



ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

L'imaginaire y el descubrimiento sartreano*

Arturo Alberto Cardozo Beltrán

Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia

Email: arturocar2005@hotmail.com

Recibido: 26 de mayo 2022 | Aceptado: 27 de julio de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349802>

Resumen: Desde los primeros libros publicados por Jean Paul Sartre se puede observar la crítica que hace el autor francés a la tradición metafísica de occidente, dirigida en específico a filósofos de la modernidad. Por ejemplo, *L'Imagination* y lo *L'Imaginaire* son dos textos consagrados a cuestionar “los grandes sistemas metafísicos”.¹ Además, en estas primeras investigaciones, Sartre descubre un principio que le permitiría elaborar su obra *El ser y la nada* ¿Cuál es este principio? Saber cuál es este principio y su importancia en la elaboración del *Ser y la Nada* corresponde al objetivo principal de este ensayo. Para lograrlo, se estudiará la crítica que hace Sartre a filósofos de la modernidad (Descartes y Hume) y su propuesta para superar, lo que en palabras del mismo Sartre se denomina: “metafísica ingenua de la imagen” (1978, p. 9), que no es más que el hecho de cosificar a la imagen.

Palabras clave: imagen, metafísica, Sartre, negatividad, dualismo

* Este artículo hace parte de la investigación doctoral: *Del Dasein a la conciencia: un salto de la analítica existencial heideggeriana al existencialismo sartreano*. Universidad de Antioquia.

Cómo citar este artículo

Cardozo Beltrán, A. (2023). *L'imaginaire* y el descubrimiento sartreano. *Estudios de Filosofía*, 67, 149-165. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349802>

1 Así se intitula el primer capítulo de *La imaginación*.





L'imaginaire and the Sartrean discovery

Abstract: From the first books published by Jean-Paul Sartre, it is possible to observe the criticism that the French author makes to the Western metaphysical tradition, directed specifically at philosophers of modernity. For example, *L'imagination* and *L'Imaginaire* are two texts dedicated to questioning “the great metaphysical systems”. Furthermore, in these early investigations, Sartre discovers a principle that would allow him to elaborate his work *Being and nothingness*. What is this principle? The main objective of this essay is to determine this principle and its importance in the elaboration of *Being and nothingness*. In order to achieve this purpose, I will analyze Sartre's criticism of modern philosophers (Descartes and Hume) and his proposal to overcome what Sartre himself calls: the “naive metaphysics of the image” (1978, p. 9), which is nothing more than the fact of reifying the image.

Keywords: image, metaphysics, Sartre, negativity, dualism

Arturo Alberto Cardozo Beltrán es Magíster en filosofía (2018) por la Universidad del Norte. Actualmente adelanta estudios doctorales en la Universidad de Antioquia, con una investigación titulada “Del Dasein a la conciencia: un salto de la analítica existencial heideggeriana al existencialismo sartreano”. Profesor de la Universidad del Atlántico (Barranquilla-Colombia), miembro del grupo de investigación Cronotopías (Universidad del Atlántico).

ORCID: 0000-0002-2905-6433



1. Introducción

L'Imagination, publicado en 1936, es un texto escrito por Sartre con material desarrollado entre 1927-1928 y con extractos de su trabajo monográfico para obtener el “*Diplôme d'études supérieures*”. Como continuidad de esta obra el filósofo francés publicará *L'Imaginaire*, cuya primera sección apareció en 1938 en *la Revue de métaphysique et morale* y de manera completa, en 1940 (Suárez-Tomé, 2020). Conviene aclarar que *L'Imagination* y *L'Imaginaire* son dos textos que inicialmente harían parte de una misma obra (Maristany, 1987). Además, se trata de dos escritos que se corresponden con la primera etapa filosófica de Sartre, conformada por un periodo de 6 años, aproximadamente, en los que el filósofo francés estudia la fenomenología husserliana² y publica otros tratados al respecto como: *Bosquejo de una teoría de las emociones* y *La trascendencia del ego*. El rasgo que tienen en común estas obras es la crítica que hace Sartre a la psicología clásica:

Sartre desarrolla desde 1927 una serie de denuncias a la psicología clásica. Critica su “prejuicio cosista”, sin privarse por ello de interpretar los resultados más recientes de la psicología científica (Binet, Piéron, la Escuela de Würzburg), como también los de la sociología y la psicopatología, a modo de pruebas de que la conciencia está ante todo orientada hacia el mundo previamente a cualquier forma de reflexividad y de acceso a una “vida interior” (Dassonneville, 2019, p. 40).

Para superar el prejuicio cosista de la psicología clásica, es decir, el hecho de dar por sentado la sustancialidad de la conciencia, Sartre se apoyará en el método fenomenológico o la psicología fenomenológica. En efecto, para Sartre, el gran acontecimiento de la filosofía de su época es la publicación de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. En este texto, según el filósofo francés, se expone la fenomenología como ciencia de la conciencia pura trascendental, disciplina que difiere de las ciencias psicológicas que estudian la conciencia en el ser humano. Pues, mientras que las ciencias psicológicas parten de la actitud natural, es decir, la actitud que supone un conjunto de creencias con respecto a lo cotidiano,

2 La historia que normalmente se encuentra en las fuentes biográficas o textos que explican como Sartre se introdujo en la fenomenología cuenta que Sartre se habría quedado sorprendido por una conversación que tuvo con su amigo Raymond Claude Ferdinand Aron sobre el movimiento fenomenológico que se estaba dando en Alemania. Esta conversación y la lectura que hizo Sartre del libro de Emmanuel Levinas *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, motivaron al filósofo francés para participar por una beca que le permitiera ir a estudiar fenomenología en Alemania, beca que finalmente obtiene. En este periodo las obras que Sartre va a estudiar de Husserl son: *Meditaciones Cartesianas*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Beauvoir, 2016; Cohen-solan, 1990). Sin embargo, esta historia es desmentida en la entrevista que le hace John Gerrasi a Sartre, pues según el filósofo francés quien lo introdujo a la fenomenología no fue Raymond Aron sino Fernando Gerassi (padre de John Gerassi), quien había tenido la oportunidad de estudiar primero con Ernts Cassirer en Berlín y después con Husserl en Friburgo, además de ser compañero de clases de Heidegger (Sartre, citado en Gerrasi, 2012). De todos modos, en ambas versiones los textos leídos y trabajados por Sartre son los mismos.

