

La imaginación agresiva o La fenomenología *made in* Francia

Stéphane Massonet. Université Libre de Bruxelles

Traducción de Sergio González Araneda. Universidad de Santiago de Chile
Recepción 28/03/21

Resumen

La recepción de la fenomenología en Francia, a partir de 1930, colabora con la formación de un espíritu filosófico comprometido con el riguroso estudio en torno a la imaginación, lo imaginario y la teoría de la imagen. De este modo, el autor repasa los principales aportes de pensadores como Jean-Paul Sartre, Henry Corbin, Gaston Bachelard y Roger Caillois, advirtiendo que el planteamiento de una fenomenología de lo imaginario conduce, necesariamente, a reflexiones sobre categorías tales como lo mágico, la nada (*néant*), el mundo intersubjetivo y la melancolía.

Palabras clave: fenomenología, imaginación, imaginario, ontología.

Abstract

L'imagination aggressive ou la phénoménologie *made in* France

Massonet proposes to study the way in which the reception of phenomenology in France, from 1930 onwards, collaborates with the formation of a philosophical spirit committed to rigorous study around the imagination, the imaginary and the theory of the image. In this way, the author reviews the main contributions of thinkers such as Jean-Paul Sartre, Henry Corbin, Gaston Bachelard and Roger Caillois, noting that the approach of a phenomenology of the imaginary necessarily leads to reflections on categories such as the magical, nothingness (*néant*), the intersubjective world and melancholy.

Key words: phenomenology, imagination, imaginary, ontology.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

La imaginación agresiva o La fenomenología *made in* Francia

Stéphane Massonet¹. Université Libre de Bruxelles

Traducción de Sergio González Araneda. Universidad de Santiago de Chile
Recepción 28/03/21

La imaginación agresiva o La fenomenología *made in* Francia

En 1955, Maurice Blanchot se interesó por un cierto régimen de la imagen, los modos de disolución y aniquilación que le son propios. “Cuando no hay nada, la imagen encuentra su condición, pero allí desaparece” (1955: 345). Desde un comienzo, tal neutralidad y aniquilación llevan a lo imaginario a endurecerse, a asumir la postura de un cadáver, envolviendo a la imagen en un asombroso parecido cadavérico. Es la presencia de un muerto, es precisamente la presencia del difunto o de un ser querido que se ha desvanecido, que se ha retirado del presente. Abandonó este lugar por ningún otro. Lo que deja el cadáver es la imagen o el recuerdo de ser amado o recordado. El muerto tiene una relación de imagen, de semejanza con el mundo de los vivos. Esta inscripción de lo imaginario en la absoluta neutralidad de la muerte, Blanchot se la debe a las filosofías contemporáneas que intentaron, a comienzo de los años treinta, repensar radicalmente lo imaginario a partir de la fenomenología.

Observando claramente lo que está en juego en esta nueva filosofía de la imaginación, Blanchot intenta radicalizar la cuestión retomando un antagonismo entre dos perspectivas sobre la imaginación: “Hay, así, dos posibilidades de la imagen, dos versiones de lo imaginario, y esta duplicidad proviene del doble sentido inicial de la potencia del negativo, y el hecho de que la muerte es a veces el trabajo de la verdad en el mundo y, a veces, la perpetuidad de lo que no soporta comienzo ni fin” (1955: 355). Aquí se nos invita a elegir entre Pascal y Heráclito, mientras que tal lectura elige

¹ Traducción del original “L’imagination aggressive ou la phénoménologie made in France”, publicado en Lamy, Julien y Barontini, Riccardo (eds.). (2019). *L’Histoire du concept d’imagination en France: de 1918 à nos jours*. París: Classiques Garnier: 141-154.

decididamente por una visión pasiva y mortal de lo imaginario. Veinte años antes, esta nueva filosofía de lo imaginario se puso del lado de la nada y el vacío, o, incluso, de la regresión o la consumación, mientras se rechazaba una imaginación creativa, en tanto que dinámica, viva y agresiva, incluso corrosiva.

Quisiéramos, por tanto, evocar la génesis de esta figura tan singular que resulta ser la imaginación agresiva. A lo sumo, esperamos mostrar cómo esta nueva forma, particularmente dinámica y virulenta de la imaginación, emerge a la sombra de la fenomenología. Forma, por así decirlo, uno de los capítulos de la historia de la fenomenología francesa que escasamente se menciona. Si la recepción de la fenomenología alemana en Francia, a finales de los años veinte, se situó principalmente bajo el símbolo de Hegel, esta sombra no quitará un hecho decisivo, a saber, que en la generación de los jóvenes filósofos opera una asombrosa cristalización entre la fenomenología y la imaginación, como si el método fenomenológico recientemente adquirido descubriera un nuevo reto en los territorios censurados de la imaginación.

