

**FENOMENOLOGÍA DE LA IMAGEN
DE NIETZSCHE A HUSSERL HASTA LOS INICIOS DEL
PSICOANÁLISIS**

**PHENOMENOLOGY OF THE IMAGE
FROM NIETZSCHE TO HUSSERL UNTIL THE BEGINNING OF
PSYCHOANALYSIS**

Jorge Fernández Gonzalo
Universidad Autónoma de Madrid
jfgvk@hotmail.com

Resumen: En el siguiente artículo analizamos las diferentes aportaciones que, desde Nietzsche y Husserl hasta los estudios de Freud, han servido para trazar una genealogía de la imagen. Ello nos permitirá examinar cuáles han sido los enfoques que se han ocupado de la imagen, los puntos de conexión entre diferentes teorías y los conflictos epistemológicos de cada posicionamiento.

Palabras clave: Imagen, fenomenología, verdad, imaginario.

Abstract: In the following paper we analyze the different contributions that, from Nietzsche and Husserl to Freud's studies, have served to trace a genealogy of image. This will allow us to examine what were the approaches that have dealt with the image, the connection points between different theories and epistemological conflicts of each position.

Keywords: Image, phenomenology, truth, imaginary

Uno de los aspectos más interesantes y menos estudiados en la obra de Nietzsche es aquél que hace del filósofo alemán un conocedor minucioso de la retórica griega y de los fundamentos antropológicos de la cognición humana. Nietzsche se presenta como filólogo antes que filósofo, y sus hipótesis sobre el lenguaje parten de una preocupación fundamentada en la retórica. La magnitud

de sus estudios sobre tropología servirá en gran medida de soporte para la edificación de un pensamiento filosófico complejo y muy influyente en toda la filosofía del siglo XX. Será a partir de una crítica al tejido lingüístico de la razón que Nietzsche desmoronará desde sus cimientos toda la ciencia y pretensión de verdad que han justificado la cultura y el pensamiento de Occidente.

El autor alemán parte de la base de que la información del mundo se ofrece en forma de datos sensoriales; afina más que muchos de sus contemporáneos y define estos datos como *sensaciones* que se dan en la mente y que reproducen el mundo en la conciencia a través de *imágenes*. La imagen, por tanto, se sitúa como el medio primero de acceso al mundo y como el canal más eficaz para su comprensión ontológica: "la sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen".¹ Por ello, el filósofo se preguntará bajo qué consideraciones ha de acabar siendo *palabra* lo que es captado en *imágenes*. El edificio del lenguaje (lenguaje que es retórica²) se tambalea por la inútil pretensión de ofrecer como signos lo que era tan sólo representación sensorial, conciencia del mundo a través de imágenes mentales. El lenguaje nace como metáfora de tales representaciones, desvío frente a los modos de *acceso directo* a lo real, y por lo tanto todos los discursos que el lenguaje soporta (ciencia, teología) caerían bajo la misma estructuración tropológica, el mismo receso veritativo:

Por consiguiente, ¿qué es la verdad? Un ejército movible de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas, que, ennoblecidas y adornadas por la retórica y la poética, a consecuencia de un largo uso fijado por un pueblo, nos parecen canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son metáforas que paulatinamente pierden su utilidad y su fuerza, monedas que pierden el troquelado y ya no pueden ser consideradas más que como metal, no como tales monedas.³

Se han repetido estas palabras hasta la saciedad, apuntando, erróneamente, a una relación lingüística entre las metáforas y la verdad, y obviando, con gran ingenuidad e injusticia semiológica, que la metáfora no remite exclusiva-

¹ Nietzsche (2000), 91.

² Nietzsche (2000), 92.