que, además, acepta sin mayor reproche los prejuicios o supuestos de la experiencia inmediata, la fenomenología, por su lado, pone entre paréntesis toda la experiencia que hace parte del “mundo” para encontrar “la esencia” o verdad universal de lo que se estudia (Cf. Sartre, 1978). Dicho de otra forma:

Lógicamente, la ciencia común está tan absorta en su investigación sobre el mundo natural (o social/cultural) que no se detiene a reflexionar sobre sus propias presuposiciones y condiciones de posibilidad. Las ciencias comunes operan sobre la base de una ingenuidad natural (y necesaria). Operan sobre la base de una creencia tácita en la existencia de una realidad independiente de la mente, de la experiencia y de la teoría. Se asume que la realidad está ahí fuera, esperando ser descubierta e investigada. Y el objetivo de la ciencia es adquirir un conocimiento riguroso y objetivamente válido sobre este reino dado. Esta asunción realista es tan fundamental y está tan profundamente arraigada que no solo es aceptada por las ciencias positivas, sino que impregna incluso nuestra vida diaria pre-teórica, razón por la cual Husserl la llamó actitud natural. Pero esta actitud debe ser contrastada con la actitud propiamente filosófica, que cuestiona críticamente el fundamento mismo de la experiencia y del pensamiento científico (Gallagher y Zahavi, 2014, p. 49).

Por todo esto, la sugerencia que hace el filósofo francés a los psicólogos de su época es que deben constituir una psicología “eidética” (psicología de las esencias) o psicología fenomenológica: “Esta psicología, naturalmente, no tomará sus métodos de las ciencias matemáticas, que son deductivas, sino de las ciencias fenomenológicas, que son descriptivas. Será una psicología fenomenológica; hará investigaciones y fijará esencias en el plano intramundano como la fenomenología en el plano trascendental” (Sartre, 1978, p. 115).

Habría que decir también que este prejuicio cosista, propio de la psicología clásica, tiene sus orígenes en los sistemas metafísicos de la tradición: “Esta teoría, que brota por lo pronto de la ontología ingenua, se ve perfeccionada por influencia de diversas inquietudes ajenas a la cuestión y es el legado que los psicólogos contemporáneos reciben de los grandes metafísicos de los siglos XVII y XVIII” (Sartre, 1978, p. 115). Por esta razón, Sartre, antes de iniciar su reproche a la psicología clásica, examinará y cuestionará sus fundamentos, que como se acaba de mencionar, reposan en los sistemas metafísicos de la tradición. Se debe precisar que la discusión emprendida por Sartre contra los filósofos modernos se enfocará en un tipo especial de conciencia: *la imagen*.

Al final de la *L'Imagination y L'Imaginaire*, Sartre no solo consiguió cuestionar los grandes sistemas metafísicos propios de la modernidad, sino que hizo un descubrimiento que le permitió elaborar una de sus obras más importantes: *El ser y la nada*. Saber cuál fue este descubrimiento y su importancia en la filosofía sartreana, corresponde al objetivo principal del siguiente ensayo; para ello, se analizará la crítica que hace Sartre a dos filósofos modernos, Descartes y Hume, y la propuesta que hace Sartre para

resolver el problema de la imagen, ya que, es justo en esta parte donde se encuentra el hallazgo que posibilitó el sistema filosófico sartreano.

1.1. *Metafísica ingenua de la imagen: Descartes*

Sartre, en *La imaginación*, hace una crítica a lo que él considera como una “*metafísica ingenua de la imagen*”, que hace alusión al hecho de cosificar a la imagen: “Esta metafísica consiste en transformar la imagen en una copia de la cosa, existiendo ella misma como una cosa” (1978, p. 9). En otras palabras, a la imagen mental que se tenga de un elemento del mundo físico le correspondería una existencia física en el mundo de las imágenes. Con esta crítica a la “*metafísica ingenua de la imagen*”, Sartre pretendía articular una nueva metafísica de la imaginación, es decir, un sistema filosófico que explicará el funcionamiento del pensamiento abstracto, Así lo confirma Suárez-Tomé:

El objetivo del Diplôme d'études supérieures era el de articular una nueva metafísica de la imaginación y una nueva descripción psicológica de la imagen. Lo que Sartre intentó hacer fue presentar una comprensión del “espíritu creador” a partir de una crítica de las falsas concepciones cosistas de la imagen y acudiendo a una descripción psicológica renovada de la función psíquica de la imaginación (2020, p. 78).

Ahora bien, Sartre no está interesado en rechazar el proceso biológico que posibilita la aparición de la imagen, sino el hecho de suponer que la imagen aparecida, en la mente del individuo, posee cierto tipo de sustancialidad; para el filósofo francés la imagen es insustancial. Lo anterior se constata cuando el filósofo francés afirma:

Que existan imágenes-átomos nadie lo pone en duda: es un hecho. Que incluso la experiencia no revele directamente nada más que estas imágenes, muchos filósofos lo aceptarían sin dificultad. Sólo que, junto a la cuestión de hecho, esta la cuestión de derecho. De derecho debe haber otra cosa: un pensamiento que organice y supere la imagen a cada instante. Se trata, pues, detrás del hecho encontrar el derecho (1978, p. 29).

En esta cita se puede observar uno de los intereses de la filosofía sartreana: establecer una teoría que sea consecuente con la realidad, que no solo abarque el campo epistemológico sino también el existencial. Sartre denuncia, en la metafísica moderna, el fracaso de no poder haber establecido dicho puente. ¿Es su teoría de la imagen capaz de superar este impase? Y si es así, ¿es este el descubrimiento que le posibilitó a Sartre elaborar su libro *El ser y la nada*? Para responder estos interrogantes es necesario escrudinar la propuesta sobre la imagen en la filosofía sartreana y su crítica a la *metafísica ingenua de la imagen*. Por tanto, lo primero que se mencionará, para solucionar estas dudas, es que algunos de los referentes filosóficos mencionados

por Sartre, que sirven para edificar esta *metafísica ingenua de la imagen* y que son retomados por la psicología clásica son Descartes y Hume.

