en el artículo trece de *Las pasiones del alma*, afirma que todos los movimientos de los sentidos exteriores y los apetitos interiores provocan en nuestros nervios algún movimiento que pasa al cerebro. Lo que quiere decir que los nervios -desde la médula o sustancia interior que son los hilos que van del cerebro a los otros miembros, las membranas que son los tubos dentro de los cuales están los hilos, y los espíritus animales que son conducidos por los tubos que van del cerebro a los músculos- (Descartes, 2003, art. 12), serán aquellos que hagan posibles los distintos modos o funciones del Yo que piensa. Así, todas las funciones serán posibles a partir de los diferentes cursos que sigan los espíritus animales, como el de su agitación, el de su fuerza y abundancia o simplemente el de su cualidad diferente. En una palabra, Descartes al querer conciliar el pensamiento y sus funciones con el cuerpo no puede hacerlo más que con ayuda de una fisiología que no da cuenta particular del momento concreto en que se da una imagen, una percepción, una fantasía, etc., ya que en todas estas funciones se producen los espíritus animales; será preciso un acto de reflexión que nos permita dar cuenta de lo que es la imagen, y la imagen dada en su inmediatez no podrá distinguirse de un acto perceptivo o de una ficción.

En el artículo 22 nos habla de que “*todas las percepciones (...) van al alma por medio de los nervios*”(Descartes, 2003, art. 22) y pueden ser de distintos tipos. Las percepciones son referidas a objetos exteriores cuando los objetos provocan movimientos por medio de los nervios en el cerebro, a dos movimientos diferentes le corresponderán diferentes tipos de movimientos en los nervios que más tarde siente el alma; las percepciones de nuestro propio cuerpo será sentida por medio de los nervios, y las percepciones referidas al alma serán provocados por objetos que mueven nuestros nervios. Tales son las explicaciones de los artículos 23, 24 y 25. Descartes se limita a decir que todas estas percepciones tienen su

origen en los nervios y sus movimientos, y entre ellas tendrán tanta semejanza o hasta igualdad con las imágenes al momento de su origen:

Las mismas cosas que el alma percibe por medio de los nervios puede, todas ellas, ser también representadas por el curso fortuito de los espíritus, sin más diferencia que las impresiones que van del cerebro por los nervios son generalmente más vivas y más expresas que las que en él provocan los espíritus (...) son como la sombra y pintura de las cosas (...) esta pintura es tan parecida a la cosa que representa, que nos podemos engañar en cuanto a las percepciones que se refieren a los objetos exteriores a nosotros o a las que se refieren a algunas partes de nuestro cuerpo. (Descartes, 2003, art. 26)

No podría ser más claro, la imagen cartesiana reside como una huella o pintura en o dentro de nuestro entendimiento y al momento de su génesis no podría ser diferenciada de una percepción cualquiera. Las pasiones del alma serán entonces las percepciones, sentimientos, emociones “que se refieren particularmente a ella y que son causadas, sostenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus” (Descartes, 2003, art. 27). Queda entonces sentado que las pasiones del alma no diferirán unas de otras en cuanto se las experimente en su génesis, ya que todas serán causadas y acompañadas de los movimientos de los espíritus animales. Es lo que Sartre advierte cuando dice que:

Descartes se limita entonces a describir lo que ocurre en el cuerpo cuando el alma piensa, a mostrar qué lazos de contigüidad existen entre estas realidades corporales que son las imágenes y el mecanismo de su producción. Pero no trata de distinguir los pensamientos según estos mecanismos, que pertenecen, como los demás cuerpos, al mundo de las cosas dudosas. (Sartre, 2006, p. 19)

La imagen en Descartes posee una materialidad al duplicar la cosa de la cual se hace la imagen, es decir, duplica la cosa de una cosa percibida y la hace existir como tal *dentro* de la conciencia.

Podemos concluir lo anterior con el siguiente ejemplo famoso de la cera que se encuentra en las *Meditaciones metafísicas*: tiene que haber, de hecho, un hiato psicológico que una en

síntesis al *ego* que imagina con el *ego* que piensa la cera en un mismo *ego*. Es lo que apunta muy bien Sartre. Pero Descartes seguirá manteniendo una especie de complicidad existencial entre la cera imaginada y la cera pensada, es decir, que se duplicará la cera que se percibe en la cera imaginada, haciéndolas, sin embargo, inidentificables la una de la otra; con esto observamos que el principio de identidad de las cosas externas que reza “una mesa es una mesa” queda anulado ante la duplicación que renace *dentro* de la conciencia. Esta duplicación renaciente de la imagen-cosa es la que constituye el blanco de la crítica sartreana.

2. La cualificación de las imágenes en Pascal.

He aquí la siguiente situación por la que Pascal ha decidido postular a la imaginación como la “maestra del error”: Miro desde mi sexto piso aquel árbol, específicamente bajo las ramas, no me doy cuenta si advierto su tronco macizo o si se trata de otra cosa; algunos bordes rugosos de la superficie me revelan un rostro desconocido, antropomórfico, sin duda, me dejo llevar por las líneas geométricas y mi conciencia precipita el siguiente paso, la línea que le sucederá sin pausa hasta haberme convencido de que veo un rostro, hasta la persuasión que se *crea* más detallada. El ambiente, la noche, la altura y la distancia a la que me encuentro respecto de aquél árbol lo cambia todo; las sombras me revelan a primera impresión de que, en efecto, se encuentra un hombre de pie del que sólo divisó algunas líneas de su rostro. Mi percepción sensible se ha empobrecido, la sensación se encoge: la razón exige pruebas evidentes de lo que se divisa y, al no encontrarlas, muestra el engaño de la imaginación.