³ Nietzsche (1962), 245, Tomo V.

mente al lenguaje, sino a las imágenes que éste proyecta. Dicha idea sirve al autor para configurar toda una epistemología que no sólo permite exaltar los fenómenos tropológicos,⁴ sino condicionar toda la formación del lenguaje a un origen exclusivamente retórico.⁵ Para el modelo nietzscheano, las abstracciones mismas son *metonímicas*, lo que implicaría en primer término una confusión entre la *causa* y el *efecto*. Incluso las categorías más aceptadas desde Aristóteles sufren un duro revés por culpa de las teorías nietzscheanas: “tiempo, espacio y causalidad no son más que metáforas del conocimiento, con las que nosotros interpretamos las cosas”.⁶ Pero Nietzsche aún llega más lejos al relacionar, por la vía retórica, la propia fisiología del ser humano con aspectos fundamentales de su *episteme*:

Nuestras percepciones sensoriales no se basan en razonamientos inconscientes sino en tropos. El proceso original consiste en identificar lo semejante con lo semejante —en descubrir una cierta semejanza entre una cosa y otra. La *memoria* vive de esta actividad y se ejercita continuamente. El fenómeno original es la *confusión*.— Esto presupone la *visión de formas*. La imagen en el ojo es determinante para nuestro conocimiento, luego el ritmo de nuestros oídos. *Nunca* llegaríamos a una representación del tiempo partiendo del ojo, ni del espacio partiendo del oído. La sensación de causalidad corresponde al sentido del tacto.⁷

Todo el pensamiento metafísico de Occidente sufre un duro varapalo ante tales propuestas: los sentidos encubren un proceso de asimilación imaginaria del mundo que, a largo plazo, configura unas determinadas categorías de conocimiento como son espacio, tiempo o causalidad. Toda imagen, por tanto, pasa a través de una tropología hasta un lenguaje.⁸ De ser así, el discurso occidental se ofrecería desde su origen como una abstracción desvalorizada de lo que en el poema se presenta en todo su vigor: la imagen poética que habría definido

⁴ Derrida (1981-1989); De Man (1990).

⁵ Rousseau (1980).

⁶ Nietzsche (2000, 218).

⁷ Nietzsche (2000, 219-220).

⁸ Años después, Jean Piaget (1969-1970) llega a la una conclusión similar a través de su teoría de la asimilación de información (información dada como imágenes sensoriales) al afirmar que nuestro conocimiento del mundo se sostiene sobre las bases antropológicas que definen nuestra percepción; todo conocimiento es *acomodación* subjetiva a nuestras estructuras epistemológicas y, por lo tanto, contingentes. Del mismo modo, y a la zaga de la tradición fenomenológica que aquí estudiamos, Merleau-Ponty traza toda una ontología que toma al propio cuerpo como la base de nuestro ser-en-el-mundo, con lo que el lenguaje tendría en cierto modo el estatus de gesticulación, a través de la cual el propio cuerpo extiende aún más los dominios que la percepción le concede (*cfr.* Merleau-Ponty, 1985).

excepcionalmente Gaston Bachelard.⁹ Derrida, por su parte, lo ha expresado a partir de la metáfora nietzscheana de la *moneda usada*, cuyo desgaste daría paso a los conceptos filosóficos en cuanto que tales conceptos. El conocimiento, por tanto, como metáfora que es de un mundo (in)cognoscible, no logra acceder a la verdad (a una verdad), pues actúa simplemente como traducción a conceptos de las imágenes dadas en la percepción.

Si Nietzsche traza a partir de la imagen una denuncia del lenguaje y de sus condiciones de verdad, Husserl, en una época muy cercana, va a emprender el camino contrario desde presupuestos muy similares: el de *reconquistar la verdad* desde la vía de los estudios perceptivos y sensoriales, y no desde una lógica limitada a su constitución lingüística. La imagen es el punto de partida, el primer manifiesto de lo real en nuestra conciencia, y toda deriva posterior de sentidos se establece a partir de una tergiversación topológica de los hechos tal y como lo había concebido Nietzsche. El lenguaje y el racionalismo occidental son sólo la mentira elaborada sobre las condiciones de percepción más básicas. Dado que la imagen es lo primero, será ésta, la imagen, entendida como conjunto de datos sensoriales del mundo, la que puede establecer algún tipo de conocimiento verdadero de nuestra realidad.