Para Descartes,³ según Sartre, “la imagen es una cosa corporal, es el resultado de la acción de los cuerpos externos sobre nuestro propio cuerpo por intermedio de los sentidos y de los nervios” (1978, p. 13). Esto es sustentado, cuando el autor de *Passions de l'ame*, distingue dos tipos de percepción. El primero, tiene su origen en el cuerpo, es decir, es el hecho de comprender cualquier acontecimiento por medio de alguno de los sentidos, por ejemplo, la persona sabe que está haciendo frío por la sensación térmica que experimenta; el segundo, se origina en el *alma*, dicho de otra forma, es la percepción que procede exclusivamente de la mente, sirva de modelo el individuo que discierne de una situación de odio o de amor, porque puede diferenciar conceptualmente de una noción a otra (Cf. AT, XI).

Así mismo, este tipo de percepción estará relacionado con la voluntad, ya que las percepciones que se originan en el alma, en su mayoría, solo son posibles si se les quiere percibir, es decir, no se podría imaginar una quimera si no se está en la disposición de querer hacerlo (Cf. AT, XI; Pradelle, 2000).

Ahora bien, dirá Descartes que la mayor parte de las percepciones que tienen su origen en el cuerpo “dependen de los nervios” (*dependent des nerfs*), pues, según él, cuando se experimenta una sensación física, los nervios son los encargados de llevar lo vivenciado al cerebro; cuando esto sucede, se genera una *huella* en los poros del cerebro. Estas *huellas* guardarán la información del acontecimiento, y en el momento que se quiera recordar, el *alma* empujará a los *espíritus*,⁴ para que recorran por todo el cerebro hasta encontrar el poro donde se encuentra la huella que guarda la información del evento pasado. Cuando la encuentren, se provocará un “movimiento” (*mouvement*) que abrirá el poro y así el cerebro proyectará la imagen en la mente del individuo (Cf. AT, XI). Por ejemplo, un individuo escucha sonar la campana de la parroquia a la cual asiste; aunque en ese momento no la puede ver porque no se encuentra cerca del sitio, él puede imaginársela con todas sus dimensiones. Esto es posible porque en el pasado, dicho individuo vio y escuchó la campana donde se congrega. Tal sensación física fue recibida por los nervios y estos llevaron la información hasta el cerebro, lo que generó, como ya se ha dicho, una *huella* que espera ser “movida” para proyectar la imagen cuando se desee recordarla. Justo aquí, es donde se sustenta la imagen como sustancial, pues la huella es lo que quedó de la experiencia física vivida por el individuo que, a su vez, será el contenido material de la imagen, ya que sin la *huella* no sería posible la aparición de la imagen en el sujeto.

3 La obra de Descartes es citada según la edición de Adam-Tannery (AT, volumen, página). Todas las traducciones son de mi autoría.

4 Pradelle explica que los espíritus animales, en Descartes, son: “las partículas más ligeras que constituyen la sangre. Se desplazan a modo de un viento sutil entre el corazón, el cerebro y los músculos, y son responsables, cuando están en el cerebro y llenan sus poros y cavidades, de la conexión entre el alma y el cuerpo que acontece en la glándula pineal” (2000, p. 238).

Sin embargo, esta explicación cartesiana que sustenta lo sustancial de la imagen, según Sartre, no está lo suficientemente desarrollada, y por tanto guarda sus contradicciones. De manera puntual, Sartre critica la idea de “movimiento” cuando afirma:

Los movimientos son como signos que provocan en el alma ciertos sentimientos, pero Descartes no profundiza esta idea del signo al que parece atribuirle el sentido de lazo arbitrario, y, sobre todo, no explica cómo hay conciencia de este signo; parece admitir una acción transitiva entre el cuerpo y el alma que lo lleva a introducir o cierta materialidad en el alma o cierta espiritualidad en la imagen material (1978, p. 14).

En otras palabras, Sartre está cuestionando como la mente, que es insustancial para Descartes, puede *mover* a los espíritus que son sustanciales. Se debe aclarar, que, para Descartes, la mente es un objeto “no físico sustancial” (nonphysical substance). Aunque, hoy en día, se tiende a usar la palabra sustancia para referirse a la materia de la que está hecha una cosa, no es la misma forma en que la utilizó el filósofo francés, pues Descartes heredó el uso de este término de los filósofos medievales y, para ellos, sustancia significaba cosa u objeto. De modo que la mente, según Descartes, es un objeto no físico (Rowlands, 2010). En este orden de ideas, para que la teoría cartesiana tuviera sentido, la mente tendría que tener algo de sustancial o el cuerpo tendría que tener cierta “espiritualidad” para que así existiera un lazo entre ambos. De hecho, sobre este último punto, Descartes, en algún momento de su filosofía, llega a esta misma conclusión, pues en la carta que le dirige a Elizabeth de Bohemia, del 28 de junio de 1643, sentencia: “atribuir libremente materia y extensión al alma, pues esto no es otra cosa que concebirla unida al cuerpo” (Descartes, citado en García y Castelli, 2013, p. 145). No obstante, Descartes no pudo comprobar, de manera empírica, esa atribución de materia y extensión que supuestamente tenía la mente, y lo que creyó encontrar como el órgano que conectaba alma y cuerpo, la glándula pineal, en realidad, no correspondía con su verdadera función.

En conclusión, el dualismo cartesiano que concibe la separación del alma (mente no física) y el cuerpo, no tiene forma de poder sustentar la unión entre ambos. Y como indica Rowlands (2010), “el dualismo cartesiano es uno de los conceptos filosóficos más cuestionados en la historia de la filosofía; generaciones de filósofos han gastado mucho tiempo demostrando que los argumentos a favor del dualismo no funcionan por sus dificultades tanto empíricas como conceptuales” (p. 12). No es del interés de la presente investigación seguir profundizando sobre este punto, solo se quería mostrar la crítica sartreana a la *metafísica ingenua* de la imagen, primero en Descartes y ahora en Hume.