Uno de los puntos culminantes en la historia del concepto de imaginación en Francia es, por lo tanto, este encuentro entre la fenomenología y la imaginación. Este encuentro no fue fortuito. En nuestra opinión es estructural. Siguiendo las etapas de esta introducción de la fenomenología en el campo filosófico francés, notaremos cómo este proceso de importación llevará a la fenomenología a transformarse, para adaptarse a los marcos del pensamiento francés, y abrir el camino al desarrollo de una fenomenología de lo imaginario. Para esbozar brevemente esta historia de la fenomenología *made in* Francia, nos gustaría considerar diferentes momentos. En primer lugar, la publicación de un pequeño libro de Bernard Groethuysen, su *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche* [Introducción al pensamiento filosófico alemán desde Nietzsche], donde ofrece un primer esbozo del campo filosófico francés y alemán, y traza la perspectiva de una nueva filosofía de la imaginación. El segundo momento, es el que lleva a Jean-Paul Sartre a descubrir la fenomenología de Husserl, quien lo convence de introducir la noción de intencionalidad en el marco de sus estudios sobre la imagen y lo imaginario. A continuación, consideraremos la traducción de Martin Heidegger realizada por Henry Corbin, en 1931, y cómo la reelaboración lexicológica que condujo a la segunda traducción de 1937 abre las perspectivas sobre lo imaginario. Por último, presentaremos la epistemología virulenta que surge desde las páginas de

la revista *Inquisiciones* [*Inquisitions*] y su programa de una fenomenología de la actividad humana. La epistemología surracionalista de Bachelard y la epistemología luciferina de Caillois condujeron a un programa común y sin precedentes para su época: una fenomenología general de lo imaginario. Por muy disperso y fragmentado que, a primera vista, parezca este panorama, a su alrededor se forma la constelación de una nueva filosofía de lo imaginario que surgió a principios de los años treinta, y que se volverá más agresiva a medida que se acerca a la guerra.

I

En 1926 se publica en Stock *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche* [*Introducción al pensamiento filosófico alemán desde Nietzsche*], un pequeño libro de Bernard Groethuysen, ahora algo olvidado. Este libro descansó en silencio casi un cuarto de siglo. Él ofrece un primer bosquejo de lo que estaba sucediendo al otro lado del Rin a partir de la guerra. Groethuysen comienza acogiendo la elección de la filosofía como modalidad de renovación del pensamiento en Alemania. El hecho de recomenzar a filosofar es una elección estilística. Groethuysen observa que esta elección no es sólo una cuestión de espíritu, sino también del propio género del pensamiento filosófico alemán. Así, se imagina a un adolescente preocupado, que sospecha vagamente sobre tal o cual idea o valor, pero que, sobre todo, se pregunta sobre la manera más apropiada de comunicar esto a los demás. “Si en cualquier país este adolescente escribiera una novela, nada me impediría predecir, con alguna posibilidad de tener razón, que en Alemania nuestro adolescente pensará en hacer una filosofía” (1926: 9). Por nuestra parte, no creemos arriesgarnos demasiado al suponer que, en lugar del país mencionado aquí, nombremos a Francia, un país donde el pensamiento filosófico encontrará su lugar tanto en la novela, como en el tratado o el ensayo. *La nausée* de Jean-Paul Sartre o *L'étranger* de Camus son algunos de los ejemplos más convincentes.

Si bien la primera parte del libro está dedicada a los filósofos alemanes Nietzsche, Dilthey, Simmel y Husserl, son principalmente las páginas dedicadas a estos últimos las que nos interesan, porque ofrecen al lector francés una primera apertura en torno a la fenomenología y la intencionalidad. Luego, Groethuysen inicia la segunda parte del libro con una reflexión sobre “la posibilidad de una nueva filosofía”, donde inten-

ta mostrar las tensiones de la filosofía contemporánea, que debe encontrar un lugar propio frente a la ciencia y la psicología. Esto lleva a interesantes desarrollos sobre la relación entre filosofía y ficción. En busca de la profunda unidad que caracteriza a esta nueva filosofía, Groethuysen afirma que ésta reside en las temáticas sobre realidad y ficción. La ciencia ha abandonado desde hace mucho tiempo la cuestión “ontológica”, confundiendo hechos y fenómenos. El problema que surge es saber si acaso el filósofo puede hablar de los hechos. Los científicos rechazan esta posibilidad: “y como sólo puede haber realidad o ficción, la filosofía será necesariamente relegada al dominio de la imaginación” (1926: 114). Luego otorga al lector un bosquejo de la fenomenología de Husserl, que prepara el escenario para una generación de jóvenes pensadores. La fenomenología abre realmente el camino para una reflexión filosófica sobre la ficción y la imaginación. Ahora, esta última ya no es *la loca de la casa*² que conviene denunciar antes de deshacerse de ella de una vez por todas. La imaginación se convierte en un lugar donde la fenomenología puede desplegar legítimamente sus investigaciones. Se convierte en el suelo para la nueva filosofía francesa.