La *Fenomenología* de Husserl, en un esfuerzo por trascender la dicotomía, tan fértil en el pensamiento kantiano, entre la realidad y los datos fenoménicos obtenidos de ella, postula todo un aparato teórico que basa su atención en el mundo no como una categoría ajena al ser humano sino como el conjunto de objetos en implicación directa con nuestra conciencia. Para Husserl, el conocimiento es una *fuerza causal* de un objeto sobre otro, de los cuales uno coincide con la conciencia pensante. Es propio a los objetos el hecho de ser cognoscibles, de hecho éstos se pueden definir por un menor o mayor grado de cognoscibilidad, y como tales su propia esencia no se ve postergada ante las categorías de *sujeto* y *objeto*; todo objeto precisa de un sujeto para completarse. Y, al contrario, es propio a la conciencia el conocer, ser conciencia *de* algo, lo que invierte el camino gnoseológico tradicional —del objeto al ser— para situarnos ante una *intencionalidad* de la conciencia, esto es, un trayecto del ser a los objetos —o mejor dicho, al contenido de conciencia de tales objetos. Su conocido

⁹ Bachelard (2000-2003).

propósito de “retroceder a las «cosas mismas»” (Husserl, 1967a: 294) supone acceder al *noema* o contenido de conciencia de los objetos en cuanto tales, el *objeto pensado*, al que se tiene acceso a través de la *noesis* o *pensamiento del objeto*.

Husserl recoge de Brentano¹⁰ el concepto de *intencionalidad*: conocemos por la *intención de conocer*, por la aproximación de la conciencia a los objetos. El *cogito* cartesiano, por tanto, precisa de un contenido que lo haga manifestarse. Por eso mismo la conciencia siempre es conciencia orientada hacia el mundo. Y ese mundo que culmina nuestra conciencia, y que es por lo tanto esencial para la constitución ontológica del ser humano (aquí rozamos la filosofía de su discípulo Heidegger) se muestra como cognoscible por la propia intención de conocer. Por tanto, sería el sentido de las cosas el que se manifiesta en la conciencia, y no las cosas mismas; es el *noema* y no el objeto, desdibujado ahora del horizonte filosófico, el medio de acceso al mundo y la herramienta a la verdad: “aquello a que se dirige una intención se convierte por ello en propio objeto del acto”.¹¹ El viraje que se experimenta en la fenomenología pasa por no prestar atención a los objetos como contenido de estudio, sino al propio acto de conocer (*noesis*):

al intuir, pensar, ponderar teóricamente objetos, poniéndolos como realidades en unas u otras modalidades del ser, no son esos objetos los que debemos proponer a nuestro interés teórico; no son esos objetos los que, tal como aparecen o son válidos en la intención de aquellos actos, debemos poner como realidades, sino que por el contrario son esos actos justamente, que hasta ahora no eran objetivos, los que han de ser ahora objetos de la aprehensión y posición teórica.¹²

Su filosofía surge como una crítica al empirismo y puede ser resumida como sigue: toda inducción empírica de unos datos tomados de la realidad se efectúa a partir de una experiencia localizada, primera: “ninguna ley natural es cognoscible *a priori*, ni demostrable con evidencia intelectual. El único camino para demostrar y justificar una ley semejante es la inducción, partiendo de los hechos de experiencia”.¹³ Pero es en estos hechos de experiencia donde pueden hallarse ya leyes de validez científica: “todo conocimiento de ley descansa en la

¹⁰ Brentano (1935).

¹¹ Husserl (1967a, 427).

¹² Husserl (1967a, 298).

¹³ Husserl (1967a, 93).

experiencia, pero no todo brota de ella en la forma de inducción”.¹⁴ La experiencia proporciona una conciencia inmediata de validez del hecho, que por inducción es extrapolada a hechos distintos; “ahora bien, es absurdo considerar como leyes para hechos leyes que son válidas para las verdades como tales. Una verdad no es nunca un hecho, esto es, algo temporal. Una verdad puede tener la significación de que una cosa es, o un estado existe, o un cambio de lugar, etc. Pero la verdad misma se halla por encima de toda temporalidad, es decir, que no tiene sentido atribuirle un ser temporal”.¹⁵ El empirismo permite conocimientos mediatos, y es más tarde que a través de la inducción se desvaloriza la intuición primera.

La verdad es irreductible. Se halla en cada hecho de conciencia individual, no en el trasvase inductivo a otros hechos de conciencia. Y este contenido de conciencia de los hechos de experiencia es el *noema*.

El noema no es el objeto mismo, sino el contenido de conciencia de tal objeto. Se considera noema a la reflexión de los distintos modos de darse la realidad en cuanto que ésta se aprehende como vivencia, como parte integrante de nuestra conciencia. Por la *noesis* o acto intelectual, el noema se propone como la verdadera constatación del mundo, no en cuanto que designación de un objeto ausente, sino por la manifestación de sus propiedades en la conciencia en unas determinadas coordenadas: “todo hecho es individual, o sea, determinado en el tiempo”.¹⁶ Esta manifestación, efectivamente, puede ofrecerse por distintos canales, como son la percepción, la imaginación o el recuerdo. El noema pasa por diversas etapas en la obra del filósofo alemán, desde una primera fase en las *Investigaciones lógicas* de 1901, en las cuales aún es posible una distinción entre el objeto y la conciencia a partir del noema, hasta una imbricación total de conciencia y objeto en sus *Ideas: una introducción a la fenomenología pura*, en 1913.

Vale hablar del noema en nuestro trabajo por la similitud entre éste y la imagen. En ambos casos, es posible afirmar propiedades del objeto, independientemente del grado de realidad que admita: “en este sentido son *vivencias* o *contenidos de conciencia* las percepciones, la representaciones de la imagina-

¹⁴ Husserl (1967a, 105).

¹⁵ Husserl (1967a, 107).

¹⁶ Husserl (1967a, 149).

ción y la fantasía, los actos del pensamiento conceptual, las presunciones o las dudas, las alegrías o los dolores, las esperanzas y temores, los deseos y voliciones, etc., tal como tienen lugar en nuestra conciencia".¹⁷ Representaciones y sensaciones, percepciones e imágenes tienen cabida bajo el amplio marco del noema. Porque "nada importa que los actos mentales se dirijan en ocasiones a objetos trascendentales o incluso inexistentes e imposibles";¹⁸ el noema se define, de este modo, por la intención de conocer, no por el objeto dado como tal. Pero en la filosofía de Husserl, que abarca, aunque no deparemos en ellos, problemas de mayor alcance como el de la significación, nunca se confunden noema e imagen. La imagen es en su obra un modo de representación por analogía¹⁹ que se diferencia del signo, arbitrario en su actividad designadora. Asimismo, la percepción ofrece al objeto ahí delante (un objeto en escorzo, advierte Husserl²⁰). Pero ambas se dan, sin embargo, con cierta similitud en el proceso noético: "la síntesis de las múltiples percepciones en las cuales se ofrece siempre el mismo objeto tiene por correlato la síntesis paralela de las múltiples imaginaciones en las cuales se ofrece en *imagen* este mismo objeto".²¹ El noema, por tanto, no es sólo la imagen, si bien es posible, a efectos de los estudios literarios, aceptar la dimensión del noema como un espacio de cabida para la imaginación poética.²²

Quizá sea Sartre, muy influido por la propuesta fenomenológica del pensador alemán, quien más se cuida con mayor detalle de diferenciar la imagen de la percepción, en una relación que opone de manera excluyente.²³ Como consecuencia de ello, "la imagen es un acto que trata de alcanzar en su corporeidad a un objeto ausente o inexistente, a través de un contenido físico o psíquico que no se da propiamente, sino a título de 'representante analógico' del objeto considerado",²⁴ mientras que la percepción considera al objeto como dado y presente. En el análisis sartreano, muy próximo a la filosofía de Husserl y con una terminología similar, la imagen admite niveles de realidad perfectamente diferenciados y que no impiden el funcionamiento de dicha imagen: "el objeto

¹⁷ Husserl (1967b, 152).

¹⁸ Husserl (1967a, 308).

¹⁹ Husserl (1967b, 375 y ss).