1.3 Metafísica ingenua de la imagen: Hume

Hume para resolver el problema que yace a la hora de sustentar la comunicación del alma con el cuerpo, decide negar todo tipo de insustancialidad. Lo anterior se constata en *Investigaciones sobre el conocimiento humano* y en *Tratado de la naturaleza humana*,⁵ cuando Hume distingue dos clases de percepción que se dan en la mente: *impresiones* e *ideas* o *pensamientos* (SB, II; SB, 1991). Las *impresiones* son las percepciones que tienen mayor fuerza o intensidad en la mente del individuo, por ejemplo, la sensación de molestia que pueda causar una temperatura de cuarenta grados. Las *ideas* o *pensamientos* son las percepciones que tienen menor fuerza o intensidad en la mente de la persona, como podría ser el caso de *imaginarse* sentir que se está en el desierto con una temperatura de cuarenta grados.⁶ Las *ideas* o *pensamientos* son copias que han dejado las *impresiones* y que, además, siempre están asociadas con ellas. Es decir, no puede haber una *idea* que no tenga ningún tipo de relación con las *impresiones* (Cf. SB, 1991). Este tipo de asociacionismo presupone la materialidad en la imagen mental. Pues, si siempre hay una asociación entre las ideas y las *impresiones*, se trata de relaciones de “cosas” coleccionadas por la conciencia. Así, por ejemplo, el sonar de la campana produce una vibración que llega al oído de quien lo escucha; dicho sonido es un hecho físico que, en palabras de Hume, *imprime* “una copia” (*idea*) en la mente del individuo. Cuando se rememora o se piensa en este sonar, la imagen que aparece es producto de la asociación entre la *idea* y la *impresión*. De aquí se concluye que si no hay algún tipo de sustancia o materialidad (*impresión*), es imposible, en la filosofía de Hume, que aparezca la imagen, pues como se dijo anteriormente no existen *ideas* que no estén relacionadas con las *impresiones*. De esta manera:

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 [...] “Las imágenes no serán jamás, en efecto, sino cosas” (Sartre, 1978, p. 44).

Empero, ¿cómo sustenta Hume las *ideas* abstractas (como el amor, la bondad, la felicidad)? ¿A qué *impresión* se refieren este tipo de *ideas*? Para Hume todas las *ideas* abstractas “son *ideas* particulares unidas a un cierto término que les concede una significación más extensa y las hace despertar, en ocasiones, otras ideas individuales que son semejantes a ellas” (1984, p. 106; SB, II, p. 18). Para justificar lo anterior, el filósofo escocés se apoya en la tesis de Berkeley, quien dicta que no puede haber un

5 Cuando se ha consultado la versión en castellano, se cita los textos de Hume indicando primero esta versión seguida por la referencia al volumen y página correspondientes en la obra de Selby-Bigge en inglés (SB, volumen o año de la edición, página).

6 Se resalta que para Hume las *ideas* son imágenes de la mente: “nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones” (1984, p. 84; SB, II, p. 7). La justificación de esta máxima será argumentada en la primera parte de la sección 1 del *Tratado de la naturaleza humana* (Hume, 1984, p. 83-85; SB, II, p. 6-8; García Varas, 2010, p. 94).

proceso de abstracción que separe las *ideas* de sus características concretas: ¿cómo tener la imagen de la fuerza sin ningún cuerpo que la ejerza?

Asimismo, Hume se apoyará en una forma de nominalismo para indicar que todas las *ideas* particulares tienen su representación general, abstracta, por asociación a un nombre que se les ha asignado. Por esta razón es que existen las *ideas* generales, abstractas, no como independientes de lo particular sino como extensión de ello (Cf. Hume, 1984; SB, II; García Varas, 2010). De esta forma, al encontrarse muchas veces con objetos con características similares se les aplicaría a todos ellos un mismo nombre, y la sonoridad que se genere cuando se pronuncie dicha palabra despertaría en la mente del individuo la imagen del objeto: “Por un lado, tenemos un nombre que se aplicaría a cada uno de los objetos y por otro, la costumbre, que sería la encargada de poner en relación cada objeto, o mejor, cada imagen, con dicho nombre” (García Varas, 2010, p. 96).

Cabe entonces preguntarse: ¿en qué lugar se encuentran las imágenes cuando no se les está evocando? A lo que Hume responde:

No están estas realmente de hecho presente al espíritu, pero sí solamente en potencia; no podemos representárnoslas claramente en la imaginación, pero somos capaces de considerar fácilmente alguna de ellas cuando exija un designio o necesidad presente. La palabra despierta una idea individual y al mismo tiempo un cierto hábito, y este hábito produce cualquier otra idea individual que podemos tener ocasión de emplear (Hume, 1984, p. 111; SB, II, p. 21).

Para Sartre (1978), esta repuesta sobre la ubicación de la imagen cuando no se le está evocando es insatisfactoria, ya que la teoría de la potencia que utiliza Hume para explicar la aparición y desaparición de la imagen hace que surjan más cuestionamientos sobre su teoría de la imagen. Por ejemplo, ¿hay alguna teoría del inconsciente que soporte su ubicación? ¿Cómo la imagen pasa del estado inconsciente al consciente? ¿cuál es el origen de las *ideas* abstractas? Estas preguntas no serán planteadas por el filósofo escocés, porque en principio el interés del *Tratado sobre la naturaleza humana* no es dilucidar qué son metafísicamente las *ideas* abstractas, es decir, cuál es su esencia u origen, sino explicar su funcionamiento (Hume, 1984; SB, II; García Varas, 2010).

David Owen (2009) explica: “esta es una característica típica de la ciencia de la naturaleza humana de Hume. Las regularidades en un nivel deben ser explicadas por principios generales, pero no podemos esperar que esos principios mismos siempre puedan ser explicados” (p. 85; la traducción es del autor); es decir, aunque el filósofo escocés quiera que sus principios más básicos sean “lo más universales posibles”, reconoce la “imposibilidad de explicar los principios últimos” (Hume, citado en Owen, 2009, p. 85). Por ejemplo, algo semejante ocurre cuando Hume divide *las impresiones* en dos subclases: *impresiones de sensación* (*impressions of sensation*) e *impresión de reflexión* (*impressions of reflection*). Las segundas se derivan en gran medida de las *ideas*, y *las impresiones de sensación* surgen en el alma por causas desconocidas.