Esta entrada de la filosofía “en el reino de la ficción” la encontramos en el corazón de las reflexiones de Jean-Paul Sartre, desde *L’imagination* [*La imaginación*], donde presenta la distinción entre fenomenología y psicología: “Pero poco importa que el hecho individual que sirve de soporte a la escena sea real o imaginario. Aun cuando el dato ‘ejemplar’ fuera pura ficción, por el hecho mismo de haber podido ser imaginado, es preciso que realice en él la esencia buscada, pues la esencia es la condición misma de su posibilidad” (Sartre 1936: 140-141). Sartre toma prestada esta idea de Husserl, reconociendo que “la Ficción es el elemento vital de la Fenomenología, así como de todas las Ciencias eidéticas” (1936: 141).

El encuentro entre la imaginación y la fenomenología se pensará, por tanto, desde esta conjunción. Por un lado, la positividad de la ficción, por otro, la imposibilidad de un pensamiento filosófico factual que hubiera empujado al filósofo por el camino de lo imaginario. Este doble movimiento permite formular los fundamentos de una nueva

² [N. de Trad.] La expresión “la loca de la casa” (“*la folle du logis*”) alude a la imaginación, en tanto que desviación o desconfianza del intelecto. Inspirado en la filosofía cartesiana, Nicolás Malebranche acuña la idea en torno a que la imaginación es la “*folle du logis*”, “*folle qui se plaît à faire la folle*” (loca de la casa, loca que le agrada ser loca).

filosofía de lo imaginario que pondrá su atención en reflexionar sobre los fundamentos de la ficción, la nada, el no-ser, la angustia, la ausencia, el vértigo e incluso lo imposible.

II

En 1930, Emmanuel Lévinas publicó su estudio titulado *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [*La teoría fenomenológica de la intuición en Husserl*]. Fue la lectura de este libro y la insistencia de Raymond Aron lo que convenció a Jean-Paul Sartre a ir, en 1933, a Berlín, para un año sabático durante el cual estudió a Husserl. Conocemos el contexto del descubrimiento de la fenomenología de Sartre. Simone de Beauvoir informó sobre este episodio. Se dice que Raymond Aron explicó a Sartre hasta qué punto la fenomenología de Husserl permite hablar filosóficamente hasta de un cóctel de albaricoques. Seducido por este enfoque, fue hasta la *Maison Française de Berlin*, donde se sumergió en la lectura de Husserl. Escribió un primer texto titulado *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* [*Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad*],³ en el que destaca la importancia de la intencionalidad para apuntar a las “cosas mismas”. De esta manera, la intencionalidad nos permite escapar de la trampa de pensar que captamos la representación de las cosas en la conciencia, y permite denunciar las diferentes formas de idealismo o de tentaciones metafísicas, promoviendo el realismo de un “ser-en-el-mundo” inmediato, que piensa en sí mismo como una conciencia pura y transparente en su relación con el mundo.

El descubrimiento de la fenomenología de Husserl trastorna el trabajo realizado por Sartre durante varios años, en torno a lo imaginario y la naturaleza de la imagen. En efecto, en 1927, bajo la dirección de Henri Delacroix, Sartre escribió una tesis para optar al *Diplôme d'Etudes Supérieures*, su tema versa sobre la función y naturaleza de la imagen en la vida psíquica. Delacroix incentiva a Sartre a desarrollar su investigación para publicarla en Alcan. Pero el estudio se considerará demasiado importante para aparecer en la colección. Por lo que el editor sólo conservó la primera parte del libro, que publicó bajo el título *L'imagination* en 1936. Al final del libro, Sartre agrega una sección especialmente dedicada a Husserl. El resto de su investigación fue sustancial-

³ Sartre, Jean-Paul. (1947). *Situations I*. Paris: Gallimard: 31-34.

mente reelaborada y publicada cuatro años más tarde por Gallimard, bajo el título *L'imaginaire*, donde se presenta una psicología fenomenológica de la imagen, y en la que propone una topología de las imágenes, antes de describir con mayor detalle el concepto de mundo imaginario. Mientras denuncia la ilusión de inmanencia, Sartre continúa sus reflexiones mostrando que la imagen es un acto intencional de conciencia, que establece una relación con el objeto. No obstante, la característica de la conciencia de imagen será donar su objeto como una nada [*néant*] (1940: 34), envolviéndolo en el no-ser. Así, la imaginación se define como “la gran función irrealizante” de la conciencia, cuyo poder creativo es una función de aniquilación.