²⁰ Husserl (1967b, 377).

²¹ Husserl (1967b, 380).

²² Levin (1988).

²³ Sartre (1964, 158-160).

²⁴ Sartre (1964, 34).

intencional de la conciencia imaginante tiene en particular que no está ahí y que se ha propuesto como tal, o también que no existe y que se ha propuesto como inexistente, o que no se ha propuesto en absoluto.”²⁵

La aportación de la obra sartreana a otros estudios fenomenológicos pasa por incidir en la condición de irrealidad de la imagen, incluso cuando estos objetos son posibles en el mundo o dados pero ausentes en el horizonte de percepción: “por lo demás, el objeto en imagen es un irreal. Sin duda que está presente, pero al mismo tiempo está fuera de alcance. No puedo tocarlo, cambiarlo de lugar; o más bien, puedo hacerlo, pero a condición de hacerlo de manera irreal”.²⁶

Por esta condición de irrealidad, la imagen se propone como la creación *in absentia* del objeto, lo que permite configurar nuevos esquemas o una “atmósfera de mundo”²⁷ a través del conjunto de experiencias imaginarias. La conciencia, por medio de la imagen y la imaginación, se proyecta hacia el exterior aun a pesar de que el objeto no exista. Lo cual lleva a Sartre a postular un objeto de la imagen muy peculiar, ya que si la imagen tiene tal valor creador, toda la recreación imaginaria del mundo dado corre el riesgo de mostrarnos una creación continuada del mundo, o en otras palabras, de *irrealizar* un mundo que se da como real.

Este valor creador de la imagen sería destacado más tarde por Roger Caillois²⁸ y sobre todo por Bachelard en sus estudios sobre la imagen literaria: “no hay realidad antecedente a la imagen literaria, la imagen literaria no viene a vestir una imagen desnuda, no viene a dar palabra a una imagen muda”.²⁹ Es posible estudiar la imagen no sólo como un fenómeno de recepción de mundo, sino como creación y configuración de experiencias de mundo, o incluso como nuevos mundos articulados bajo los designios de la palabra poética. Por supuesto, para articular un mundo o un espacio para la expansión ontológica del ser, es preciso cierto grado de ordenación en el conjunto de imágenes que la conciencia noemática puede proyectar. Es aquí donde cabría hablar del concepto de *imaginario*.

²⁵ Sartre (1964, 25).

²⁶ Sartre (1964, 164).

²⁷ Sartre (1964, 218).

²⁸ Caillois (1989).

²⁹ Bachelard (2003, 306-307).

En la noción habitual de imaginario, "las imágenes forman conjuntos vivientes que se estructuran, transforman, interactúan", luego es gracias a esto por lo que "podemos habitar un mundo y dar sentido a nuestra vida".³⁰ Esta estructura de imágenes implica, por un lado, que las imágenes —previas a la formulación lingüística, al significado que se desprende del sistema de relaciones estructurales de la lengua— pueden articularse como producciones significativas por el contraste entre unas y otras, aunque dicho contraste sea, necesariamente, opuesto al formulado por el signo. La imagen no es excluyente: se alía con otras para formar una *constelación de imágenes* que crean el sentido por su propia relación. Como estructura, como sistema, permite nudos de propiedades, hasta el punto de poder postular *arquetipos*, como en el pensamiento de Jung,³¹ esto es "imágenes universales acuñadas desde hace mucho tiempo",³² que permiten ofrecer en un universo imaginario producciones simbólicas que se articulen para explicar los fenómenos objetivos a través de un *inconsciente colectivo*.³³ Los arquetipos suponen fenómenos de la psique humana, a nivel de infraestructura en el inconsciente, que remiten a imágenes universales como la Madre o el Héroe, la Cruz o el Mandala, el Monstruo o el Ángel. Proponen imágenes primarias que pueden remitir a entidades corpóreas, objetuales, animales o sagradas, y que a partir de las aportaciones de Corbin son entendidas como un descenso de la supraconsciencia a un nivel inferior de la psique (y por lo tanto, no como imágenes primarias), en la cual quedan almacenadas para operar como producciones que abren el horizonte imaginal, entendido tal horizonte como espacio de intersección entre el imaginario arcaico e informe y el mundo simbólico del sentido.³⁴ El arquetipo, por tanto, en un nivel intermedio, al menos en la formación filogenética de la conciencia humana, entre lo imaginario y lo simbólico, implica el esfuerzo primario más notorio de dotar de utilidad a las imágenes percibidas, en un estrato epistémico inferior al uso de los *símbolos*.