Hume no se ocupa de averiguar cuál es el origen o principio último de las *impresiones de sensación*, porque sería una tarea que lo alejaría mucho del tema que quiere desarrollar; más bien, decide dejarle esa tarea a los atomistas y a los filósofos de la ciencia natural (Cf. Norton, 2009).

En síntesis, no es prioridad del sistema filosófico de Hume explicar el origen de todas sus nociones, sino de exponer como estas pueden ser sustentadas a través de la experiencia. En el caso de las *ideas* abstractas, la prioridad será justificar cómo estas están relacionadas, en últimas, con las *impresiones* sensibles. Ahora bien, retomando la crítica sartreana, para el filósofo francés no será suficiente dar cuenta sobre el funcionamiento de las imágenes, también, será necesario explicar su origen, de lo contrario, será una teoría incompleta que no es capaz de justificar el lugar que ocupan las imágenes en el mundo. Es decir, si las imágenes son sustanciales, como todos los objetos físicos, estas deberían ocupar un espacio. Decir que, en el caso de las imágenes abstractas, se encuentran en potencia cuando no se les está evocando, implica, que esta teoría de la potencia, para que pueda validar la ubicación de la imágenes, debería argumentar otra teoría que sería la del inconsciente. Se puede reprochar que, en el pensamiento de Hume, las ideas abstractas no son sustanciales y por tanto no necesitan de un lugar para su ubicación; en ese caso, el empirismo de Hume estaría reconociendo, al igual que los cartesianos, que hay pensamientos que no se dan mediante ninguna impresión sensible. Si es así, se retomaría el problema anterior: ¿cómo se da la comunicación entre estos pensamientos insustanciales y el cuerpo físico? Hume al no asumir o profundizar el problema de la ubicación de las imágenes abstractas toma por supuesto la teoría de la potencia, que como se mostró no está constatada con el mundo físico. En este punto, Ana García Varas (2010), coincide con Sartre cuando afirma:

En primer lugar, es evidente que esta teoría no versa sobre las ideas abstractas, o al menos, no sobre todas ellas. Hume se ocupa de las ideas (que podríamos llamar generales) que resultan de una generalización desde ideas concretas, nacidas en un proceso de ostensión. Así, se enfrenta al problema desde un punto de vista demasiado simplista, mediante el cual no consigue ni siquiera plantear la cuestión en toda su amplitud, pues es difícil ver cómo desde aquí podría abordar ideas como “el bien” (que no cabe reducir sin más a todas las ideas de cosas buenas), como “China” (que tampoco se identifica con las ideas de unos límites territoriales, unas leyes, unos habitantes, una historia... ni con su suma) o como la de “forma”, ideas que ni están completa y perfectamente delimitadas, ni tienen ocurrencias totalmente unívocas que puedan situarse bajo su alcance, ni, como en el último caso, tienen ocurrencias que pueden identificarse sin problemas por ostensión (p. 99).

En conclusión, Hume, por medio del asociacionismo, niega que la imagen sea insustancial. Sin embargo, cuando va a sustentar la ubicación de las imágenes abstractas, recurrirá al supuesto de la potencia. Se debe aclarar que se le asigna el calificativo de “supuesto” a la teoría de la potencia, no porque se descalifique a la teoría misma que tiene sus orígenes en Aristóteles, sino al hecho de que Hume, según Sartre, asume la teoría de la potencia sin constatarla con el mundo físico, por tanto, Hume deja sin resolver el problema de la comunicación entre lo psíquico y lo físico. Sucede algo similar, cuando Descartes recurre a la glándula pineal para explicar cómo se da la comunicación entre mente y cuerpo: si bien la glándula pineal es real y tiene su ubicación en el cerebro, la función que le da Descartes es muy diferente de lo que realmente esta hace.

Se concluye, en esta parte, que la imagen no puede tener ningún tipo de sustancialidad y como dice Sartre “debe ser una realidad psíquica cierta; la imagen no podría de ninguna manera reducirse a un contenido sensible ni constituirse sobre la base de un contenido sensible” (Sartre, 1978, p.111). De lo contrario, se tendría los mismos problemas que tuvieron los filósofos modernos, anteriormente mencionados, a la hora de conectar las cosas del mundo con la estructura de la imagen.

2. El descubrimiento sartreano

Ahora bien, ¿cómo Sartre resuelve el problema de la aparición y desaparición de la imagen? Para resolver dicho cuestionamiento el filósofo francés propone recurrir a una fenomenología de la imaginación o de la fantasía para mostrar cómo es posible que la conciencia haga aparecer algo ausente a la percepción (Pedragosa, 2019).

Tal análisis fenomenológico se lleva a cabo en *El ser y la nada*, donde Sartre descubre que “La imagen debe encerrar en su propia estructura una tesis nihilizadora.⁷ Se constituye como imagen poniendo su objeto como existente *en otra parte* o como *no existente*” (1987, p. 62), es decir, si la imagen es la relación que tiene la conciencia con el “objeto” o el modo como se le aparece a la conciencia (Sartre, 1978), esta forma de