III

Otra singular figura que contribuyó a la introducción de la fenomenología alemana en Francia fue Henry Corbin. Su trabajo se centró en el cruce entre la teología protestante, la filosofía islámica o el orientalismo y la fenomenología. Mientras ofreció sus primeros trabajos a la historia de la ciencia en el Islam o el pensamiento coránico, publicó la primera traducción de *Qu'est-ce que la métaphysique? [¿Qué es metafísica?]* de Martin Heidegger. Descubrió el pensamiento de Martin Heidegger aproximadamente al mismo tiempo que Louis Massignon, su maestro en la *École des Langues Orientales*, quien le presentó una edición litografiada de *Hikmat al-Ishraq*, y de *Théosophie orientale* de Sorhvardi, cuyo neoplatonismo le abrió las puertas hacia el mundo imaginario. La primera versión de la traducción apareció en el octavo número de la revista *Bifur*, en junio de 1931, el mismo número en el que Sartre publicó uno de sus primeros textos: *Légendes de la vérité [Leyenda de la verdad]*.⁴ La traducción de Heidegger está precedida por una nota introductoria de Alexandre Koyré y por la firma del traductor, el Sr. Corbin-Petithenry. Esta extraña modificación de su apellido deja ver lo insatisfecho del traductor con su trabajo, tanto que pedirá la eliminación de este trabajo en su bibliografía oficial. De hecho, aunque Corbin sólo publicó un puñado de trabajos sobre teología

⁴ [N. de Trad.] El mismo año de la muerte de Sartre se publicó la primera traducción de *Légendes de la vérité* al español, a cargo de Carmen García Trevijano. Puede encontrarse en Sartre, Jean-Paul. (1980). “Leyenda de la verdad” (Trad. Carmen García Trevijano). *Teorema*, 10: 5-23.

islámica, esta traducción no lo dejará ir. A partir de 1935, comenzó un intercambio de correspondencia con Heidegger, para revisar los puntos difíciles de su traducción.

Como lo recuerda Denis Hollier (1993: 838), esta traducción marca un hito fundamental para el existencialismo francés. Constituye la entrada de la nada [*néant*] a la vida cotidiana, una entrada que articula un cierto modo de describir el objeto, que se desvanece ante la experiencia de la angustia, de la nada, del vacío. Esta experiencia inaugura una nueva forma de narración: la del diario personal, del relato íntimo, que se convierte en una forma filosófica “legítima”. En efecto, cuando Henry Corbin recurre a los relatos visionarios de los neoplatónicos de Persia, insiste en la importancia vivida de la narración gnóstica, en esta experiencia cautiva que logra liberarse de las cadenas del mundo físico. Será esta correlación entre la experiencia existencial de la angustia y la hermenéutica como modo de comprensión fenomenológica lo que descubre con Heidegger. Y Corbin no dejará de mostrar cómo la narración del relato místico renueva este cuestionamiento de la metafísica donde el interrogador se cuestiona a sí mismo y se priva de un suelo firme y una base sólida. Pero ¿por qué se mantuvo en silencio esta primera traducción? Pese a la nota introductoria de Koyré que advierte lo siguiente: “La Nada de la que habla el Sr. Heidegger, la nada que envuelve al ser, no es lo dicho, ni lo Absoluto, ni Dios. Es la Nada; nada más” (Bifur: 8). Tal vez, Corbin tradujo este texto con demasiada facilidad, como una especie de teología negativa. Durante la correspondencia, Corbin pide a Heidegger una copia de su conferencia sobre teología, y siente, probablemente, que necesita reelaborar a fondo su texto para dar pleno lugar a la ontología existencial.