³⁰ Wunenburger (2005, 13).

³¹ El término *arquetipo* no es una invención de Jung, aunque encuentra en sus estudios la suficiente validez para la ciencia moderna. El origen se remonta a Platón, para quien los arquetipos son ejemplares eternos y perfectos, pasa por San Agustín (*cf.* Jung, 2004) y Locke, quien reduce al arquetipo a aquellas ideas que no tienen existencia real. Es posible cuestionar que los arquetipos tengan algún estatus como signos; antes deberían considerarse como imágenes que dentro del imaginario estructuran la realidad vital, la manifiestan con mayor uniformidad que otras imágenes, pero no la significan.

³² Jung (2004, 10).

³³ Jung (1968).

³⁴ Lizarazo Arias (2004, 177).

De hecho, por mucho sentido que pueda leerse en la raíz antropológica de la imagen, no es más que un sentido que no busca a las cosas, no pretende designar el mundo, sino *hacerlo habitable*, comprensible; si algo debe señalarse es la “función topológica de toda imagen: su elaboración del espacio”.³⁵ El mundo se *representa* sólo en la medida en que se hace *presente*, en tanto que se articula como noema o contenido de conciencia que despliega una topología específica. Es ésta la delgada línea que separa al símbolo de la imagen: los símbolos constituyen objetos que permiten una lectura, una adscripción de sentidos a través de la propia realidad física que ofrecen, de su materialidad como significante. La imagen en sí misma carece de un sentido que la obligue a salir fuera de sí, que entronque la imagen con la alteridad, el *otro* designado: “el objeto de la imagen nunca es nada más que la conciencia que de ella se tenga”.³⁶ El verdadero problema estriba en que la imagen puede *simbolizarse*; si la imagen es objeto, o al menos tiene para nosotros el valor de entidad (llámese imagen o noema), como tal objeto puede instalarse en un proceso de simbolización. Porque, ¿qué es símbolo: la cruz, o la imagen de la cruz?, ¿el árbol o la representación mental del árbol? Si los símbolos se articulan como lenguaje es gracias a que utilizan unpreciado soporte, las imágenes. No habría un lenguaje de los símbolos si necesitáramos, a cada paso, presentar una piedra, un río o una cruz del mundo real para así poder participar de los sentidos simbólicos de la *piedra* o del *río* o de la *cruz*. Nombrarlos no sería suficiente, porque por la palabra *cruz* se llega a su significado, y sólo en cuanto que la palabra se hace representación mental, imagen, es la palabra *cruz* acceso al símbolo *cruz*. El universo de las imágenes es el universo de los símbolos.³⁷ Basta con que las imágenes sirvan de soporte, de objetos sobre los que proyectar el símbolo. El valor del imaginario consiste en estructurar los símbolos en un sistema que permita su utilización mental: imágenes y palabras no necesitan de un soporte externo para permanecer como estructura. En cambio las cosas, tal y como están dadas, no permiten una manipulación real que las organice a nuestro an-

³⁵ Lizarazo Arias (2004, 188).

³⁶ Sartre (1964, 20).

³⁷ Debicki (1973, 129-130), distingue algunas diferencias fundamentales entre el símbolo y la imagen que no hemos tenido en consideración para nuestro trabajo. Por un lado la imagen, por su vinculación a lo sensorial, condiciona una visión concreta del objeto, asequible, a la vez que destaca ciertos matices con respecto a otros, frente al símbolo, capaz de representar algo diferente a sí mismo y que ofrece temas amplios, realidades más abstractas y por tanto conceptuales. La imagen, como propone el poeta Luis Cernuda (1957: 170-171) debe representar objetos visibles y no abstracciones.

tojo; sólo pueden formar estructura de manera *mental*, ya sea por un acceso a la estructura simbólica de las imágenes o a la estructura arbitraria de los signos lingüísticos. Porque no es posible llegar al total del mundo, pero sí tener acceso al total de la conciencia noemática, "puede decirse que el otro mundo existe en este mundo; existe en cada instante en relación a cada ser".³⁸ El mismo Husserl ya proponía un acceso a la totalidad: "es *posible* (...) una percepción que perciba en *una* intuición el mundo entero, la inmensa, infinita muchedumbre de cuerpos".³⁹ Gracias a las intuiciones de Corbin puede hallarse la propuesta de un imaginario como acceso a la *teofanía*, al Creador total (o a la totalidad de lo creado): "la Imaginación creadora es Imaginación teofánica, y el Creador está unido a la criatura que imagina, porque cada Imaginación creadora es una teofanía, una recurrencia de la Creación"⁴⁰. El imaginario es el todo noemático, que propone el acceso a la totalidad en su formulación simbólica. Es por ello por lo que se utiliza la *imagen* del árbol para explicar el imaginario, pero no desde la propuesta de un árbol externo (lo real) que contiene uno interno (lo imaginario) el cual lo reproduce parcialmente:

La experiencia simbólica, tanto la del hombre primitivo como la nuestra, no consiste en que un objeto-árbol exterior quede como fotografiado en la imagen-árbol interna. La personalidad que se vuelve de un modo unitario hacia la parte desconocida de esa realidad unitaria que denominamos «árbol» la experimenta en primer lugar simbólicamente. Es decir, la experiencia del símbolo con su acento emotivo y su contenido de significación y sentido es algo primario y sintético, y el propio símbolo es la imagen unitaria de una parte del mundo unitario. Las imágenes perceptivas, tanto internas como externas, son por el contrario algo secundario y derivado. En este sentido se puede comprender que la ciencia, que pertenece a nuestra conciencia aislante y aislada, descubra siempre en nuestras imágenes perceptivas restos de símbolos e intente introducirnos en un mundo desimbolizado y sólo pensable.⁴¹

La experiencia de lo real es simbólica, y estos símbolos sólo hallan coherencia como lenguaje por la propia organización sistemática de las imágenes. Este sistema de imágenes fue muy pronto puesto al descubierto como una suerte de

³⁸ Corbin (1993, 240).

³⁹ Husserl (1967a, 214).

⁴⁰ Corbin (1993, 249).

⁴¹ Neumann (1997, 39).

lenguaje por Freud en su *Interpretación de los sueños*, en 1900. Pero la gran aportación de Freud al estudio del imaginario se vio oscurecida por su propia inclinación médica: para el padre del psicoanálisis, el inconsciente se organiza por imágenes⁴² y es por una inestabilidad entre las *pulsiones* (inclinaciones del sujeto hacia el objeto) que surgen las imágenes o símbolos como muestras de un proceso patológico que se da a nivel inconsciente. Los sueños se hilvanan en el lenguaje de la psique para dar rienda suelta a manifestaciones patológicas. Pero hoy es difícil aceptar sin reservas esta opinión. El sueño, como cualquier otra estructura dispuesta a formar un lenguaje, ofrece un amplio repertorio de demandas, desde la queja patológica hasta muestras de bienestar, de duda, la simple rememoración de los procesos diarios, etc. Los símbolos de los sueños se conciben como una búsqueda homeostática en la teoría freudiana, mientras que en Jung se proponen como una exaltación de las raíces profundas del ser: “si para Freud el símbolo revelaba lo no-vivido —ya que reprimido—, para Jung el símbolo revela lo todavía-no-vivido en cuanto implícito en lo ya-vivido”.⁴³