7 Se debe aclarar que: “La expresión francesa utilizada por Sartre es ‘néantisation’. Ella remite al verbo ‘néantiser’. En español no existen palabras castizas equivalentes. Algunos especialistas en la obra sartriana, como Maristany, prefieren mantener la expresión en el idioma gallo. Algunas expresiones derivadas del latín bien podrían utilizarse: nihilización y nihilizar. Sin embargo, pudiendo hacerlo en francés, Sartre se abstuvo de emplear latinismos. Por otra parte, y sin forzar el castellano, podríamos valernos de expresiones tales como anonadación o anonadamiento. Algunas traducciones de las obras sartrianas optan por esta alternativa. No obstante, esta última opción tampoco es satisfactoria. Por un lado, en francés existe el verbo “anéantir”, el cual, al igual que anonadar, significa ‘reducir a nada’. [...] La *néantisation* no supone tanto una reducción, sino (sic, para como), más bien, una constitución. Quizás por esto mismo Sartre no usó el verbo ‘anéantir’ y prefirió crear el verbo ‘néantiser’” (Ramírez y Arrieta, 2018, p. 48). En la presente investigación, cuando se cite la bibliografía secundaria y las traducciones de los textos sartreanos, se dejará la palabra traducida tal como el autor o el traductor haya optado por hacer la traslación. En el análisis de este escrito se utilizará el término *nihilizar* o nihilización. Lo importante es resaltar el sentido constitutivo que tiene el concepto *néantisation* para Sartre.

aparición del “objeto” a la conciencia debe ser en forma de “ausencia” o como “objeto” no presente. Por ejemplo, la experiencia de rememoración trae la “imagen” de una persona, objeto o lugar. En todos estos casos, lo que se le presenta a la persona como recuerdo es un conjunto de situaciones que en su presente inmediato ya no están. Póngase por caso, recordar a un amigo, que, para esta ilustración, el amigo que se evoca se llama Pierre. Cuando se le recuerda, la imagen que aparece corresponde precisamente a sus características físicas: color de ojos, tono de piel, etc. Sin embargo, esa imagen “no es Pierre”, él no se encuentra presente (Sartre, 1987). De esto Sartre concluye que:

La imagen debe encerrar en su propia estructura una tesis nihilizadora. Se constituye como imagen poniendo su objeto como existente en otra parte o como no existente. Lleva en sí una doble negación: es primeramente nihilización del mundo (en tanto que no es el mundo quien presenta a título de objeto actual de percepción el objeto captado como imagen); luego, nihilización del objeto de la imagen (en tanto que puesto como no actual) y, a la vez, nihilización de la imagen misma (en tanto que no es un proceso psíquico concreto y pleno) (Sartre, 1987, p. 62).

Para entender el carácter negativo que yace en la estructura de la imagen, se deben aclarar primero las diferencias entre la imagen y la percepción: “en la percepción se forma lentamente un saber; en la imagen, el saber es inmediato” (Sartre, 1964, p. 19). Es decir, en la percepción, lo que se percibe debe estar *presente* y, a medida que se le descubre se va creado un saber; en cambio, en la imagen, el objeto al que se hace referencia no se encuentra *presente*, y por tanto no puede aportar nuevos conocimientos.⁸

Es en esta *ausencia* del objeto donde surge la primera negación, ya que la imagen muestra algo que *no* está. En otras palabras, manifiesta la *ausencia* o negación del ser, a diferencia de la percepción que es *presencia del ser*. La segunda negación que se halla en la imagen hace referencia, como ya se explicó, al carácter insustancial de la imagen.

Para dar cuenta del carácter negativo de la imagen, en *L'imaginaire*, Sartre (1964) explica cuatro formas que muestran la manera como la imagen propone su objeto por medio de un acto de creencia o posicional, la primera es como inexistente, la segunda, como ausente, la tercera, como existente en otro lugar y la cuarta, como neutralizado. En estas cuatro formas la imagen supone una negación implícita o explícita. La imagen de algo que *no* existe (la imagen de una fantasía), de algo que *no* está (la imagen de un difunto), de algo que *no* se encuentra, pero está en otro lugar (la imagen de un familiar que se encuentra en otro país), y de algo que *no*

8 “Sartre distingue entre imagen y percepción. La imagen se otorga a sí misma, mediante <analogons> o equivalentes perceptivos, su propia materia *hylética* —contra Husserl—. La percepción, por el contrario, aguarda la sorpresa *hylética*; de ahí la riqueza perceptiva contrastando (sic, para lo que contrasta) con la pobreza de la imagen. La percepción contornea el ofrecimiento o perfil de la realidad tal como va ésta desfilando ante sus ojos” (Maristany, 1987, p.74).

está propuesto como existente (la imagen de un árbol que no se refiere a ningún árbol en particular). En definitiva, el acto imaginativo implica un hecho negativo:

Para poder crear libremente una percepción posible, y no simplemente reproducir una que ha tenido lugar, la imaginación presupone una singular relación con la percepción: debe poder negarla. Según Sartre, percepción e imaginación son dos conciencias irreductibles y excluyentes. Para poder imaginar, la conciencia debe satisfacer dos condiciones necesarias: debe poder mentar la realidad en su totalidad y negarla. Solo la suspensión del horizonte del mundo, concebido como el estilo típico de las cosas del mundo perceptivo, permite a la conciencia entrar en el mundo de la imaginación (Pedragosa, 2019, p. 201).

Por lo tanto, la condición necesaria que debe tener toda conciencia a la hora de *imaginar* es que sea capaz de proponer una tesis de *irrealidad*. En este punto yace la propuesta sartreana que intenta resolver el problema de la comunicación o relación de la imagen con el mundo físico, pues, con la tesis de que la conciencia se irrealiza, Sartre explicará que la imagen es un irreal. Por tanto, no tiene ninguna dependencia o lazo con el mundo físico. Dicho con otras palabras, si bien la imagen está presente cuando se le evoca, al mismo tiempo esta está fuera del alcance para todo individuo. No se puede tocar una imagen ni alterarla de manera física, es decir, como se mueve o modifica un objeto en el mundo; la única manera de alcanzar la imagen será por un acto de irrealización. Dicho de otra forma, solo se puede alterar a cualquier imagen con la misma imaginación, por ejemplo, si se imagina una casa blanca y se quiere que sea multicolor, solo el acto de irrealización o de imaginación podrá modificarla, ya sea imaginándose unas manos irreales que pinten de colores a la imagen de dicha casa o de golpe crear la imagen de una casa multicolor (Cf. Sartre, 1978).