¿Qué sucede entre la primera y la segunda traducción de Heidegger, es decir, entre 1931 y 1937? Dos cosas. Por un lado, Corbin continúa explorando el mundo teosófico islámico, mientras que, en un esfuerzo común, escribe sobre teología y fenomenología alemana. Por otro lado, el traductor hace un cambio lingüístico que introduce el vocabulario heideggeriano a la lengua francesa. El propio Heidegger sugirió a Corbin que su traducción fuera precedida por “un prefacio sobre cuestiones lingüísticas” (1981: 319), para poner de relieve las dificultades lingüísticas inherentes a su filosofía. Cuando Corbin finaliza su trabajo, lo presenta a Heidegger, quien emprende una comparación frase a frase entre las dos versiones. Desde un inicio Heidegger reconoce que la nueva traducción representa una mejora significativa con respecto a la primera

versión, ya que constituye una “actividad autónoma de recreación y estructuración de estilo” (1981: 320). Esta recreación estilística permitirá la aparición de un lenguaje ontológico que Corbin utilizará más tarde para estructurar su hermenéutica de lo imaginario. El primer término es, por supuesto, el Ser-ahí, el *Da- Sein*, que implica la distinción entre lo existencial y lo existensivo,⁵ distinción que anuncia la aparición de otro término, “*historia*” [*historial*],⁶ que según Corbin proviene del francés antiguo. De esta manera, se remite al lector al *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, que apareció en París en 1495 con el título *Le Miroir historiale du Monde* [*El espejo histórico del mundo*]. Si, desde Borges, el “*speculum*” es por excelencia un signo o trazo de lo imaginario, aquí el espejo histórico forma sólo la tercera parte de un vasto proyecto enciclopédico compuesto por este fraile dominico que enseñó en Royaumont. De hecho, Corbin ofrece otro ejemplo: *l’Almanach historial pour l’an de grâce 1662, exactement supputé et calculé par Maître Mathurin Questier*. Como nos recuerda Corbin, aunque el autor no tenía propósitos sobre una ontología fundamental, el título destaca una interesante relación. Incluso, antes de que haya transcurrido el tiempo histórico, el almanaque proporciona el marco trascendental para este flujo.

En relación con la historicidad, el término “*historia*” marca un punto de inflexión, un cambio de perspectiva. Para Corbin, este término abre el camino para una reflexión sobre otra historia o sobre el concepto de meta-historia. La *historia* anuncia otro término que Corbin forjará entre el sufismo y los platonismos de Persia, a saber, el término de “lo imaginal”. Lo imaginal constituye la piedra angular sobre la que construirá su filosofía visionaria de la imaginación creadora, mientras que el Mundo Imaginal descansa, precisamente, en una meta-historia, es decir, en una estructura temporal cíclica

⁵ [N. de Trad.] Para la traducción francesa *existentiel* y *existential*, vertidos del alemán *existenzial* y *existenziell*, optamos por hacer uso de la traducción realizada por Jorge Eduardo Rivera de *Ser y tiempo*, puesto que consideramos que su traducción es más fiel al significado filosófico que presenta Heidegger en su obra, a diferencia de la traducción literal realizada por José Gaos en su trabajo de 1951. En este sentido, se comprende por *existenzial* la estructura ontológica *existencial*, mientras que *existenziell* designa una estructura óntica *existensiva*. A diferencia de la traducción de Gaos, quien reserva la traducción de *Existenzial* para la estructura ontológica en tanto *existenciario* y *Existenziell* como estructura óntica *existencial*.

⁶ [N. de Trad.] Para la traducción del concepto francés “*historial*” hemos optado el de “*historia*”, siguiendo la traducción de Xavier Zubiri, la primera al castellano, publicada en 1931 por la editorial madrileña Cruz y Raya.

que nunca termina, ya que el pasado siempre debe poder ser revivido por el creyente para que se cumpla el acontecimiento existencial de él mismo.

De acuerdo con la analítica existencial, donde el *Da-sein* atestigua su “ser-en-el-mundo”, es decir, que el Ser es una condición de esta presencia en el mundo, la imaginación creadora genera también una estructura del mundo, que, como nos recuerda Bachelard, testimonia “la dinamicidad vertical de lo humano” (1981: 312). De esta forma, será en torno a una teoría de la imaginación trascendental que Corbin consolida lo aprendido de Heidegger, a saber, una hermenéutica como modo de interpretación existencial de la experiencia del creyente y una fenomenología como modo de descripción de lo que el creyente observa. Lo imaginal es, por lo tanto, un mundo de visiones que traduce la experiencia de encontrarse con nuestro propio ángel. Lo imaginal atestigua una imaginación simbólica completamente creativa, ya que genera una estructura de mundos intermedios, en los que se despliega la experiencia extática del místico. Como reserva simbólica de todos los mitos y creencias (desde el misticismo persa hasta la tradición cristiana, desde Swedenborg hasta el platonismo de Cambridge), lo imaginal es el lugar donde se producen los símbolos y el teatro de su transformación a través de narraciones visionarias. Aquí, lo imaginario adquiere su dinámica y efectividad mediante la cual la imagen genera su propio mundo, y a partir de esta cosmología de los inter-mundos, se articula toda una antropología y teoría del cuerpo sutil.⁷