CONCLUSIONES

El estatuto fenomenológico de la imagen ha pasado quizá por demasiadas manos: desde Nietzsche o Husserl con sus estudios sobre la función veritativa de las imágenes hasta Jung y Freud y su radiografía mística y patológica que hace entroncar la imagen y el símbolo, pasando por estudios poetológicos (Bachelard) o de orden perceptivo (Sastre, Piaget). La nómina que aquí hemos dejado apuntada es forzosamente insuficiente. Sin embargo, sí es preciso identificar el potencial que prácticamente todos los autores ven en las imágenes, a menudo en contraste con los signos del lenguaje: las imágenes transmiten otro tipo de verdad o conocimiento, una suerte de razón poética, habría dicho Bachelard, o de unión sensoria, mística, con las cosas, que pone sobre el tapete la necesidad de una revisión constante del fenómeno imaginario, núcleo, en gran medida, de grandes proyectos filosóficos como es el del propio Nietzsche, cuyas

⁴² Lacan desarrolla con mayor énfasis la relación entre el inconsciente y el lenguaje: “es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente” (1972, 180), puesto que el lenguaje, como posibilidad estructural, se halla de forma previa al llenado de una lengua concreta: “el lenguaje con su estructura preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental” (Ibíd., 181).

⁴³ Trevi (1996, 7).

bases se fundamentan en argumentaciones tropológicas, como ya vimos, o de Husserl, quien mediante la elaboración del concepto de noema da a la imagen un estatus filosófico poderosamente influyente en otros pensadores del siglo pasado. Asimismo, la distinción entre el símbolo y la imagen, que hemos dejado aquí clarificada, nos pone sobre la pista de su importancia en determinados ámbitos, como podría ser la poesía y su análisis fenomenológico (Bachelard) o cuestiones de índole patológica en relación al inconsciente (Freud, Jung). Con todo, la imagen exige una revisión de sus fundamentos, una nueva mirada que reflexiones sobre sus límites, su relación con los signos, el sentido y la verdad.

BIBLIOGRAFÍA CITADA:

- BACHELARD, Gaston. *Poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- *El agua y los sueños*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- BRENTANO, Franz. *Psicología*. Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- CAILLOIS, Roger. *Acercamientos a lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- CERNUDA, Luis. *Estudios sobre poesía española contemporánea*. Madrid: Guadarrama, 1957.
- CORBIN, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabî*. Barcelona: Destino, 1993.
- De MAN, Paul. *Alegorías de la lectura*. Barcelona: Lumen, 1990.
- DEBICKI, Andrew P. *La poesía de Jorge Guillén*. Madrid: Gredos, 1973.
- DERRIDA, Jacques. *Espolones: los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos, 1981.
- *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas. Vol. 4-5. La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas. Volumen I*. Madrid: Revista de Occidente, 1967a.
- *Investigaciones lógicas. Volumen II*. Madrid: Revista de Occidente, 1967b.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.

- JUNG, Carl Gustav. *Realidad del alma: aplicación y progreso de la nueva psicología*. Buenos Aires: Losada, 1968.
- “Sobre los arquetipos y el inconsciente colectivo”, en Jung, Carl Gustav, et al., *Círculo Eranos. Vol. 3, Hombre y sentido*. Barcelona: Anthropos, 2004, págs. 9-45.
- LACAN, Jacques. *Escritos. Vol. I*. México: Siglo XXI, 1972.
- LEVIN, Samuel R. *Metaphorical world: conceptions of a romantic nature*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- LIZARAZU Arias, Diego. *Iconos, figuraciones, sueños. La hermenéutica de las imágenes*. México: Siglo XXI, 2004.
- LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- NEUMANN, Erich. “El hombre creador y la transformación” en Neumann, Erich, et al., *Círculo Eranos. Vol. 2, Los dioses ocultos*. Barcelona: Anthropos, 1997, págs. 19-66.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1962.
- *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000.
- PIAGET, Jean. *El nacimiento de la inteligencia del niño*. Madrid: Aguilar, 1969.
- *L'épistémologie génétique*. París: Presses Universitaires de France, 1970.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Madrid: Akal, 1980.
- SASTRE, Jean Paul. *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada, 1964.
- TREVI, Mario. *Metáforas del símbolo*. Barcelona: Anthropos, 1996.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. *La vida de las imágenes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín, 2005.