El acto de irrealización propio de la conciencia imaginativa adquiere un matiz fundamental en la tesis sartreana sobre la imagen, debido a que:

El mérito de Sartre fue haber nadificado la conciencia, constituyéndola no solo en un campo trascendental impersonal, sino, también, en un campo trascendental irreal. Así, el proceso de nadificación responde a dos esfuerzos complementarios que es posible identificar en los escritos del treinta: la descosificación de la conciencia a través de la fenomenología de la imagen (irrealización) y la despersonalización de la conciencia a través de la fenomenología de la subjetividad. Esta doble nadificación define el hápax sartriano (Ramírez y Arrieta, 2017, p. 49).

Esta independencia que tiene la imagen de lo real hace que las leyes físicas no le afecten y que ella, a su vez, no pueda alterar el orden de lo real. Por ejemplo, si se imagina un libro, la imagen-libro no altera de ninguna manera al libro al que se refiere la imagen. Del mismo modo, la imagen no es afectada por el mundo físico. Si fuera lo contrario, sería imposible cualquier creación imaginaria. En efecto, como se mostró al inicio, las

teorías que cosificaron a la imagen se vieron envueltas en una serie de embrollos a la hora de explicar la diferencia entre cómo la imagen aparece y desaparece en la mente del individuo. Esto se debe a que tales sistemas no fueron capaces de relacionar las leyes del mundo físico con la estructura de la imagen. Por lo tanto, la conciencia de imaginación debe estar libre de toda ley física para que pueda hacerse representación del mundo y negarlo. En palabras de Sartre, “para imaginar, la conciencia tiene que estar libre en relación a toda realidad particular, y esta libertad se tiene que poder definir con un ‘estar-en el mundo’⁹ que es a la vez constitución y anonadamiento de este mundo” (1964, p. 229).

La tesis de irrealización sartreana explica el modo de estar en el mundo del individuo, entendiendo esta forma de estar en el mundo como conciencia que se irrealiza, es decir que *niega* la realidad para organizarla, entenderla y darle un sentido más allá del ofrecido por lo real. Así el individuo puede diferenciarse de los otros como lo que *no* son él, logra organizar su pensamiento y hacer pequeños simulacros de representaciones (imágenes) insustanciales que le ayuden a entender su entorno. Todo esto con la condición de que la conciencia sea libre e independiente del plano físico:

El hombre, a través de la conciencia imaginante, puede superar su realidad. Proponer un mundo y darse un sentido más allá de lo meramente dado es, en suma, la expresión de la libertad. Por el contrario, las cosas no imaginan. Al carecer de conciencia no pueden tomar distancia para-sí respecto del mundo en medio del cual se encuentran (Ramírez y Arrieta, 2018, p. 56).

Como resultado del análisis de la teoría de la negatividad e irrealidad de la imagen, Sartre va a poder solventar una de sus preocupaciones que de atañe le inquietaban: “*Relaciones de lo psíquico con lo fisiológico en general*”,¹⁰ la comunicación de la conciencia (irreal) con la sustancia (real). Ya que, como se ha mostrado en el desarrollo de este artículo, el interés de los primeros libros publicados por Sartre y que se reiterarán en algunos apartados del *Ser y la nada*, es la crítica a posturas filosóficas como el idealismo, realismo, empirismo y racionalismo, dado que, en estos sistemas metafísicos no se establece una verdadera relación entre el individuo con el mundo.

Por medio del análisis de la negatividad, Sartre va a poder justificar tal relación: “La negación, pues es explícita y constituye el nexo de ser entre el objeto percibido y el para sí. El para sí no es sino esa Nada traslúcida que es negación de la cosa percibida” (Sartre, 1978, p. 171); además, como indica Suárez-Tomé: “La nihilización, o la capacidad de ‘anonadamiento’ que es clave en la comprensión de la intencionalidad, tiene un

9 Si bien en los textos tempranos sartreanos aún no hay una gran profundidad de la obra heideggeriana, la idea de “ser-en-el-mundo” es un concepto recurrente en la obra temprana sartreana y que en el *Ser y la Nada* adquirirá mayor matiz (Cf. Suárez-Tomé, 2020).

10 Este es el título que pone Sartre al proyecto que presentó para solicitar la beca que le permitió ir a estudiar la fenomenología de Husserl en Berlín (Cohen-solan, 1990).

rol sumamente importante en *L'imaginaire*, en donde el filósofo francés realiza las consideraciones más detalladas en torno a la negación y la nada en relación con el modo de existencia de la realidad humana” (2020, p. 65). En otras palabras, la teoría de la negatividad servirá para explicar la tesis sartreana sobre la intencionalidad de la conciencia.

3. Conclusiones

La teoría de la negatividad en la imagen, expuesta en *L'imaginaire*, es el hallazgo hecho por Sartre que le permitió la elaboración de su obra *El ser y la nada*: “En *L'imaginaire* se encontraba en germen la obra de Sartre. La ontología de *L'être et le néant* autentificaba la irrealidad de las imágenes” (Maristany, 1987, p. 20). Tal raíz, a la que se refiere Maristany, es que, así como Sartre puede sustentar, en lo *Imaginario*, la comunicación entre la imagen y el mundo físico por medio de la negatividad o irrealización de la imagen, así mismo, en el *Ser y la nada*, el filósofo francés podrá establecer por medio de la negatividad la relación entre el *ser-en-sí con el ser-para-sí*. Sartre, en *El ser y la nada*, clasifica al ser en dos regiones: el *ser en sí (l'être en soi)* definido como “es lo que es” (1987, p. 34), es decir, como la realidad independiente de la conciencia, que no necesita de esta para poder existir y por el contrario es su soporte: “si la filosofía sartriana se presenta como la superación del idealismo y el solipsismo, es necesario que se sustente una realidad independiente del pensamiento humano, que no necesite de este para existir. Esta realidad Sartre la conoce como el *ser-en-sí*” (Cardozo, 2022, p. 6), y el *ser-para-sí (l'être pour soi)*, que se define como “el que es lo que no es y el que no es lo que es” (1987, p. 34). Este último se refiere al ser de la conciencia. Para que se dé la comunicación entre ambas realidades, Sartre dirá que:

De este modo, el Para sí hace que los seres sean para una misma presencia. Los seres se develan como copresentes en un mundo en que el Para-sí los une con su propia sangre por ese total sacrificio ek-stático de sí que se denomina la presencia. “Antes” del sacrificio del Para-sí hubiera sido imposible decir que los seres existiesen ni juntos ni separados. Pero el Para-sí es el ser por el cual el presente entra en el mundo (1987, p. 153)

Con esta cita, Sartre quiere decir que quien se encarga de hacer el lazo entre la conciencia y el mundo es el *ser-para-sí*, pues si solo existiera el *ser-en-sí* no habría posibilidad alguna de diferenciar los distintos matices de la realidad, ya que el *ser-en-sí* es *lo que es* y no otra cosa, es absoluta identidad consigo mismo. El *ser-para-sí* representa la distancia que toma la conciencia del mundo, pues si bien toda *conciencia es conciencia de algo*, es decir, la conciencia necesita del mundo para existir, ella *no* es el mundo a quien toma por soporte. Por lo tanto, la conciencia se presenta como lo que *no* es. Obsérvese como la definición del *ser-para-sí* lleva en sí misma una doble

negación al igual que la estructura de la imagen. Sartre al definir al *ser-para-sí* como *el que es lo que no es* está indicando que *el ser-para-sí* no es el *ser-en-sí* (no es lo que es), y al precisar al *ser-para-sí* como *el que no es lo que es*, el filósofo francés estaría expresando que el *ser-para-sí* es huida perpetua frente al ser o lo que nunca llegará a ser (*ser-en-sí*).

Es así como la negación juega un papel muy importante en desarrollo del *Ser y la nada* y como enfatiza Sartre:

Pero, además, en sí mismo, el Para-sí no es el ser, pues él se hace ser explícitamente para-sí como no siendo el ser. El Para-sí es conciencia de (...) como negación íntima de (...) La estructura de base de la intencionalidad y de la ipseidad es la negación, como relación interna entre el Para-sí y la cosa; el Para-sí se constituye fuera, a partir de la cosa, como negación de esta cosa; así su primera relación con el ser en sí es negación; él 'es' en el modo del Para-sí, o sea como existente disperso en tanto que se revela a sí mismo como no siendo el ser. Escapa doblemente al ser por disgregación íntima y negación expresa (1987, p. 153).

En definitiva, el descubrimiento que Sartre hizo en lo *imaginario* y que le sirvió para luego elaborar *El ser y la nada*, fue entender a la negatividad como estructura propia de la imagen. Con este principio de lo negativo Sartre pudo explicar gran parte de su teoría filosófica, desde la relación de la conciencia con el mundo, hasta la correlación del individuo con la otredad.

Referencias

- Beauvoir, S. (2016). *La plenitud de la vida*. De Bolsillo.
- Cardozo, A. (2022). Apuntes fenomenológicos sobre el ser (el ser-en-sí, el ser-para-sí) y su relación con la conciencia en la filosofía de Sartre. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 43(126). <https://doi.org/10.15332/25005375.7607>
- Cohen, A. (1990). *Jean Paul Sartre*. Edhasa.
- Dassonneville, G. (2019). La categoría sartriana de lo mágico entre psicología filosófica y fenomenología existencial. *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 9(1), 34-57. <http://hdl.handle.net/2268/238732>
- Descartes, R. (1997). *Le monde, description du corpus humain, passions de l'ame, anatomica, varia* (Tomo XI). C. Adam y P. Tannery. (Eds.). Librairie philosophique J. Vrin.
- García, E. & Castelli, P. (2013). Ver y pensar: fisiología mecanicista cartesiana y fenomenología del cuerpo. *Revista de filosofía*, 69, 133-150. <https://doi.org/10.4067/S0718-43602013000100011>

- García Varas, A. (2010). Ideas e imágenes: un estudio de la teoría de las ideas abstractas en Hume. *Revista de filosofía*, 66, 93-106. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602010000100006>
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2014). *La mente fenomenológica*. (M. Jorba, Trad.). Alianza Editorial.
- Gerassi, J. (2012). *Conversaciones con Sartre* (P. Feixas, Trad.). Sexto Piso.
- Hume, D. (1995). *Investigaciones sobre el conocimiento humano* (J. de Salas, Trad.). Altaya
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana* (F. Duque, Trad.). Edición Orbis.
- Hume, D., Selby-Bigge, L. A., Nidditch, P. H., & Sayre-McCord, G. (1991). *Enquiries concerning human understanding & concerning the principles of morals [with] a treatise of human nature*. Oxford University.
- Maristany, J. (1987). *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*. Anthropos.
- Norton, D. (2008). An introduction to Hume's thought. In F. Taylor (Ed), *The Cambridge companion to Hume* (pp. 1-40). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521859868.001>
- Owen, D. (2008). Hume and the mechanics of mind: impressions, ideas, and association. In F. Norton, & J. Taylor (Eds), *The Cambridge Companion to Hume* (pp. 70-105). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521859868.003>
- Parellada, R. (2000). La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes. *Revista de filosofía*, 23, 235-242.
- Pedragosa, P. (2019). El dolor y la imaginación, dos vivencias en los límites de la conciencia. *Isegoría*, 60, 189-207. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.11>
- Ramírez-Giraldo, C., & Arrieta-Burgos, E. (2018). La irrealización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación a los escritos sartrianos sobre la fenomenología de la imagen. *Discusiones Filosóficas*, 32, 47-64. <https://doi.org/10.17151/difil.2018.19.32.4>
- Rowlands, M. J. (2010). *The new science of the mind: from extended mind to embodied phenomenology*. Mit Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262014557.001.0001>
- Sartre, J. P. (1987). *El ser y la nada* (J. Valmar, Trad.). Alianza editorial.
- Sartre, J.P. (1978). *La imaginación* (J. Vivas, Trad). Edhasa.
- Sartre, J.P (1964). *Lo imaginario* (M. Lamana, Trad.). Losada.
- Selby-Bigge, L. A., & David, H. (1964). *A treatise of human nature by David Hume* (Vol. 2). Oxford University
- Suárez Tomé, D. (2020). *El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Libro digital, EPUB - (Constelaciones. Roja). ISBN 978-987-8363-14-1