IV

Por último, quisiéramos mencionar a la revista *Inquisitions*, que sella el encuentro entre Gaston Bachelard y Roger Caillois, en torno a un proyecto común: el intento radical de pensar epistemológicamente a lo imaginario como un nuevo conocimiento, al margen de la ciencia y la poesía. Privilegiando a los bestiarios y las metáforas ardientes

⁷ [N. de Trad.] El concepto técnico “cuerpo sutil” es central en el pensamiento de Corbin, quien señala: “entre el universo aprehensible por la pura percepción intelectual (el universo de las Inteligencias querubínicas) y el universo perceptible por los sentidos, existe un mundo intermedio, el de las Ideas-Imágenes, las Figuras-arquetipos, los cuerpos sutiles, la ‘materia inmaterial’; mundo tan real y objetivo, consistente y subsistente, como el mundo inteligible y el sensible, universo intermedio ‘en el que lo espiritual toma cuerpo y el cuerpo se torna espiritual’, constituido por una materia real y dotado de una extensión real, aunque en estado sutil e inmaterial respecto a la materia sensible y corruptible” (1993: 14).

del fuego, bajo el signo de Lautréamont, Bachelard describió una fenomenología de la imaginación agresiva y Caillois formuló una epistemología agresiva. Desde el obstáculo epistemológico a las imágenes de los mitos, ambas empresas condujeron a una fenomenología general de lo imaginario.

Inquisitions es una empresa sorprendente, híbrida y característica de su época, ya que la revista se presenta como el principal órgano del “Grupo de Estudio para una Fenomenología Humana”. Como nos recuerda Henri Béhar, este grupo tenía como objetivo “reunir a los desertores del surrealismo, los marxistas comprobados y aislados, en el marco de un grupo de estudio que trabajaba por una definición de la cultura en su relación con la política”.⁸ Un informe de Tzara, para la sesión del 8 de enero de 1936, especifica el objetivo del grupo: “La principal tarea del Grupo de Estudio que inauguramos será la de arrojar luz sobre los problemas intelectuales que hoy se presentan con urgencia, desde el punto de vista de la necesidad inmediata”. Esta frase que parece inspirada por Roger Caillois muestra los primeros indicios del enfoque luciferino, cuyo objetivo será arrojar luz sobre los problemas más cegadores, mientras que el objetivo de *Inquisitions* no es otro que lo “común entre los diferentes enfoques de la actividad humana”. Por lo tanto, la revista intenta abordar la brecha entre las ciencias exactas y las humanidades abriendo un diálogo entre estos dos campos. En el índice de la revista, encontramos reflexiones sobre la poesía moderna, así como una intervención de Jacques Spitz sobre la teoría cuántica y el problema del conocimiento. Este autor está un tanto olvidado hoy en día, fue un politécnico surrealista que tuvo que navegar entre su trabajo como ingeniero consultor y la narración de historias fantásticas, ya que, durante los años treinta, fue autor de numerosas novelas de ciencia ficción como *L’Agonie du globe* [*La agonía del globo*], que evoca el tema del fin del mundo a través de la destrucción ecológica, o *La Guerre des Mouches* [*La guerra de las moscas*], que desarrolla los temas de la invasión de insectos mutantes. Esta alianza entre el rigor y la científicidad de las descripciones de Spitz, y su gusto por la fantasía, prefigura la encrucijada entre la ciencia exacta y las humanidades que llamó la atención del grupo

⁸ *Inquisitions*, Facsímil de la revista aumentado con documentos inéditos, presentado en 1990 por Henri Béhar, París: Ediciones de CNRS: 10. Una composición al menos paradójica, ya que el más joven de los desertores surrealistas será uno de los más feroces críticos del marxismo en los próximos decenios, poniendo radicalmente en tela de juicio toda científicidad del marxismo.