Para Pascal existe un exceso en la facultad imaginativa, en sus términos, un exceso “perceptivo”, –sin embargo, como hemos visto con Descartes y como veremos con Hume, lo imaginario no puede tener nada que ver con la percepción–; se tratará de un rebasamiento llevado hasta lo ilimitado para caer inmediatamente en una contradicción entre lo condicionado y lo incondicionado. Si la imaginación se excede en su facultad, la Razón sólo podrá verla como un empobrecimiento, tal como hemos concluido nuestro ejemplo anterior; y en efecto, a la luz de la buena Razón se deberían considerar las distintas causas que la afectan para ver lo que *no estaba ahí* y que sin embargo se atestiguaba como lo

que *está ahí*. Y es que si atendemos solamente a la imagen como lo atestiguado de su *estaba* ahí, en el sentido en que ya ha sido consumado el acto imaginario, la presentificación imaginaria se nubla y, por tanto, es comprensible que Pascal reduzca a las imágenes al plano del error y la falsación, su estudio se centra en el pasado sólido e hipostasiado de la imagen ante una mirada razonadora. Pero, por otra parte, se podrá observar que de hecho la imagen en su acto concreto sin la luz de la razón, (valga el rostro para nuestro ejemplo) según el propio Pascal, se le exige una especie de cuasi-incondicionalidad de existencia que implica un ilimitado para rebasar el espacio que le pertenece a la percepción del árbol que está allá, a diez metros de mí; y a la vez también un límite bajo el domo del buen razonar. En una palabra, el rostro-imaginario sólo podría aparecer al rebasar la percepción de tronco-real, existiendo doblemente, como rostro-imaginario por sí mismo y rostro imaginario bajo la determinación ya sabida de que se trata de un tronco-real; es en éste último en el que Pascal ha fundado la validez de la imaginación que se opone a sí misma.

Lo condicionado en las imágenes, es decir, su límite en el espacio y en las cosas, viene a surgir por los datos verdaderos que la Razón nos otorga para no dejarnos engañar y así imponer un límite a la opinión de los sentidos; pero lo condicionado trata de rebasar la percepción sensible mediante una función extremadamente conservadora, rebasa la materia de que la percepción sensible se sirve para fabricar la memoria y, su éxito constituye precisamente su fracaso. Pascal, por ejemplo, no lo duda. Entendámonos, este pensador cae en ciertos postulados opuestos en sí mismos y cree ver en la imaginación una sensación limitada por hacer de la percepción sensible un ilimitado en el sentido de rebasar el límite espacial y cualitativo que las cosas sensibles poseen; así, Pascal puede ofrecernos un ejemplo del engaño imaginario: “No podemos ni tan siquiera ver un abogado con toga y birrete sin formarnos una opinión favorable de su aptitud” (Pascal, 2011, p.28). Si se postula a la imaginación como sensación limitada o encogida es, en efecto, por una tendencia al rebasamiento, hacia lo ilimitado, debido a un exceso perceptivo de cualidad que observamos en las concepciones pascalianas. En el ejemplo anterior se observa: se percibe desde un punto de referencia que no indica nada, en efecto, las prendas no indican que aquél hombre que veo es un abogado de oficio, y sin embargo ya se ha formulado un juicio de carácter o de aptitud, se abre paso al engaño por exceder la percepción

cualificadora donde no tiene referente seguro, esto es, fuera de la Razón; ciertamente no se percibe al abogado, sino a las prendas, ni siquiera a las prendas de un abogado, las prendas indican algo, significan algo, un prejuicio de aptitud, son el origen del engaño y del rebasamiento de la percepción cualificadora, se afirma más de lo que hay en verdad, o bien, se formula un juicio excesivo; por ello nos formulamos un juicio favorable ante tal persona desconocida. El exceso en las imágenes, que es la garantía del engaño, se empobrece al ser comparadas con los datos de la buena y exquisita Razón, podría decirse: “ah, se trataba de un abogado injusto, ávido de riquezas etc.”, cuando se había formulado una imagen contraria. De esta manera, si lo imaginario se menosprecia es por una relación entre lo limitado (atendiendo a los ojos de la Razón) y lo ilimitado (al desbordar el límite del espacio cualificado del objeto Real que desea re-reproducir). En todo caso, el límite espacial cualitativo que Pascal otorga a la imagen es como un muro contra el cual ella se topa y nada hay que hacer, constituye el efecto de otorgar la tarea a la Razón a que descifre el engaño de la imagen.

Aun así, no es en vano que la identifique como: “maestra del error y del engaño... no ofrece señal ninguna de su cualidad, marcando con un mismo carácter lo verdadero y lo falso” (Pascal, 2011 p. 26). Pues si lo imaginario es el límite para la mirada razonadora, en la re-reproducción metamorfoseada de cierto dato perceptivo, es decir, en la imaginación, al tender hacia lo ilimitado, nos lleva hacia determinadas características múltiples-oscuras y claras a la vez, tanto como para no ofrecer señales de su cualidad confundiendo a la Razón persuasivamente entre lo verdadero y lo falso al mismo tiempo, mero acto sin límites donde puede ofrecerse cualquier cosa, y hasta por instantes pseudo-razonamientos. Mas si es postulada como una sensación encogida, debe ser secundariamente al acto imaginativo; la percepción y la Razón son condición de *percibir* lo ilimitado que caracteriza a lo imaginario, en la percepción bajo el exceso que la imaginación le impone y en la Razón al imponer un límite a las pseudo-evidencias imaginarias; pero la imaginación y la razón no podrían mezclarse en su vivencia, y esta es la causa por la cual tiende a verse como error y engaño; al estar el hombre desprovisto de su razón en una vivencia imaginaria entonces ésta se tornará como verdadera sin evidencia alguna. En una palabra, la imaginación es oposición, lo ilimitado como debiendo ser lo limitado, lo semejante a sí mismo y lo desemejante a la vez. Contradicciones y sinsentidos.

Lo que existe en estas consideraciones es, por una parte, una concepción de la imagen como cosa, esto es, la imaginación viene a engañar cuando su correlato, la imagen, se nos presenta la mayoría de las veces existiendo como *dentro* de la conciencia: “prendas de un abogado”, “vestiduras de reyes” que nos llevan a errar en asuntos de justicia, belleza, etc. Para Pascal la imaginación se resuelve a nivel de la percepción, es percepción metamorfoseada que tiende a lo ilimitado, “posee sus afortunados, sus desgraciados, sus sanos, sus enfermos, sus ricos, sus pobres; provoca que la razón crea, niegue; suspende los sentidos, les hace sentir”. (Pascal, 2011, p. 26). La imaginación, al contemplarse en el mundo de lo corpóreo como aquello que hace sentir por efecto de una percepción embustera, se cosifica; pero esta cosificación no dice nada de los cuerpos, parece que en Pascal el mundo adquiere significación por el hombre, la Razón es del hombre, es quien desenmascara a lo corpóreo, devela el verdadero sentido de las falsas apariencias “¿No diríais que este magistrado, cuya venerable ancianidad impone respeto a todo un pueblo, se gobierna por una razón pura y elevada y que juzga de las cosas por su naturaleza sin pararse en fútiles circunstancias que no hieren sino la imaginación de los débiles?” (Pascal, 2011, pp. 26-27). Para Pascal el mundo es humano. Hay que recordar que es cristiano, su humanismo deviene en un antropocentrismo donde el Yo-amo y la Razón deben gobernar el mundo, el mundo en-sí mismo es desplazado en nombre de dos conocimientos inseparables que atañen sólo a los hombres “La verdadera naturaleza del ser humano, su verdadero bien, la verdadera virtud y la verdadera religión son cosas cuyo conocimiento no se puede separar” (Pascal, 2011, p. 82); jamás se ha preguntado sobre si un cuerpo nos es dado o somos nosotros quienes nos damos a los cuerpos. Pero además ha confundido percepción con imaginación haciéndolas una y la misma cosa, esto trae consecuencias irresolubles al considerar que la imaginación no se produce por una percepción. Es lo que veremos en el último párrafo.

3. El asociacionismo cosificado como el productor de la indistinción de los actos de conciencia: percepción e imagen.

La radicalización del empirismo de Hume trae consecuencias insalvables al considerar a las ideas como centro de lo real. El sistema de Hume está elaborado bajo una serie de bloques

lógicos en el que cada uno contiene o prepara genéticamente los elementos que se encontrarán en el próximo. Pero no hay que dejarse engañar, existe, de hecho, una especie de hilo que unifica los distintos bloques lógicos de su sistema, estos bloques encuentran toda su utilidad y sentido en la medida en que son puestos como preparatorios o seguidores directos o indirectos de lo que constituye el centro y corazón de su pensamiento. De manera que encontramos, entre los distintos bloques, una especie de inercia de la que por fuerza de seguirla en su corriente misma y de llevar la coherencia de sus determinaciones, aparecerán problemas de cosificación en el espíritu. Una suerte de materialidad en la conciencia, unificándose y fundándose ambos –cosificación y conciencia- y en el modo de “a la vez” a partir de un extraño tipo de asociacionismo-habitual. Sin duda, este tipo de empirismo es muy comparable con el neorrealismo americano en el sentido en que para ambos la conciencia se constituye como una “colección de cosas”, es lo que apunta Laporte y Sartre. Así pues, una exposición sucinta y concreta de la teoría epistemológica de Hume nos dará los datos necesarios para desmontar algunos de los distintos bloques lógicos de su sistema mediante el problema de la duplicación del objeto como habitante del espíritu o de la conciencia; y veremos las consecuencias que, como en la teoría cartesiana implican, son de una índole generadora de un absurdo existencial.

Es bien sabido que Hume divide a todas las percepciones de la conciencia en dos géneros que no tendrán ninguna otra diferencia entre sí más que los grados de fuerza e intensidad, más fuertes para las impresiones y más débiles para las ideas; pero si hay un *determinado grado de diferencia* entre unas y otras es porque existe un lazo ontológico y epistemológico que las une, contenidas en una esfera que asegura su existencia formal y justificada, tal esfera o región contenedora de “ser” que asegura su propio fundamento real es el asociacionismo-habitual.

Existirá entonces, entre ambas, más una especie de semejanza y diferencia de grado que una ruptura, pues la idea depende enteramente de la impresión, “la prioridad de las impresiones es una prueba igual de que nuestras impresiones son las causas de nuestras ideas y no nuestras ideas de nuestras impresiones” (Hume, 2011, p. 16). Esta prioridad de las impresiones proviene de los datos recolectores de la experiencia; una impresión, por ser prioridad, tiene la característica de conformarse por una serie de apariciones (sensaciones,

pasiones, emociones) tal y como son en su inmediatez presentificadas al entendimiento. En una palabra, Hume establece una ley ontológica: toda impresión precede a toda construcción de ideas: “Nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones (...) las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas” (Hume, 2011, p. 17-18). Estas imágenes producidas desde la idea (o la idea de la idea o imagen de la imagen) son las imágenes secundarias dadas por casos excepcionales. Pero ¿Cómo y por qué la conciencia suscita una idea y además, una idea de la idea? He aquí que todo se complica y Hume tendrá que defender, a fuerza de ser coherente consigo mismo, una duplicación debilitada de las impresiones como habitante de la conciencia; las distintas ideas de todas nuestras impresiones supondrán una teoría subyacente de lo inconsciente donde vendrían a refugiarse todo ese cúmulo de duplicaciones débiles. Y es que ¿Dónde se encuentran todas esas ideas mientras el entendimiento se encarga de formar *otra* idea? Es lo que expresa Sartre cuando dice que para Hume “la existencia de la conciencia se desvanece totalmente detrás de un mundo de objetos opacos que presentan –no se sabe de dónde la han tomado– una suerte de fosforescencia por lo demás caprichosamente distribuida y que no desempeña ningún papel activo” (Sartre, 2006, p. 26). Y ahí está, las ideas no se corresponden con ningún papel activo, existen en ellas, cuando renacen en el espíritu, un elemento inerte, es decir, el que sea evocado o reprimido se lo debe a una actividad absolutamente diferente de los elementos inertes. Lo que nos lleva a eliminar cualquier poder sintetizador de todas aquellas pasividades; en otras palabras, que la conciencia siendo actividad no puede estar compuesta en su “ser” por objetos opacos y pasivos. La receptividad de un objeto contendrá, a su vez, algo irreductible, dado y pasivo. Es decir, para Hume toda receptividad viene enlazada con la pasividad inerte que se duplica con menor intensidad que en la impresión y que, como dijimos, constituye la idea. Así pues, si la conciencia es actividad de síntesis no podría estar compuesta por elementos irreductibles y absolutamente pasivos.

Pero ¿Qué es la idea para Hume? Es una imagen, pero esta imagen se encuentra provista de una carga de “ser” menor a la de la impresión, pero eso no importa, posee carga y eso es todo. La imaginación se diferenciará de la memoria por el grado de vivacidad. La memoria es una aparición con un gran grado de vivacidad “conserva un grado considerable de su primera vivacidad y es algo intermedio entre una impresión y una idea” (Hume, 2011, p. 20). Lo que quiere decir que la memoria se encuentra provista de la capacidad de presentar

a los objetos lo más exactamente posible como cuando sucedió su primera aparición al espíritu; la memoria conserva el orden y la posición de las impresiones. Por otra parte, la imaginación se distingue de aquella porque hay “libertad de la imaginación para alterar el orden y transformar sus ideas” (Hume, 2011, p. 21). La tarea especialmente encomendada a la imaginación será la de la *conservación* de las ideas simples, y la de la memoria conservar su “orden y posición” (Hume, 2011, p. 21).

Hume, en esta línea, sigue las ideas que Berkeley había escrito en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, rechazando también las ideas complejas, es decir, ideas que son compuestas por diversas relaciones como cantidades y cualidades indeterminadas, pero Hume apuntará, por otra parte, a su uso servible para los propósitos prácticos de la vida. La tesis de la inexistencia de ideas complejas es perfectamente coherente con el sistema de Hume, pero de esta puesta a favor saldrá la concepción de la indivisibilidad en la idea de la extensión. Esta indivisibilidad es preparatoria –como así lo fue para ésta la distinción entre las impresiones e ideas- de los siete géneros de relaciones filosóficas de donde nace el conocimiento humano.

La indivisibilidad de las ideas de espacio y tiempo tiene como propósito justificar su bloque anterior que lo constituye y lo hace posible, es decir, si hay duplicación del objeto percibido ésta misma duplicación deberá existir tal como aquel “ser” de donde toma su existencia. El argumento que posibilita lo anterior lo encontramos a partir de la finitud del entendimiento:

La capacidad de la mente no es infinita; por consecuencia, la idea de la extensión o duración consta de un número de partes o ideas inferiores, pero en número finito y éstas son simples e indivisibles; es, pues, posible para el espacio y el tiempo existir de acuerdo con esta idea, y si es posible, es cierto que deben existir actualmente de acuerdo con ella, pues su divisibilidad infinita es totalmente imposible y contradictoria. (Hume, 2011, p. 57)

Es decir, la mente como “ser” finito forma ideas con una cualidad finita que no es indivisible indefinidamente, por tanto, “la imaginación alcanza un minimum y puede producir una idea de la cual no puede concebir una subdivisión” (Hume, 2011, p. 42); pues sería una contradicción el que las imágenes-ideas fuesen divisibles al infinito teniendo su

génesis en una facultad de cualidades finitas. Por tanto, puesto que poseemos la idea indivisible del espacio y del tiempo, y puesto que además estas ideas implican la imposibilidad de percibir un vacío en el que no exista nada tangible o visible (ya que, de hecho, tenemos estas impresiones), tendrá que existir en las ideas una cualidad que permita su distinción para que sea posible el conocimiento, es decir, que serán dadas a partir de una existencia de tipo mutable, diferente; todas las ideas serán, por tanto, distinguibles entre sí.

Esto trae como consecuencia que Hume elabore siete géneros diferentes de las relaciones de ideas en el que fundará el conocimiento humano. Pero hasta aquí, Hume no ha hecho más que fundar sus primeras reflexiones en torno a la existencia de las imágenes o ideas, y lo real ha sido desplazado a una especie de panpsicologismo. Por lo demás, la relación que nos proporciona la creencia de la existencia externa sin intervención del entendimiento es la causalidad, Hume elaborará una crítica a su respectiva necesidad argumentando que “un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como su causa” (Hume, 2011, p. 105) o que existe separación de la idea de una causa de la de una existencia que comienza, es decir, que la causalidad de una existencia es innecesaria, o bien, que “un objeto que existe absolutamente sin causa no es ciertamente su propia causa” (Hume, 2011, p. 110). Y he aquí que por inercia de proveer a las cosas una cualidad de duplicación el mundo de la conciencia no vendrá a ser conformado más que por una serie de ideas-imágenes que entre sí se relacionarán y re-aparecerán bajo las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad. Pero llevar a cabo lo anterior le costará a Hume la caída en el escepticismo metafísico al no poder afirmar ni negar la existencia de las cosas sin intervención de la realidad-humana. Las ideas, al ser todas diferentes y distinguibles entre sí, constituyen el límite de exterioridad de lo verdaderamente-real; la impresión, por supuesto, es su núcleo de donde dicho límite saca toda su potencia de existir y, sin embargo, débilmente. Pero esta debilidad de las ideas no debe engañarnos, en efecto, las facultades del espíritu y sus respectivas funciones pueden combinarse entre sí y ser, por tanto, indistinguibles las unas de las otras; dice Hume:

Del mismo modo que una idea de la memoria, al perder su fuerza y vivacidad, puede degenerar en un grado tal que pueda ser tomada por una idea de la imaginación, una idea de la imaginación, a su vez, puede adquirir una fuerza tal que pase a ser una idea

de la memoria y a producir sus efectos sobre la creencia y el juicio. (Hume, 2011, p. 117)

Esto es claro, el asociacionismo de Hume no nos permite distinguir a la imaginación de la memoria y, como veremos, a las imágenes de una percepción; la anterior cita hace entrever la carga de “ser” de la idea, pese a ser “débil” en comparación con la impresión, a la que ya aludíamos. Pero ¿Cómo y porqué la conciencia re-produce a determinadas ideas y a otras no?

Los principios generales encargados de llevar a cabo la asociación entre ideas son la causalidad, semejanza y contigüidad. No se trata más que de la combinación de esas existencias pasivas que habitan en la conciencia; a su vez y a su tiempo responden a una “acción” determinada que será precisamente el “ser” renaciente que es la idea-imagen. El sendero por el que viajan las ideas va de la “acción” perceptiva (puesto que la percepción en sí misma no es conocimiento, para ello tendría que surgir otra conciencia, que para la fenomenología es la conciencia reflexiva) a un mundo oscuro y tapizado de manchas sin forma, y por último, al milagroso re-nacimiento de su “ser”. Así pues, si nuestras ideas no se nos presentan todas a la vez, ya que hablamos, siguiendo a Hume, de ideas de espacio, de tiempo, duración etc., es preciso que exista un lazo asociativo que presente a la idea en un determinado momento. Este lazo es el “hábito” y tiene la siguiente función: “cuando pasamos de la impresión del uno a la idea o creencia del otro no nos hallamos determinados por la razón, sino por el hábito o un principio de asociación” (Hume, 2011, p. 130-131), es decir, el hábito es el que permite el paso de la impresión a la idea de manera inmediata y el que nos hace creer en las cosas externas sin intervención del espíritu.

Pero Hume no se plantea la cuestión de lo que pasa cuando las ideas no son atraídas por el lazo asociativo del hábito y, no queda por lo tanto, más que considerarlas como habitantes de la conciencia en un mundo oscuro, existiendo levemente y tan suave como para poder pasar por alto a los momentos “inoportunos” en los que el espíritu y su hábito (causal, semejante o contiguo) se encuentran demasiados ocupados atendiendo y resucitando a otras ideas perfectamente distinguibles de las otras que deambulan sin peso ni color esperando su turno para re-existir. Las asociaciones para la re-aparición de una idea es la fuente inspiradora de donde Hume funda la concepción de su empirismo, y su agua es la idea presente. Consideradas juntas, pues todo contenido de conciencia actuará por ciertas leyes

asociativas, traen la consecuencia de considerar a las imágenes como una acción presente, una re-aparición definida por su presentificación a la conciencia; estas ideas presentes que re-nacen dentro de la conciencia es lo que no permite que el sistema de Hume sea coherente consigo mismo. Si la idea es una “percepción real” en el espíritu trae como consecuencia que se confunda con una percepción real. Es decir, que será imposible, siguiendo la esfera de “ser” que engloba y asegura la existencia coherente de las ideas o el lazo asociativo-habitual que comunica a los distintos bloques de la teoría *humiana*, distinguir todas las acciones ante-predicativas o actos concretos de la conciencia sin llevar a cabo una distinción ulterior, distinción reflexiva, que postule la diferencia con una impresión: “la idea no se considera aquí como la representación de un objeto ausente, sino como una percepción real en el espíritu, de la que somos íntimamente conscientes (...) La idea suple aquí a la impresión (...)” (Hume, 2011, p. 143). He aquí que surge la creencia, ella nace y se desarrolla a partir de una impresión presente que genera una idea más fuerte y vivaz por la cual creemos en la existencia objetiva y en-sí de dicha idea, es una percepción real. Esta creencia se encuentra enlazada con la causalidad (o semejanza o contigüidad), es decir, que de una impresión presente y mediante una relación causal entre las ideas que habitan extrañamente ese mundo oscuro al que nos referíamos, la conciencia es engañada por sus propios habitantes, esto es, re-aparecen y despiertan *ex nihilo* para iluminar fantasmalmente a la conciencia; es el parecer-ser, lo que le *parece* a la conciencia, su fantasmagoría y su ilusión pues conlleva a la indistinción de los actos concretos de conciencia en sus verdades ante-predicativas. De este modo, para distinguir a la creencia de la existencia del objeto en-sí de una idea es menester que el espíritu ejerza una actividad razonadora, ya que “el hábito actúa antes de que tengamos tiempo para la reflexión”(Hume, 2011, p. 140). Por lo demás, esta imagen renaciente posee existencia real, *es sentida*, se manifiesta pero el modo de su manifestación –como lo era en la teoría de la imagen de Platón y Aristóteles- es el engaño, no en el sentido en que para Hume nos hace caer en la creencia, sino por la duplicación de la que hemos insistido; la imagen es el aparentar parecerse sin la posibilidad de aparecerse realmente ante las contradicciones de la indistinción entre impresiones e ideas, la imagen aparenta aparecer, es lo que parece apareciéndose. Esta constante teoría implícita de lo inconsciente a la que alude Sartre es lo que Hume no vio y por la cual las imágenes pueden ser consideradas desde su punto de vista crítico como fantasmagóricas.

Por otra parte, para Sartre el empirismo de Hume expresa toda su dificultad e inoperabilidad cuando entendemos que, por ejemplo:

El color amarillo de este cenicero, cuando renace a título de impresión debilitada, guarda su carácter de dado: sigue siendo algo irreductible, un irracional (...) un elemento inerte (...) no podría encontrar en sí, en la intimidad de su ser, la razón de su aparición. Por sí mismo no podría renacer o desaparecer. Es preciso que sea evocado o reprimido por algo distinto de él mismo. (...) [que] es entera actividad y, en consecuencia, traslúcida a sí misma. (Sartre, 2006, p. 163)

Lo que quiere decir que los elementos inertes que componen a la conciencia suponen su irracionalidad ya que, como hemos visto, la facultad razonadora es la encargada de diferenciar la inmediatez entre las ideas y las impresiones, y en algunos casos, entre la memoria y la imaginación, resulta entonces que ese algo <dado> que re-nace irracionalmente (o en las palabras usuales de Hume, “habitualmente”) lo hace a partir de una actividad, es decir, de la conciencia que siendo traslúcida no podría estar, a su vez, compuesta de ciertas materialidades irreductibles; lo anterior implicaría una contradicción. La conciencia es conciencia de un objeto trascendente que funge como su unidad, es lo que demuestra la psicología-fenomenológica que a continuación veremos.

Como observamos, el empirismo de Hume cae ante las mismas objeciones que el cartesianismo. Por último, vale la pena concluir con esta larga cita de Sartre que resume los prejuicios implicados en la psicología, prejuicios de estos dos principales sistemas:

La ley de contigüidad cartesiana concierne a las huellas cerebrales. La contigüidad se entiende en el sentido espacial y reposa expresamente sobre el principio de inercia. La ley de contigüidad asociacionista deriva también del principio de inercia y, para no ser estrictamente entendida en el sentido espacial, implica también ella exterioridad y contacto. Sólo que en Descartes los enlaces asociativos se verifican entre las marcas dejadas por los objetos, mientras que en Hume se cumplen entre los objetos mismos. (Sartre, 2006, p. 165)

Por último cabe preguntarse ¿Qué ha sucedido con los cuerpos? Es bien evidente que las precedentes filosofías no se han preocupado más que por su contenido que re-aparece aparentado. Hume les ha colocado un gran peso de intensidad por el cual garantizan su existencia al duplicarse, pero al construir a la conciencia por ciertas relaciones de los

objetos ha fracasado. A Descartes, más tajante, sólo le interesa lo que el *cogito* reflexivo dictamine en torno a lo Verdaderamente-real; para el cartesianismo la conciencia debe retrotraerse a sí misma para encontrar en su interior los datos ciertos de la reflexión, es el Yo incorporal el que es juez de la claridad y la distinción. Apenas es necesario señalar la carga de agustinismo en esta interioridad yoizante incorporal, sitio donde radican las verdades apodícticas: *ego cogito, ego sum*. Pero si pensar es también imaginar, afirmar, negar, desear, etc., estos mismos actos requerirán su distinción unos de otros en un acto que es posterior y reflexivo como ya hemos hecho notar. Lo que quiere decir que para el cartesianismo el mundo de lo corpóreo es rechazado y desplazado de lo Verdaderamente-real, quedando a cargo del *ego cogito* dicho terreno; sin embargo, esta distinción radical entre lo corpóreo y lo incorpóreo es la fuente del error, pues el cuerpo tendrá que *conectarse* con el pensamiento bajo determinadas huellas impresas en el espíritu. Lo que nos permite darnos cuenta de que dos sistemas aparentemente inconciliables nos presentan las mismas dificultades al momento de describir a la imagen. Las percepciones renacientes del espíritu son las responsables de que se encuentren estos sistemas en contradicciones.

4. La teoría sartreana de lo imaginario.

En *Lo imaginario* Sartre procede a ejercer un acto fenomenológico-descriptivo de la existencia de la imagen. Hay cuatro características esenciales que se descubren por método de reflexión, el cartesianismo se hace patente; el método por reflexión pretenderá dar conocimientos absolutamente ciertos donde se incluirán las “descripciones” de la imagen para más tarde pasar a las inducciones de su naturaleza, al ir del uno a la otra se abandonará el terreno seguro de la descripción fenomenológica para pasar al terreno inductivo de la psicología experimental. Las cuatro características ciertas de la imagen son las siguientes: La primera característica corresponde a la identificación de identidad entre la imagen y la conciencia, esto es, la imagen es una conciencia. Con ello habría que desprenderse de un prejuicio que ha roído a las teorías clásicas de la imagen, desde la teoría de los simulacros de Epicuro hasta la psicología positiva de comienzos del siglo XX, incluso que llega hasta Husserl y sus reflexiones en torno a la imagen en *Investigaciones lógicas*. Se refiere a la bien conocida, pero poco comprendida, “ilusión de inmanencia”:

Pensábamos que la imagen estaba en la conciencia y que el objeto de la imagen estaba en la imagen (...) el origen de esta ilusión se tiene que buscar en nuestra costumbre de pensar en el espacio y con términos de espacio (...) consiste en transferir al contenido psíquico trascendente la exterioridad, la espacialidad y todas las cualidades sensibles de la cosa. (Sartre, 2005, p. 13, 81)

Esta ilusión es la que ya había tenido presente en su libro *La imaginación* pero que no había aún adoptado este nombre concreto. Es decir, la conciencia no es una morada donde puedan albergarse o residir las distintas imágenes, pero tampoco, al decir que mi conciencia ha producido la imagen de un amigo, podría identificarse a mi amigo existente con la imagen producida. Por lo demás, la imagen a secas es un abstracto que nada dice de la existencia propia de un imaginario sino que solamente designa un tipo de relación de la conciencia con un objeto, esto es, la imagen siempre tiene un objeto, o mejor dicho, no hay imagen presentada a secas a la conciencia sino como objeto-en-imagen; esto indica que la conciencia tiene una manera determinada de darse a un objeto: conciencia-de-mi-amigo-en-imagen, lo que quiere decir que jamás hay conciencia de la imagen de mi amigo sino que mi amigo es dado, pues, como objeto-en-imagen “mi atención no está dirigida a una imagen, sino a un objeto”(Sartre, 2005, p. 16)

La segunda característica es constituida por el fenómeno de casi-observación. Este fenómeno proviene o se deduce como consecuencia directa de la ilusión de inmanencia. Como ya mencionamos, el saber constituye el centro de referencia: “en la percepción se forma lentamente un saber; en la imagen, el saber es inmediato” (Sartre, 2005, p. 18). Lo que quiere decir que existe una diferencia radical entre la conciencia perceptiva y la conciencia imaginante. El saber que se puede tener de un objeto que se percibe se da de un modo mediato, pero cuando se posee la conciencia de un objeto-en-imagen el saber, de manera inmediata, se encuentra por entero en el centro de la idea, es decir, que se aprende de una vez; el saber se coloca en el centro del objeto-en-imagen en la inmediatez.

Tengo frente a mí un pedazo de tabla de madera de la que sólo puedo divisar su aspecto de enfrente, y de pronto se asoma una cara de su costado izquierdo, pero hay que elegir, si mi conciencia se concentra en la cara frontal y describo las rayas y su desgaste, la opacidad, el color, la textura, entonces su costado izquierdo, la parte reversa, los demás costados,

permanecerán indescifrables, es decir, que la conciencia nunca podría agotar todas las cualidades perceptivas de cualquier objeto, y los conocimientos que podamos obtener de ello por medio de la observación serán otorgados de manera mediata. Es lo que muy bien se denomina como la “inagotabilidad del objeto”, el mundo de las cosas es “desbordante”, así es la naturaleza de los objetos. La imagen, por el contrario, se da por entero, se compone como una pobreza esencial en este sentido.

Muchos críticos de la teoría de la imagen en Sartre creen refutarlo desplazándolo simplemente junto a las nociones clásicas que hacen de la imagen una “maestra del engaño”, para decirlo en palabras que podrían ser las de Pascal[1], Montaigne o Malebranche. Tal es también la postura que adopta Gilbert Durand[2] o Rosset[3] respecto de Sartre. Es que no se ha visto ni de cerca lo que Sartre está desmitificando. En efecto, nadie que produzca una imagen podría dar cuenta de ella como se describe un objeto perceptivo, de ahí que la imagen sea una pobreza esencial, “los objetos del mundo de las imágenes, no podrían existir de ninguna de las maneras en el mundo de la percepción (...) el objeto de la imagen nunca es nada más que la conciencia que de ello se tenga” (Sartre, 2005, p. 19). Es esta razón la que justifica el fenómeno de casi-observación: en la imagen no se puede aprender/saber nada que no sepa ya la conciencia. La pobreza esencial de la imagen hace de ella una *certeza* “*me puede engañar mi percepción, pero no mi imagen*”(Sartre, 2005, p. 20); la imagen nos mantiene en la actitud de observador, pero esta observación no enseña nada, por ello la imagen no puede engañarnos.

La imagen es una conciencia que intenciona a su objeto de una determinada manera, hemos dicho, pero ¿Dónde se encuentra esta intención? Está en el centro de la conciencia, la conciencia en la función imaginante trata de alcanzar a su objeto en su corporeidad pero lo propone de una manera especial, inteligible; así, el saber se encuentra unido a esta intención y precisa su objeto añadiendo determinaciones para unirse a un acto sintético. Saber e imagen se dan pues en un mismo acto y conforman una síntesis: el objeto de la imagen se determina por la conciencia.

La tercera característica de la imagen fundamenta la solución al problema planteado por la ilusión de inmanencia y por el fenómeno de casi-observación, es la proposición del objeto

de la conciencia imaginante como una nada. Habría que especificar primeramente que la conciencia imaginante no es una conciencia que se tome por objeto ella misma, es decir, que no es reflexiva, es más bien irrefleja:

Es preciso partir de este dato de hecho irrefutable: me es imposible formar una imagen sin saber al mismo tiempo que formo una imagen; y el conocimiento inmediato que tengo de la imagen en cuanto tal podrá llegar a ser la base de juicios de existencia (del tipo: tengo una imagen de X, esto es una imagen, etcétera) pero ella misma es una evidencia antepredicativa. (Sartre, 2006, p. 150)

Esto es lo que quiere decir cuando se afirma de la imagen que es una certeza y que el saber va unido inmediatamente al objeto de la imagen, pero también manifiesta que la conciencia de imagen es una inmediatez que no opera bajo el modelo de la reflexión, la conciencia se trasciende, sale de sí misma, va en busca de un objeto que no encuentra como a-la-mano o en frente de sí para percibirlo; se trata de una conciencia irrefleja. Sin duda, Husserl ya había descrito el campo de lo irreflejo, y en *Ideas I* dice lo siguiente al respecto:

El mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante, se refieren además a los complejos de mis múltiples y cambiantes espontaneidades de conciencia (...) de la conciencia teorizante en sus diversas formas y niveles. Así mismo, los multiformes actos y estados de emoción y del querer: agrado y desagrado, alegrarse y entristecerse, desear y rehuir, esperar y temer, resolverse y actuar. Todos ellos, contando los actos simples del Yo en los que el mundo, en el espontáneo volverme y captar, me es consciente como inmediatamente ahí delante, están comprendidos en la sola expresión cartesiana Cogito. En el natural dejarse vivir, vivo constantemente en esta forma fundamental de toda vida “actual”, enuncie el cogito o no, esté o no “reflexivamente” dirigido al yo y al cogitare. Si lo estoy, está entonces vivo un nuevo cogito, que por su parte es irreflejado, o sea, no es objetivo para mí. (Husserl, 2013, p. 138)

De aquí parte Sartre en su quehacer filosófico. En *La trascendencia del Ego* expone claramente la idea de la conciencia irrefleja (no reflexiva, espontánea) y con ello cree refutar a Husserl al hacer manifiesto que la idea de un Yo trascendental que estuviese dado como detrás de todas las conciencias unificándolas sería tanto como postular un

“certificado de muerte de la conciencia”. La mala recepción de Husserl por parte de Sartre ha sido esbozada por Agustín Serrano de Haro y no entra en nuestros propósitos hacer una descripción del asunto; basta con mencionar que la crítica de Serrano de Haro contra Sartre parece carecer de fundamento al tener en consideración los análisis de la temporalidad en *El ser y la nada*, no desarrollaremos los postulados que hacen inoperante dicha crítica. Cuando la conciencia se toma por objeto a ella misma se dirá que se efectúa un acto de segundo grado que, salvo en casos límites, podría preceder a lo irreflejo; de esta manera, existe un:

Acto irreflejo de reflexión, sin Yo, que se dirige a una conciencia reflejada. Ésta se vuelve objeto de la conciencia reflexionante sin cesar, empero, de afirmar su objeto propio (una silla, una verdad matemática, etcétera). 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 ésta es un absoluto que no necesita de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irrefleja (silla, etc.). Este objeto trascendente del acto reflexivo es el Yo. (Sartre, 2010, p. 52)

El Yo aparece entonces por medio y como a través de la conciencia reflexiva que toma por objeto a la conciencia refleja. Entonces aparece por vez primera lo que para Sartre constituye el absoluto, teniendo en cuenta que en *La imaginación* proclama solamente dos tipos de existencia estableciéndolos al modo de ley ontológica: el de la conciencia y el de los objetos.

A menudo nos dejamos absorber por el mundo de los objetos, la conciencia carente de Yo se trasciende a la contemplación de un retrato, la conciencia no es posicional de sí en esta contemplación, y sin embargo, es consciente de sí misma al tener conciencia (de) retrato X. No entra en nuestros fines el desarrollar argumentativamente el rechazo al inconsciente, pero se pone de manifiesto.

Con estas características bastan para saber lo que Sartre quiere decir cuando dice que la conciencia imaginante es una conciencia irrefleja, esto es, que es sin Yo y se da como espontaneidad bajo una trascendencia continua hacia el mundo. Toda conciencia propone a

su objeto de una determinada manera, y la imagen encierra un acto de creencia, por lo que la conciencia imaginante propondrá a su objeto a partir de cuatro y sólo cuatro formas: como inexistente, ausente, existiendo en otro lugar y neutralizado. Por lo demás, otra teoría que incluyera otro tipo de dación del objeto por parte de la conciencia caería en la ilusión de inmanencia, en efecto, es lo que Sartre reprocha a los psicólogos franceses como Titchener, Taine, Spaiier, Meyerson, Ribot, etc. No importa, estas cuatro posiciones del objeto de la conciencia sólo podrían darse en el plano de la casi-observación, es lo que cabe apuntar, ya que si la conciencia observara algo que no sabe, el objeto en imagen aparecería o bien como una materialidad y caería en la ilusión de inmanencia o bien como algo inconsciente y sería contradictoria con la definición sartreana de conciencia, ya que toda conciencia existe como siendo conciencia de sí, y es conciencia de sí de las dos formas que ya esbozamos: en lo reflejo y lo irreflejo.

“La imagen da su objeto como una nada de ser” (Sartre, 2005 p. 24), esta es la única solución viable para no tropezar con las dificultades que anuncia la ilusión de inmanencia y el fenómeno de casi observación. Esto quiere decir que cuando la conciencia produce una determinada imagen o bien cuando ésta interpreta a su objeto de una determinada manera equivale a no ver solamente al objeto en imagen sino también a no ver nada; resulta necesario que la producción de la función imaginante de la conciencia descomprese o quite el más mínimo de ser al objeto dado en imagen. Como vemos, el saber juega un papel indispensable en la producción imaginaria, cuando la conciencia produce al objeto en imagen el saber se da como una inmediatez y unido por un mismo acto de intuición, ocupa el centro de la idea y se aprende por entero en la imagen. Es así que Sartre puede decir que la imagen, siendo una intención, implica siempre un determinado saber, el saber es la dirección y la espera para producir un determinado objeto en imagen; la conciencia aprehende a su objeto de modo determinado y la intención se definirá por el saber. Por lo que cabe apuntar que el saber es un acto y además una exigencia: “Una imagen no podría existir sin un saber que la constituya. Es la razón profunda del fenómeno de casi-observación. El saber, por el contrario, puede existir en estado libre, es decir, constituir por si solo una conciencia” (Sartre, 2005, p. 85-86). La imagen es propuesta por la intuición de la conciencia como una creencia en el sentido en que el objeto real no es propuesto por la

función imaginaria sino que se propone un objeto dado ausente a la intuición; en una palabra, la imagen encierra una nada, la imagen da su objeto como no siendo.

La cuarta y última característica que compone a la descripción fenomenológica de la imagen es la espontaneidad, esto es, que la conciencia imaginante produce y conserva al objeto en imagen siendo el modo de dación del objeto como una nada; entonces la afirmación de que la conciencia aparece como creadora toma todo su sentido, ya que la conciencia no propone como objeto al carácter creador sino al objeto como una nada, es una creación de una nada de “ser”. Por lo demás, lo imaginario se encuentra constituido además de una carga afectiva, de signo, y de movimientos. No intentaremos una exégesis de cada uno de estos elementos, nos habremos conformado con haber hecho patente el prejuicio metafísico de ilusión de inmanencia, y haber expuesto las nociones generales y primarias, es decir, fenomenológicas, acerca de lo imaginario. Los resultados y validez de esta teoría aún están sobre la mesa.

Bibliografía

DESCARTES, René, (2006), *las pasiones del alma*, biblioteca nueva, 192 pág.

-_____, (2004), *Discurso del método/ Meditaciones metafísica*, Terramar editores, Buenos Aires, 174.

DURAND, Gilbert, (2007), *La imaginación simbólica*, Trad. Martha Rojzman, Amorrortu editores, Buenos Aires- Madrid, 147 pág.

HUME, David, (2011), *Tratado de la naturaleza humana tomo I*, Ediciones Gernika, Mexico, 353 pág.

HUSSERL, Edmund, (2013), *Ideas relativas a una fenomenología para y una filosofía fenomenológica, libro I*, Trad. Antonio Ziri6n, Fondo de cultura econ6mica, M6xico, 808 pág.

ROSSET, Clément, (2008), *Fantasmagorías seguido de lo real, lo imaginario y lo ilusorio*, Trad. Maysi Veuthey, Abada Editores, Madrid, 116 pág .

PASCAL, Blaise, (2011), *Pensamientos*, editorial Brontes, España, 156 pág.

SARTRE, Jean-Paul, (2010), *La trascendencia del ego*, Trad. Miguel García- Baró, Ed. Síntesis, Madrid, 111 pág.

-_____, (2008), *El Ser y la nada*, Trad. Juan Valmar, Ed. Losada, Buenos Aires, 859 pág.

-_____, (2006), *La imaginación*, Trad. Carmen Dragonetti, Ed. Edasa, Madrid, 219 pág.

-_____, (2005), *Lo imaginario*, Trad. Manuel Lamana, Ed. Losada, Buenos Aires, 270 pág.

Nota

1. “Maestra del error y del engaño... no ofrece señal ninguna de su cualidad, marcando con un mismo carácter lo verdadero y lo falso” (Pascal, 2011 p. 26)

2. “Sartre sólo descubre en lo imaginario <la nada>, <objeto fantasmal>, <pobreza esencial>.” (Durand, 2007, p. 28)

3. “Porque es cierto que lo imaginario existe sólo gracias a la imaginación y, por tanto, no podría ser el resultado de una percepción directa de lo real; pero esto no implica en absoluto que lo imaginario suponga una negación de la realidad, contrariamente a lo que sugiere Sartre, que en *l’imaginaire* insiste en la función <irrealizante> y <aniquiladora>