Inquisitions. De hecho, este acercamiento requirió de una nueva epistemología, cuyo esquema podemos encontrar en las dos contribuciones mencionadas, a saber, el “Surracionalismo” de Bachelard y la defensa de Roger Caillois por una ortodoxia militante. El surracionalismo vela por una razón abierta, una razón que ha vuelto a su función turbulenta y agresiva. Si bien la agresividad será objeto de la fenomenología en el estudio de la poética de Lautréamont, de momento enfatizará esencialmente una fluidez que no teme aceptar las contradicciones. Por su parte, Caillois parte de la constatación de un quiebre generalizado en el mundo espiritual. El surrealismo se extravía en un esteticismo (o un purismo), la filosofía se pierde en la ausencia de teoría y la ciencia vuelve a cuestionar sus principios más sólidos. La reforma a la cual apela hace eco del surracionalismo. Invita al racionalismo a integrar esta parte irreductible que alguna vez arrojó a la oscuridad. Hace un llamado para que la luz se derrame sobre este “manto de oscuridad” que extiende su imperio sobre la afectividad y la imaginación del hombre. Y el planteamiento es claramente fenomenológico cuando denuncia este paso que concluye de lo incomprendido a lo incomprensible, porque en él se juega la posibilidad del mundo como universo: “Es poco probable que un mundo que se presenta por todos lados como un universo, contenga una heterogeneidad insuperable entre la percepción y las formas de percepción” (1990: 9). Así, Caillois afirma una “aprehensión trascendental” que permite abandonar los marcos tradicionales, conservando y ampliando “las sintaxis actuales de comprensión”. Aquí entramos en el corazón del proyecto fenomenológico, que para Bachelard se constituye como un psicoanálisis del conocimiento racional, mientras que para Caillois se trata de ampliar las sintaxis actuales del conocimiento para incluir aquella parte de la sombra, puesto que lo imaginario sigue una gramática tan rigurosa como la de la razón.

Dos años más tarde, se publicaron *La psychanalyse du feu* [*Psicoanálisis del fuego*] y *Le mythe et l'homme* [*El mito y el hombre*],⁹ con sorprendentes similitudes en sus enfoques sobre lo imaginario. Ambos comparten este programa genérico de desarrollar una “fenomenología general de la imaginación”, signo desde el cual surge un nuevo proyecto: una especie de tentación enciclopédica, holística, para describir la lógica de las imágenes. Jean-Paul Sartre ya estaba elaborando una topología de las imágenes,

⁹ [N. de Trad.] En 1938 ambas obras se publicaron bajo la editorial Gallimard.

como las grandes familias bajo las cuales se reúnen las fotografías, caricaturas o imágenes hipnagógicas. El mosaico enciclopédico que Caillois construye pretende poner de relieve la gramática de estas diferentes formas de manifestaciones de lo imaginario. Así, el proyecto tiene por objetivo construir un catálogo sobre las imágenes, una taxonomía de lo imaginario basada en una sintaxis universal. Esta sintaxis se encuentra en Marcel Mauss y en la dialéctica de prohibición y transgresión.¹⁰ Bachelard, por su parte, trata de acercarse a la universalidad de las imágenes por medio de los cuatro elementos fundamentales de la alquimia y de la filosofía primera, para elaborar una nueva enciclopedia de la imagen. Además, sus enfoques acerca de lo imaginario son complementarios. Cuando Bachelard menciona el Complejo de Novalis, en el tercer capítulo de *La psychanalyse du feu*, recuerda que el psicoanálisis ha estudiado ampliamente el campo de las leyendas y los mitos, pero no ha sistematizado el estudio de las explicaciones racionales. Las explicaciones científicas proceden de un racionalismo que parece beneficiarse de evidencias recurrentes y demostrables, pero que pierden las condiciones iniciales del descubrimiento o experimento científico. Bachelard nos dice, “no se puede estudiar lo que primero ha sido soñado” y, por lo tanto, opone al hombre primitivo, para quien el pensamiento es un sueño centralizado, al hombre moderno, para quien la ensoñación es un pensamiento relajado [*détendue*]. Al abordar los mitos y las leyendas, parece ser que *Le mythe et l’homme* de Roger Caillois no solo trata de mostrar que lo irracional de las creencias tiene su propia lógica, sino que esta lógica completaría el cuadro que dibuja Bachelard en torno a un psicoanálisis del pensamiento racional.

296

Nº 100
mayo-junio
2021

Esquema de una filosofía de la imaginación agresiva

El encuentro entre la fenomenología y lo imaginario nos permite medir plenamente el modo en que se formó un primer frente contra la influencia del neo-kantismo, predominante en aquel entonces dentro de la universidad francesa. Bergson ofreció una alternativa atractiva sobre lo imaginario para estos jóvenes filósofos, pero fue la

¹⁰ Mientras que la fenomenología en la obra de Bachelard encuentra su inspiración en Husserl, la fenomenología religiosa de Caillois tiene una inspiración durkheimiana.

fenomenología quien finalmente permitió a la filosofía salir de las dificultades del realismo y el idealismo, proponiendo al mismo tiempo un enfoque más “objetivador” respecto de la imagen. La convergencia entre la experiencia y el conocimiento hacen posible una epistemología de la imaginación. La eidética de la imagen o el programa de una nueva comprensión sobre los residuos u obstáculos científicos, preparan el camino para la construcción de un nuevo conocimiento en torno a lo imaginario.

De este modo, la fenomenología “made in Francia” se nos presenta como una fenomenología imaginaria o una fenomenología de los sueños, en el sentido que debió adaptarse y reinventarse a medida que penetraba en el campo filosófico francés. Este rigor o estatus de cientificidad asumido por la fenomenología hizo posible el estudio de fenómenos que el racionalismo había expulsado de sus objetivos hace mucho tiempo. La fenomenología promete captar lo imaginario a partir de su lógica intrínseca, su propia coherencia o sus reglas sintácticas.

El captar la propia coherencia de las imágenes es la base de la noción de un mundo imaginario, un mundo que el fenomenólogo puede describir y explorar. El enfoque fenomenológico nos muestra que la imagen no es un objeto de nuestra conciencia, sino una relación con el mundo. Una relación aniquiladora [*néantisation*] según Sartre, o de transgresión y vértigo, según Caillois, que se resuelve en una imagen del mundo. Del ser-en-el-mundo al Mundo Imaginal, Corbin muestra que la imaginación creadora se convierte en la generadora de mundos en los que la imagen instituye ontológicamente el mundo fenoménico. Finalmente, en la obra de Bachelard, la imagen llega a tejer la materialidad del mundo a partir de los elementos primarios de la filosofía de la alquimia.

La dinámica de esta imaginación como relación con el mundo evidencia una nueva figura, la de la imaginación agresiva. Bachelard teorizó lo agresivo en su estudio sobre Lautréamont, así como Roger Caillois lo hizo mediante su epistemología luciferina. De la misma manera, en Corbin, existe una agresión en el corazón de la experiencia del místico, cuyo esquema gnóstico corresponde al prisionero que busca liberarse de su cuerpo y de su envoltura física mediante la imaginación creadora. La huida del creyente hacia el mundo imaginal se realiza mediante una ruptura o desgarro ontológico en el que la imaginación creadora va en busca del mundo de la imagen. Finalmente, para Sartre, el acto imaginario es un “acto mágico” o un encantamiento que permite tomar

posesión del objeto deseado, este recurso, el poder de disolución mágica, también se encuentra bajo el poder de aniquilación [*néantisation*] de la imaginación agresiva.

Si la fenomenología funda esta relación entre la imagen y el mundo, en el cruce entre los diferentes gestos genéticos, la creatividad y la agresividad puestas en juego dentro de esta relación con el mundo, entonces también forjará relaciones profundas y complejas con la melancolía [*mélancolie*], otra figura implicada por esta nueva filosofía de lo imaginario. Ella resulta ser la contraparte necesaria de la creatividad de una imaginación que inventa un mundo, su contrapeso o compensación. La melancolía se encuentra en el corazón de muchas de las reflexiones sobre lo imaginario de la época.

Al centrarse en las imágenes de los sueños, las imágenes hipnagógicas, los sueños místicos o ensueños alquímicos, la imaginación agresiva desarrolla una estrecha relación, aunque a menudo tensa, con el psicoanálisis. Al igual que él, la imaginación agresiva aspira a un estatus de conocimiento o saber positivo. Lo que implica que la fenomenología lleva consigo una especie de tentación enciclopédica sobre la imagen, el establecimiento de una tipología, cuya descripción fenomenológica, proporcionará una perspectiva holística y sistemática de su propia lógica interna. Probablemente es aquí donde la agresividad de este nuevo paradigma se vuelve más urgente, apremiante y apasionante.

298

Nº 100
mayo-junio
2021

Bibliografía

- Béhar, Henri. (1990). *Inquisitions*. París: Ediciones de CNRS.
- Blanchot, Maurice. (1955). *L'expérience littéraire*. París: Gallimard.
- Corbin, Henry. (1981). *Cahiers*. París: L'Herne.
- Corbin, Henry. (1993). *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Trad. María Tabuyo y Agustín López. Barcelona: Ediciones Destino.
- Groethuysen, Bernard. (1926). *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*. París: Stock.
- Hollier, Denis. (1993). *De la littérature française*. París: Bordas.
- Sartre, Jean-Paul. (1936). *L'imagination*. París: Presses Universitaires de France.
- Sartre, Jean-Paul. (1940). *L'imaginaire*. París: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1947). *Situations I*. París: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1980). "Leyenda de la verdad" (Trad. Carmen García Trevijano). *Teorema*, 10: 5-23.



eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA