

LA EXPERIENCIA ALUCINATORIA: SARTRE Y EL CUERPO IMAGINARIO

The hallucinatory experience: Sartre and the imaginary body

Sergio González Araneda¹

Universidad de Chile, Santiago de Chile

sergio.gonzalez.ar@ug.uchile.cl

Resumen

El presente artículo se propone explorar la conceptualización sartreana en torno a la experiencia alucinatoria, tomando como guía metodológica la psicología fenomenológica de lo imaginario y la imaginación que Sartre teoriza previo a la publicación de *L'Être et le Néant* (1943). En este sentido, se propone una revisión del lugar y función del cuerpo en la producción imaginativa que, desde estos textos sartreanos, envuelve todo contenido alucinado. El cuerpo, consecuentemente, se plantea a la vez como facticidad, afectividad y como campo irrealizante de lo alucinado. Lo valioso en el planteamiento sartreano es que pone de relieve elementos constitutivos para una aproximación fenomenológica de la psicopatología, tales como la pasividad de la afección subjetiva, la tesis de creencia de lo alucinado y las condiciones de posibilidad de un contenido imaginativo.

Palabras clave: Afectividad, alucinación, corporalidad, creencia, imaginario.

Abstract

This article aims to explore Sartre's conceptualization of the hallucinatory experience, based on the phenomenological psychology of the imaginary and the imagination that Sartre theorized before the publication of *L'Être et le Néant* (1943). In this sense, a revision of the place and function of the body in the imaginative production that, from these Sartrean texts, involves all hallucinated content is proposed. The body, consequently, is posed both as facticity, affectivity and as unrealizing field of the hallucinated. What is valuable in the Sartrean approach is that it highlights constitutive elements for a phenomenological approach to psychopathology, such as the passivity of

¹ Becario ANID-PFCHA/Magíster para Profesionales de la Educación Nacional/Año 2022 — Folio 50220054.

subjective affection, the thesis of belief of the hallucinated and the conditions of possibility of an imaginative content.

Keywords: Affectivity, hallucination, corporeality, belief, imaginary.

Fecha de Aceptación: 30/08/2023 – Fecha de Recepción: 01/10/2023

Introducción

El interés filosófico de Sartre por el tópico de la alucinación se inicia tempranamente, hacia fines de la década del veinte e inicios del treinta, coincidiendo con la redacción de su investigación de grado acerca de la naturaleza y función de la imagen psíquica presentada en 1927². Este interés se formaliza metodológicamente desde el momento en que Sartre abraza la fenomenología, a partir de 1933, sirviéndose de herramientas descriptivas fundamentales para la conceptualización tanto del estatuto de la imagen psíquica, como del campo afectivo que circunda tal experiencia³.

Por lo demás, este momento de la vida de Sartre se ve afectado directamente por una situación personal que despierta el interés por una descripción fenomenológica de la alucinación y lo imaginario. Recordemos que en esta época Sartre experimenta inyectándose mescalina, lo que comenzó con breves alucinaciones sonoras y auditivas que fueron sosteniéndose en el tiempo⁴. En una entrevista con John Gerassi, en abril de 1971, Sartre comenta sobre el origen de su ahora famosa experiencia alucinatoria con cangrejos y langostas. Me permito citar un pasaje que, aunque extenso, resulta

² En 1927 Sartre presenta su investigación final de grado titulada *L'Image dans la vie psychologique: rôle et nature*. Al respecto se recomienda revisar los trabajos de Gautier Dassonneville, quien ha estudiado profusamente el periodo de elaboración de esta investigación de grado y de la recepción de la fenomenología en el pensamiento de Sartre.

³ Recientemente Henry Somers-Hall (2023, pp. 1-22) ha publicado una investigación donde revisa, precisamente, la constitución de una fenomenología de la conciencia en los primeros escritos de Sartre.

⁴ Las alucinaciones visuales, por las que se interesaba Sartre principalmente, en el mayor de los casos se producían bajo el efecto de la mescalina. “Los efectos duraban de cuatro a dos horas y la sustancia no le provocaba adicción, aunque en ocasiones algunos ‘regresos’ más o menos agradables podían presentarse hasta un año después de la experiencia. En el hospital Sainte-Anne, en enero de 1935, bajo vigilancia médica y por motivos científicos, Lagache inyectó a Sartre mescalina, un alucinógeno derivado del peyote”. (Cohen-Solal & Sartre, 1990, pp. 148-149).

fundamental para el planteamiento sartreano acerca de la alucinación y la producción imaginaria. Sartre comenta que

Los cangrejos empezaron realmente cuando terminó mi adolescencia, es decir, cuando salí de Normale para ser profesor, un engranaje del sistema. Al principio [...] las evité escribiendo sobre ellas, definiendo la vida como náusea, pero en cuanto intenté objetivarla, aparecieron los cangrejos. Una especie de psicosis, alucinaciones... [...] Aquellos cangrejos aparecían cada vez que iba a algún sitio. No en casa. No cuando estaba escribiendo, sólo cuando caminaba, yendo a algún lugar. Sobre todo, cuando me iba de vacaciones. La primera vez que lo comenté con Castor fue cuando aparecieron un día mientras paseábamos por el Midi, ahí llegamos a la conclusión de que estaba atravesando una depresión basada en mi miedo a estar condenado el resto de mi vida a ser profesor. No es que odiara enseñar, pero sí estar definido, clasificado. Eso era lo peor, tener que tomarse la vida en serio. Los cangrejos se quedaron conmigo hasta el día en que decidí que me aburrían y que no les prestaría atención. [...] Solía hablar con ellos cuando caminaba solo y ellos paseaban a mi lado. Entonces empecé a ignorarlos, y poco a poco me dejaron. Y entonces llegó la guerra, el stalag, la resistencia y las grandes batallas políticas después de la guerra (Gerassi, 2009, pp. 79-80).

Las palabras de Sartre resuenan en la tematización, descripción y problematización que realiza sobre la alucinación, lo imaginario y la afectividad durante la década del treinta y, en general, a lo largo de su producción literaria hasta la publicación de *L'Être e le Néant* en 1943. Esquemáticamente Sartre enfatiza tres aspectos constitutivos de la experiencia alucinatoria:

1. En la génesis de la alucinación influye directa y determinadamente la situación en la que está inscrito el cuerpo propio de acuerdo con el espacio y tiempo vividos. De acuerdo con lo señalado en la entrevista citada, la producción imaginaria de cangrejos no aparecía al momento de estar en su hogar o escribiendo, pero sí en situaciones donde su atención se dilataba;

2. La experiencia alucinatoria (y, como veremos, específicamente en el caso de la persona esquizofrénica) responde a un mecanismo de rechazo a la facticidad de la existencia. Una línea de fuga respecto de la realidad que el sujeto busca evadir o que se le presenta hostil respecto de sus expectativas y compromisos existenciales. El conflicto existencial al que se enfrenta Sartre con reducirse a ser-profesor es un buen ejemplo de este segundo punto⁵;

3. El aparecer y la duración del contenido alucinado deriva de una tesis de creencia. En la experiencia alucinatoria, independiente de los estímulos posibles (inyección de mescalina, por ejemplo), funciona un factor de creencia respecto del contenido que adviene imaginativamente. En este sentido, resulta interesante notar que la causa del cese de su experiencia alucinatoria, además de las ocupaciones efectivas en su vida, Sartre la encuentra en un “ignorar” el contenido alucinado⁶.

Es en *L’Imaginaire* (1940) donde se recoge con mayor detalle esta esquematización y es puesta como experiencia límite entre la operación de una conciencia perceptiva y una conciencia imaginativa⁷. De hecho, Sartre caracteriza el contenido alucinatorio a partir de su investigación sobre la génesis de la imagen psíquica, esto es, en tanto que conciencia irrealizante⁸ que mienta su objeto intencional espontáneamente. La imagen es un acto y no una cosa, escribe Sartre en *L’Imagination* (1936), es conciencia de algo (Sartre, 1984,

⁵ Resulta pertinente señalar que el rechazo a la facticidad que envuelve la situación del sujeto alucinante experimenta un desplazamiento conceptual durante las investigaciones onto-fenomenológicas de Sartre, especialmente a partir de la década de 1940. En *L’Être et le Néant* (1943), de hecho, esto se reflexiona bajo la forma de “mala fe” (*mauvaise foi*), dentro del marco argumental de su psicoanálisis existencial.

⁶ Al respecto, en su conversación con Gerassi, Sartre comenta que visitó al joven psiquiatra Jacques Lacan en busca de ayuda profesional, pues temía atravesar un estado de locura. Habría que ponderar, entonces, el grado de voluntad y autonomía del sujeto en la experiencia alucinatoria que Sartre apresuradamente emparejará con la tesis de creencia y la espontaneidad de la conciencia (Gerassi, p. 63). Sobre la relación entre Sartre y Lacan véase el sugerente texto de Clotilde Leguil Sartre *avec Lacan* (2012).

⁷ Las reflexiones sartreanas acerca de la alucinación y de la locura en esta época también son tópicos centrales de su trabajo literario. En *La Chambre* (1939) es donde reflexiona mayormente sobre esto, analizando el problema sobre el límite entre creencia, voluntad y responsabilidad en el sujeto que padece la alucinación. Allí el señor Darbedat le reprocha a su hija Eva: “quieres vivir únicamente con la imaginación” debido a que ésta decidió acompañar a Pedro, quien experimentaba alucinaciones constantemente. (Sartre, 2005b, p. 68).

⁸ Se entiende por “conciencia irrealizante” o por “irrealizar” el proceso por el cual el cuerpo propio (el para-sí) experimenta el sentido de lo real a partir de la actividad imaginativa. Por lo tanto, no solo el cuerpo imagina algo (al diablo de frente), sino que, con esto, toda su experiencia posible de relación con el mundo se dispone como producto de esta imaginación (el temor de tener al diablo de frente que produce sudoración, agitación, paralización corporal, pulsación acelerada, etc.).

p. 202), cuya génesis descansa en una materia distinta a la que constituye la experiencia perceptiva:

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

En este contexto, el presente artículo se propone revisar los aspectos constitutivos de la experiencia alucinatoria dentro del marco conceptual de la psicología fenomenológica de la imaginación en Sartre. Para esto, en primer lugar, revisaremos la relación entre afectividad e imaginario, atendiendo a que es el campo afectivo el que determinará la situación y los modos de experimentación del cuerpo propio alucinado. Por esto, se pone de relieve un argumento discutido en el planteamiento sartreano, referente a la tensión entre pasividad, espontaneidad y creencia en el contenido imaginado. En segundo lugar, nos centraremos en la cuestión del cuerpo irrealizado, es decir, de la situación afectiva que no sólo repercute espaciotemporalmente al cuerpo propio, sino que, a la vez, lo resignifica desde el mismo contenido alucinado.

Imaginación, afectividad y tesis de creencia

El planteamiento sartreano comienza afirmando que el objeto en imagen es un irreal. Sin duda que está presente, pero al mismo tiempo está fuera de alcance en la medida en que su estatuto ontológico difiere del campo perceptivo. No puedo tocarlo ni cambiarlo de lugar, o más bien, puedo hacerlo, pero a condición de hacerlo de manera irreal, renunciando a utilizar mis propias manos. Entonces, es posible modificar la localización de un objeto irreal a condición de utilizar “manos fantasmas [bajo condiciones irreales] que den en esa cara golpes irreales; para actuar con estos objetos irreales me tengo que desdoblar yo mismo, me tengo que irrealizar” (Sartre, 1984, p. 198).

En este sentido, la psicología fenomenológica de la imaginación conceptualizada por Sartre da cuenta de un principio fundamental para la descripción de un contenido

irreal. Y es que el aparecer de la imagen mental no responde a una percepción debilitada o una percepción de menor grado, ni una sensación renacida. Por el contrario, la imagen mental y la producción de la conciencia imaginativa es una variación eidética de la conciencia que difiere radicalmente de la percepción (conciencia perceptiva).

Así, en la descripción sartreana la experiencia de la alucinación aparece como modalidad del vivenciar un contenido esencialmente irreal o, mejor aún, el contenido alucinado tiene un sentido en tanto operación del modo imaginativo del intencionar de la conciencia. A esta modalidad de la conciencia imaginativa, Sartre otorga una función determinante a la afectividad implicada en la producción de imagen, destacando un análogo afectivo (Sartre, 1984, p. 181) que envuelve al yo en la tesis de irrealidad que él mismo ha creado. Dicho de otro modo, la conciencia imaginativa posee como ingrediente una situación afectiva que la anima, constituye y forma, ligada, por ejemplo, a los estados de ánimo que experimenta el cuerpo propio.

En este sentido, resalta el punto que en el contenido alucinado y la experiencia que el yo tiene de este contenido opera un “coeficiente de profundidad”, en la medida en que existe un desplazamiento desde la tesis de realidad de la experiencia vivida hacia un mentar el contenido irreal puesto como real. Pareciera, de acuerdo con el planteamiento sartreano, que la persona que experimenta la alucinación se mueve desde un horizonte de realidad dada hacia un imaginario puesto espontánea y afectivamente como real⁹.

Este acto posicional o tesis de realidad que aparece y tiene duración como contenido irreal, alucinado, es el estricto correlativo de un acto de creencia: “creo que estas escenas truncadas se sueldan las unas a las otras en un todo coherente, es decir, que uno las escenas presentes a las escenas pasadas por medio de intenciones vacías acompañadas por actos posicionales” (Sartre, 1984, p. 183). Una vez más, ocurre que el propio yo se irrealiza cada vez que cree en el contenido alucinado, lo que permite no solo un acto posicional de este contenido irreal, sino también una suspensión del mundo percibido¹⁰.

⁹ Sobre esto escribe sugerentemente Sartre: “De una manera general, no es sólo la materia del objeto, lo que es irreal: todas las determinaciones de espacio y tiempo a las que está sometido participan de esta irrealidad” (Sartre, 1984, p. 178).

¹⁰ En la psicología fenomenológica sartreana imaginación y percepción son dos modalidades en que la conciencia dona intencionalmente su objeto, por lo que las categorías estructurales de la una difieren esencialmente de la otra o, como insiste Sartre en *L'Imagination* (1936), no hay diferencia de grado, sino de naturaleza entre imagen y cosa. Este punto resulta central para la crítica sartreana hacia la teoría de la

Consecuentemente, la materia intencional que constituye el contenido irreal contrasta con la dación intencional perceptiva, en cuanto la conciencia imaginante da su objeto suspendiendo la validez de la conciencia perceptiva, y reemplazándola por un saber propio del yo que adviene como contenido irreal motivado por un coeficiente de afectividad. La situación específica en la que se encuentra el cuerpo propio, por ejemplo, puede hacer surgir afectivamente representaciones (deformadas en muchos casos) desde un contenido memorial que funciona como tema de la producción imaginaria¹¹. Al respecto Sartre afirma que “al constituir el objeto irreal, el saber desempeña el papel de la percepción: el sentimiento se incorpora a él. Así nace el objeto irreal” (1984, p. 196).

El propio Sartre da testimonio de la influencia que tiene el campo afectivo-situacional en el aparecer del contenido irreal, puesto que, en su caso, los ‘cangrejos aparecían cada vez que iba a algún sitio. No en casa. No cuando estaba escribiendo, sólo cuando caminaba, yendo a algún lugar’. Existen determinados factores que favorecen o desfavorecen el aparecer de este contenido irreal (las langostas), factores de orden externos (el lugar físico donde se encuentra el sujeto) como internos (estado de ánimo, estrés, agotamiento físico).

Lo cierto es que el aparecer del contenido irreal responde a dichos factores en la medida en que la conciencia imaginativa opera, a la vez, sobre el campo afectivo y memorial. En este contexto, es relevante la lectura crítica que Sartre hace de la teoría de la imagen bergsoniana, específicamente en lo que respecta a la experiencia del sueño y el estatuto ontológico de la imagen soñada, como resultado de memoria y percepción. En

imagen bergsoniana, filósofo a quien estudia tempranamente Sartre. En *Matière et mémoire* (1896) se encuentra la definición de imagen que más conflictúa Sartre. Allí se define a la imagen como “una existencia situada a medio camino entre la cosa y la representación”. Es decir, la imagen mental se encuentra inmersa en la percepción, puesto que, continúa Bergson, el objeto se concibe como imagen, como “una imagen que existe en sí”. De esto, se sigue que la diferencia entre presencia objetiva y representación de aquella presencia objetiva sea exclusivamente gradual, mas no existencial. Por ejemplo, de acuerdo con el planteamiento bergsoniano el cubo que observo y la imagen del cubo que vivencio en la conciencia difieren solamente en la intensidad de su presencia, pero no en el modo en que se constituyen ambos fenómenos, lo que será inaceptable para la postura fenomenológica de Sartre. (Bergson, 2006, pp. 27-28).

¹¹ Como sostiene Sartre en *La Chambre*, las alucinaciones de Pedro no solo advienen a partir de un contenido, un saber, que él posee y aparece distorsionado. Sino que, además, ciertas disposiciones del cuerpo de Pedro permiten prever la experiencia alucinatoria que le afectará (como la sudoración corporal previa a la alucinación).

esta lectura, Sartre critica la concepción bergsoniana por cuanto haría de la imagen mental una percepción debilitada y no un modo en que la conciencia dona su objeto intencional¹².

Para Bergson la experiencia del sueño se da como síntesis creativa entre memoria y percepción. La imagen soñada, entonces, se produce mediante una relación entre la temporalidad interna de la conciencia y la percepción corporal, que funcionan como ingredientes que modifican el aparecer de imágenes vivenciadas en la experiencia del sueño. De modo que, un contenido aparentemente olvidado por el sujeto o que no es vivenciado en su atención presente, potencialmente puede ser animado y presentificado como siendo-imagen mediante la intervención de la percepción en el orden temporal de la conciencia (Bergson, 2015). Así, en la dimensión del sueño (*plan du rêve*), el despliegue de la conciencia se desconecta de todo interés práctico de tipo mecánico-espacial, pudiendo transitar espontáneamente por el campo memorial del sujeto, afectada solamente por estímulos perceptivos corporales (sonidos, superficies, olores, luces).

Efectivamente, “son los recuerdos, y solo los recuerdos, quienes mecen la red onírica, aunque a veces no los reconocemos. Quizás son recuerdos muy antiguos, olvidados durante la vigilia. Dibujados en las más oscuras profundidades de nuestro pasado” (Bergson, 2015, p. 30). En esta experiencia la conciencia se articula de acuerdo con una secuencia estructural nueva, en la cual tanto memoria como percepción entran en un juego libre, mezclándose y entrecruzándose espontáneamente: “Cuando esta unión entre memoria y sensación se lleva a cabo, tenemos un sueño” (2015, p. 11).

Ahora bien, en la experiencia del sueño, en tanto modalidad de la conciencia de imagen, Sartre advierte que la conciencia pierde totalmente la función de lo real y no es posible sentir ni pensar más que en forma imaginada lo que el sujeto en situación siente y piensa: “El sueño no es la ficción tomada por la realidad, es la Odisea de una conciencia que, por sí misma y a pesar de sí misma, no va a constituir más que un mundo irreal” (Sartre, 1984, p. 246). Si bien tanto Bergson como Sartre advierten la relación constitutiva entre campo memorial y situación perceptiva en el aparecer del contenido irreal, difieren en el sentido que posee este contenido. Para Bergson, la espontaneidad en la creación de la imagen soñada, en tanto síntesis, deja a la imagen reducida a una percepción alterada

¹² A propósito de este punto, he revisado la crítica sartreana a la concepción bergsoniana de imagen y, particularmente, el modo en que tal concepción influye en la noción de temporalidad y libertad (González, 2019, pp. 81-98).

o modificada por la memoria. Por su parte, Sartre distingue entre los modos fenomenológicos en que aparece el contenido intencionado por la conciencia, en este caso imaginativa.

Por lo anterior, la crítica sartreana al planteamiento bergsoniano permite dar cuenta de un nuevo aspecto relacionado a la génesis de lo irreal, a saber: si para Sartre es la conciencia la que se irrealiza imaginativamente ¿es posible percibir ese contenido irreal como verdadero? Para responder volvamos a la experiencia alucinatoria. Sartre impugna la posibilidad de una alucinación verdadera, en primer lugar, cuestionando la afirmación de que una persona alucinada pueda atribuir realidad a la visión alucinatoria a la vez que postula el mundo perceptivo como existente. No puede decirse que la persona alucinada, desde su punto de vista, oscile entre estos dos mundos igualmente reales (el perceptivo y el imaginario, como sería la postura de Bergson respecto de lo imaginal en la experiencia del sueño).

Lo alucinado: entre actividad y pasividad

La persona alucinada no adquiere una realidad suplementaria aislada del acceso directo de los sujetos no patológicos, y que deba deducirse del comportamiento manifiesto corporal de quien alucina. Más precisamente la persona alucinada experimenta un debilitamiento generalizado del sentido de lo real (*affaiblissement du sens du réel*). Una alteración situacional que afecta a toda la conciencia impidiéndole plantear tanto la realidad del mundo perceptivo como la del mundo imaginario.

Refiriéndose a un caso de alucinación motriz-auditiva de un sujeto “cuya voz sigue siendo la misma cuando otros le hablan, pero (que) sabe cuándo son ellos los que hablan y cuándo es él” (Sartre, 1984, p. 205), Sartre comentará que este paciente podría ser tan incapaz de percibir normalmente su habla cuando se la atribuye a sí mismo como cuando afirma que procede de una fuente externa. En este caso, solamente desde el punto de vista de un observador externo la atribución que hace el paciente de su discurso a sí mismo parece un acto normal de percepción, porque de hecho resulta ser así. Por lo tanto, “el paciente alucina tanto cuando supone las palabras que emite como cuando las atribuye a otro” (Sartre, 1984, pp. 208-209). Esta doble incapacidad de tener verdaderas y falsas

percepciones, desde el planteamiento sartreano, se aplica no sólo a los casos de alucinaciones motrices y auditivas, sino visuales (Sartre, 1984, p. 209).

Aparece en estas descripciones acerca de la experiencia alucinatoria un problema central relacionado al yo irreal. Sartre plantea la interrogante: “¿cómo nos sentimos pasivos ante unas imágenes que de hecho formamos?” (1984, p. 209). Cómo ocurre que el yo suspenda su tesis de realidad mentándose como irrealizado en medio de la experiencia alucinatoria, tal como ocurre a Pedro en el relato breve *La Chambre* (1939), quien padece de alucinaciones terroríficas que determinan su situación y el modo en que experimenta su cuerpo propio. En otras palabras, cómo es que la actividad espontánea de la conciencia imaginativa se vuelve pasividad de un yo irreal afectado por su contenido intencional.

La sugerente interrogante planteada por Sartre apunta hacia el corazón de su psicología fenomenológica de la imaginación, dado que la conciencia imaginante, desde donde aparece la variación alucinatoria, es una modalidad mediante la cual la conciencia intenciona su objeto. En otras palabras, si la conciencia, en tanto que absoluto de sí mismo, intenciona un contenido irreal lo hace como creación y espontaneidad. Pero ¿sigue siendo creación y espontaneidad el contenido irreal que aparece como amenazante y del cual somos pasivos? Se deriva un problema central respecto a la relación que establece Sartre entre conciencia, espontaneidad y libertad: “Si la espontaneidad es sinónimo de libertad, ¿se perdería esta libertad constitutiva y la patología trae consigo el problema de la pasividad?” (Fujiwara, 2019, p. 189).

Sartre intenta resolver esta interrogante ofreciendo una alternativa no exenta de críticas¹³, y es que en la medida en que la alucinación coincide con un debilitamiento de la realidad percibida (1984, pp. 210-211), su sentido será constituido como reinterpretación y alteración de la experiencia vivida realmente. La alucinación, señala

¹³ Una de las críticas más interesantes es la de Van den Berg quien, desde la psicopatología fenomenológica, critica que la manera en que Sartre llegaría a su planteamiento definitivamente no proviene de la experiencia clínica y, por lo tanto, su conceptualización obedecería a su experiencia personal y a su filosofía de la libertad, desvirtuando una reflexión clínica sobre la génesis de la alucinación. “Sartre parte de la observación de que los pacientes muy rara vez alucinan en presencia de su médico. Sobre la base de esa información, que no es cierta para todos los casos, Sartre supone un colapso temporal del ‘monde perceptif’. Durante este colapso, inesperada y absurdamente aparecería el objeto irreal tal como puede suceder en un sueño. El objeto irreal, por esta línea, comporta un efecto tan descolocante y novedoso que una ‘ola de sorpresa y horror atraviesa la conciencia’ despertando así al paciente y devolviéndole el mundo ‘real’. Aunque no sin recuerdos inmediatos de lo ominoso y diabólico que acaba de ocurrir” (Van den Berg, 1982, p. 14).

Sartre, “tal vez se trate de una alteración radical de toda la conciencia y el cambio de actitud frente a lo irreal no podría aparecer sino como contraparte de un debilitamiento del sentido de lo real” (Sartre, 1984, pp. 213-214).

Pero este cambio de actitud: ¿resulta de una actividad propia del sujeto imaginante o, por el contrario, es una aflicción que somete al sujeto? En *L’Imaginaire* Sartre analiza este conflicto a partir de lo que describe como “visión tradicional de la locura”¹⁴. Según esta postura, quien padece de locura es víctimas de imágenes vívidas que se imponen en la mente y crean auténticas ilusiones. Según Sartre, esto es fundamentalmente erróneo porque se basa en una concepción equivocada de lo que realmente es una imagen. Las imágenes no son semejanzas más o menos vívidas de las cosas, las imágenes son actos de conciencia destinados a evocar objetos que están ausentes, y son creadas por el sujeto a partir de lo que ya conoce y ha experimentado del mundo. No tiene sentido, por tanto, hablar de imágenes que se imponen en la mente o que se confunden con cosas reales, por más perturbada que esté la mente de la persona que alucina.

En este sentido, la imaginación es una actividad que, al momento mismo de advenir, muestra plenamente todo cuanto posee:

La imagen no enseña nada, nunca da la impresión de algo nuevo, nunca revela una cara del objeto. Lo entrega de una vez. No hay peligro, no hay espera: es una certeza. Me puede engañar mi percepción, pero no mi imagen. Nuestra actitud en relación con el objeto de la imagen se podría llamar “casi-observación”. En efecto, estamos colocados en la actitud del observador, pero es una observación que no enseña nada. Si me doy en imagen la página de un libro, estoy en la actitud del lector, miro las líneas impresas. Pero no leo. Y, en el fondo, ni siquiera miro, porque ya sé lo que está escrito (Sartre, 1984, pp. 20-21).

Notamos que la locura y la alucinación en general no es en absoluto una aflicción pasiva, la locura es esencialmente una actividad voluntaria mediada por una tesis de creencia. La ensoñación del esquizofrénico, por ejemplo, no es un mero torrente de imágenes desprovistas de sentido, sino una serie de intenciones vacías en los que todo es imaginado

¹⁴ Sobre la relación entre Sartre y la “visión tradicional de la locura” y la psicología se recomienda revisar Stawarska (2005, pp. 133-153).

y determinado de antemano por el propio esquizofrénico¹⁵. Parte importante de su comportamiento es, en realidad, una forma de representación teatral señalará Sartre, comparándolo con un actor que elige diferentes disfraces e interpreta diferentes roles.

Es de cuidado advertir que esto no implica necesariamente afirmar que su actuación sea puro engaño, ni que esté realmente engañado ni intentando engañar. El individuo que alucina sabe que cualquier contacto con la realidad le impone demasiadas exigencias y, de hecho, ésta es la causa fundamental de su huida alucinatoria (Sartre, 1984, pp. 189-190). En el caso de Sartre, por ejemplo, esto se manifestó a partir de su aversión a la objetivación que acompañaba su función como profesor.

Bajo el título “Patología de la imaginación” en *L’Imaginaire* Sartre se preocupa especialmente de aclarar dos puntos respecto de la tesis de creencia implícita en la experiencia alucinatoria (Mackey, 1970, pp. 80-81). En primer lugar, el delirio, aunque se produzca contra la voluntad del sujeto que lo padece, en el sentido en que el objeto imaginario adviene espontáneamente, sigue siendo un proceso activo y no pasivo. Las alucinaciones no enloquecen a una persona por perturbar de un modo u otro el funcionamiento “normal” de sus procesos de pensamiento (el modo en que percibe su entorno y cuerpo propio, por ejemplo). Al contrario, las alucinaciones son creaciones activas de un pensamiento que ya se ha desintegrado (*désintègrâtes*). Como señala agudamente Fujiwara:

Desprovista de unidad temática, la alucinación es, pues, el resultado de espontaneidades impersonales correlativas a una conciencia impersonal. A diferencia de una conciencia personal dotada de unidad temática por la que toda percepción se da como observable y todo pensamiento se medita, la conciencia impersonal, desestructurada, ni siquiera puede observar, y mucho menos meditar, ya que su síncope está marcado por una pura actividad indiferente: todo lo que aparece es, o, para usar la expresión de Sartre, en el ensayo de 1937, ‘la apariencia es lo absoluto’ (Fujiwara, 2019, p. 197).

¹⁵ Sartre da a entender que sus alucinaciones paulatinamente fueron naturalizándose, de modo que le fue posible una experiencia “agradable” en la medida en que tenía control sobre la imagen irreal: “Creo que así fue como empecé a alucinar con los cangrejos y las langostas. Pero no era desagradable. Caminaban junto a mí, a mi lado, pero sin agolparse, muy educadamente, con maldad, sin amenazar” (Gerassi, pp. 193-194).

En segundo lugar, el delirio no consiste en confundir lo puramente imaginado con existencias efectivamente reales. Para Sartre la alucinación es una operación doble que depende de un lapsus de memoria debido a un estado mental perturbado afectivamente. Quien alucina no confunde fantasía y realidad como tales, sino que olvida que ha imaginado¹⁶, por ejemplo, cuando un sujeto imagina ver al diablo de pie frente a él y cree que acaba de verlo en carne y hueso. Una vez más, esta segunda descripción es coherente con lo confesado por Sartre respecto de sus alucinaciones con cangrejos, especialmente cuando habría “decidido” dejarlas. De esto se sigue no solo una cuestión de creencia, sino también de responsabilidad respecto de la génesis de la experiencia alucinatoria.

Situación y cuerpo irrealizado

Ahora bien, este colapso temporal del “mundo percibido” implica, una vez más, que la experiencia alucinatoria requiere de un yo que se irrealiza. Mejor aún, el sentido de la experiencia alucinatoria se constituye en la medida en que el mundo percibido se vuelve irreal: “si la alucinación se une al mundo de la percepción, lo hace en tanto que éste no está percibido sino soñado por el enfermo en tanto que se ha vuelto irreal [el mundo percibido]” (Sartre, 1984, p. 215).

Efectivamente, lo irreal no puede ser visto, tocado, oído, sino irrealmente; no sería posible, de acuerdo con Sartre, rodearse de cangrejos irreales si es que antes la experiencia del cuerpo propio no se ha irrealizado, es decir, no se experimenta inscrito en una situación irreal. La situación concreta de tiempo y espacio vivos que mundaniza nuestro cuerpo es la que se irrealiza debido a una experiencia alucinatoria que colma los contenidos de conciencia (a partir de factores internos o externos, como anteriormente señalamos). Por esta razón Sartre refiere a un olvido de lo imaginado durante la experiencia alucinatoria, pues la actividad espontánea de la conciencia imaginativa se ha trascendido como una realidad envolvente, como realidad puesta alrededor del sujeto

¹⁶ Es una idea que también aparece en la visión merleau-pontiana sobre la alucinación. En *Phénoménologie de la Perception* (1945) se afirma que “para que el enfermo acepte la ilusión es necesario que olvide o contencione al mundo verdadero, que cese de referirse al mismo y que tenga, cuando menos, el poder de volver a la indistinción primitiva de lo verdadero y lo falso” (Merleau-Ponty, 1993, p. 357).

alucinado, pero que, en última instancia, sigue siendo tributaria de la creencia, saber y memoria de éste¹⁷.

Ciertamente no hay destrucción ni aniquilación de lo real, como el propio Sartre ha escrito por momentos, sino más bien debilitamiento perceptivo y superposición de la conciencia imaginante con todo su contenido irreal (Sartre, 1993, p. 352). La irrealización de la experiencia del cuerpo propio, entonces, se produce como alteración de los aspectos constitutivos de su experiencia viva: saber memorial, afectividad, tiempo y espacio vivos. De ahí que en la experiencia alucinatoria el contenido irreal aparezca espaciotemporalmente constituidos, solo que estas determinaciones son propias del objeto irreal y por lo tanto limitadas en contraste con el objeto efectivamente presentado a la percepción.

En su *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) Sartre centra su atención sobre esta cuestión, especialmente respecto del desplazamiento entre experiencia efectiva del cuerpo propio y su irrealización afectiva. En la investigación sobre la emoción que allí desarrolla, esta se constituye en el campo prerreflexivo, por lo tanto, constitutiva de la reflexión. De ahí que Sartre defina a esta última como operación de segundo grado (Sartre, 1988, p. 44). Resulta evidente, por ejemplo, que toda persona en distintas situaciones puede cobrar conciencia de su estado emocional, afirmar que está furioso o que siente miedo. Sin embargo, “el miedo no es originalmente conciencia de tener miedo, como tampoco la percepción de este libro es conciencia de percibir el libro” (Sartre, 1948, p. 29).

Esto se debe a que la conciencia antes que toda tematización es irreflexiva y, por tanto, sólo puede ser conciencia de sí en un modo no posicional. En efecto, el individuo que siente miedo lo hace respecto de algo, así como quien está furioso, lo está respecto de algo que le causa furia. Es decir, la emoción es un modo determinado de aprehender y corresponder las exigencias de la realidad, dado que “el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble” (Sartre, 1948, p. 30). Así, en el momento en que se toma conciencia del miedo que nos constituye, que nos posee, la vivencia del miedo se “congela”, de tal manera que la emoción no es la toma de

¹⁷ La situación existencial del alucinado, en este sentido, es superpuesta a su situación fáctica real: “Parece, pues, natural que el enfermo que habla de un espectáculo que acaba de aparecérselo lo ve como una parte del mundo que le rodea” (Sartre, 1984, p. 212).

conciencia de aquel sentimiento particular (miedo ante el diablo que está frente a mí), en este caso el miedo. A lo que apunta Sartre con este análisis es que cuando el sujeto asume una posición reflexiva paraliza el aparecer espontáneo del vivir una emoción. Mejor aún, se cristaliza la espontaneidad de la conciencia y se pone a sí misma como un objeto, es decir, se desplaza hacia una determinada conciencia reflexiva.

Precisamente este es el conflicto que atraviesa a la experiencia alucinatoria, en la medida en que el mentar el objeto irreal constituyéndolo desde una tesis de creencia implica tomar la espontaneidad como contenido que el sujeto recibe pasivamente. De este modo, el debilitamiento de lo real conduce al sujeto alucinado no solo a la irrealización de su experiencia vivida, sino también a la proyección de un mundo irreal que adviene como real. De allí que la conciencia no se limite a proyectar significaciones sobre el mundo que le rodea, sino que vive en el mundo nuevo que crea cada vez que alucina (Sartre, 1948, p. 41).

Si el cuerpo propio se irrealiza en la experiencia alucinatoria, entonces tal experiencia no se da en el mundo intersubjetivamente (el de la experiencia perceptiva), manteniéndose privada en la donación intencional del sí mismo. De modo que la cosa alucinatoria no es, como una cosa verdadera, un ser profundo que contrae en sí mismo una espesura de duración. La alucinación no es, como lo percibido, captación de un presente vivo, sino inarticulación espaciotemporal, proyección imaginal de condiciones irreales. A propósito, Merleau-Ponty se ha referido a esta especie de suspensión de la situación real del cuerpo, afirmando que “la alucinación no está en el mundo sino ‘frente’ al mismo, porque el cuerpo del alucinado ha perdido su inserción en el sistema de las apariencias. Toda alucinación es, primero, alucinación del propio cuerpo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 352).

Es necesario recordar, por lo demás, que el cuerpo, en tanto facticidad primordial del existente, “no se distingue de la situación del para-sí. [De hecho] para el para-sí, existir y situarse son una sola y la misma cosa” (Sartre, 1993, p. 336). La alucinación, entonces, deviene como modalidad de situarse en el mundo, como superposición de la conciencia imaginante sobre la intención perceptiva constitutiva del cuerpo propio. Por ello en la experiencia del cuerpo durante la situación alucinada el sujeto “no ve, no oye en el sentido del normal, utiliza sus campos sensoriales y su inserción natural en un mundo para

fabricarse con los escombros de este un medio ficticio, conforme a la intención total de su ser” (Merleau-Ponty, 1993, p. 354).

De acuerdo con Sartre hay un entrecruzamiento entre la situación fáctica existencial y el cuerpo propio. Es decir, esta facticidad primordial que es el cuerpo propio se abre al mundo como punto de partida que es necesario superar constantemente, porque ir más allá de los límites significa para el sujeto desplegar su acción para transformar el entorno, su situación mundanal (Sartre, 1993, pp. 390-393). El cuerpo es lo que trasparamos constantemente en nuestro actuar hacia el mundo, pero que nos recaptura una y otra vez, porque intrínsecamente nos encontramos ligados a él; por esto el sentimiento de ser se realiza a través del cuerpo (Sartre, 1993, p. 345).

La situación en la que se inscribe el cuerpo, para el caso de la actividad imaginativa-alucinatoria, responde a la creencia con la que se postula el contenido alucinado (Mackey, 1970, p. 81). Por ejemplo, cuando el sujeto ve al diablo frente a él, no lo hace como si estuviese viendo una sombra o algún objeto distorsionado que forma una imagen diabólica, ni al modo de observar una pintura cuyo tema sea una figura diabólica. El sujeto que experimenta esto pone tal contenido irreal –el diablo– como realidad y, con ello, todo cuanto atraviesa esta experiencia (tiempo, espacio, disposición corporal).

Hay una transformación del mundo a partir de nuestra actividad afectiva, en este caso, motivada por la conciencia imaginativa. Como escribe Merleau-Ponty, coincidiendo con Sartre, el sujeto se aboca a la intención total de su ser en cuanto intenciona una situación irreal, alucinada, en la que se hace parte espontáneamente. De este modo, el problema fundamental al que apunta la conceptualización sartreana es respecto de la actitud ante nuestra situación en el mundo. De acuerdo con lo señalado, tanto alucinación como percepción no aparecen distanciadamente, a pesar de que corresponden a modalidades en que la conciencia dona su objeto. Una vez más, el problema es anterior a la donación intencional, es, como hemos señalado, la tesis de creencia que conduce a la incapacidad de la persona alucinada para distinguirlas. Esta visión de la alucinación, que atraviesa la concepción sartreana de la voluntad libre, resulta coherente y consistente incluso con su filosofía ontológica-existencial (Sartre, 2005, p. 218).

Reflexiones finales

Desde el planteamiento de la alucinación en la psicología fenomenológica de Sartre encontramos una serie de aspectos que formulan no solo una definición respecto de esta experiencia, sino también del modo en que Sartre definirá el rol constitutivo que tiene la espontaneidad en la conciencia. Por lo pronto, cabe destacar:

1. Hay en la alucinación cierta intención hacia la imagen que puede ser anterior incluso a la constitución del objeto imaginado, una manera de transitar desde un saber intencional (memorial) hacia una conciencia imaginante. De allí que Sartre insista en que “el enfermo no se sorprende por su alucinación, ni la contempla: la realiza” (Sartre, 2005, p. 218).

2. La experiencia alucinatoria adviene como vivencia imaginal que interrumpe el continuo experiencial de la situación real, alterando el modo de ser-en-el-mundo del cuerpo propio que se irrealiza en un mundo de experiencias ficticias. En este sentido, se superpone al presente vivo una dimensión irreal que reconfigura la situación mundanal del sujeto.

3. En la tematización sartreana de la tesis de realidad, que atraviesa a la experiencia alucinatoria, confluyen sus hipótesis de una filosofía existencial del compromiso y la libertad absoluta. Por ello sitúa la génesis de la alucinación en un complejo de creencia, responsabilidad y voluntad (es el tema, por ejemplo, que determina a Pedro en *La Chambre*).

Estos tres aspectos resultan fundamentales en la medida en que formulan los cimientos teóricos sobre los cuales Sartre construirá su análisis onto-fenomenológico de 1943. La experiencia alucinatoria y el estatuto y función del cuerpo permiten al fenomenólogo francés abrirse a una comprensión del cuerpo propio no solo inscrito a su situación existencial en el mundo (en tanto que facticidad), sino también a modo de campo afectivo desde donde constituye el sentido de un espacio y tiempo vivido.

La espontaneidad de la conciencia, característica que Sartre emparejará con la libertad propia del *pour-soi*, queda conflictuada en la experiencia alucinatoria cada vez

que se describe el contenido alucinado como irrealidad superpuesta o, como hemos señalado, como puesto realmente. Este punto es lo que conduce a Sartre a una delicada reflexión sobre la pasividad del sujeto que alucina, dado que la afectividad constitutiva de esta experiencia (sentir temor ante el diablo que aparece de frente) no obedece a una cuestión objetiva, sino a una proyección del propio sujeto alucinante. Mejor aún, es una experiencia del cuerpo propio irrealizado y no del cuerpo inserto en un mundo intersubjetivo.

Haciendo eco de la psicología fenomenológica sartreana, Merleau-Ponty ha escrito sobre la experiencia alucinatoria que es “una sola cosa percibir nuestro cuerpo y percibir nuestra situación en un cierto medio físico y humano, porque nuestro cuerpo no es más que esta misma situación en cuanto realizada y efectiva” (Merleau-Ponty, pp. 352-353). El cuerpo propio, consecuentemente, es constituido a partir de su inherencia al tiempo y al mundo que lo circunda. Por lo tanto, quien alucina no solo pone el sentido de su cuerpo propio como irrealizado, sino que lo suspende desde un mundo intersubjetivo hacia un mundo privado.

Constatar esto permite dar cuenta que el sujeto es afectividad encarnada (afectividad originaria), pero, además, es afectividad que se modula de acuerdo con distintas condiciones, afectando y reconfigurando su situación en el mundo. Es necesario, entonces, dar cuenta de que la persona que alucina “se distingue del sano no primariamente como enfermo sino como hombre, es decir, primariamente es un ejemplo de humanidad, cuyo modo de presencia manifiesta una de las posibilidades de ser-hombre” (Kuhn & Maldiney, 1971, p. 20).

Con esto habría que plantear una serie de interrogantes sobre la relación constitutiva de afectividad, cuerpo propio y conciencia imaginativa en el contexto de la onto-fenomenología sartreana. A partir del desplazamiento de las premisas sartreanas hacia una filosofía existencial y del compromiso político cabría preguntarse sobre el lugar que ocupa la experiencia alucinatoria en relación con la responsabilidad del *pour-soi*. Más precisamente ¿de qué manera influye la conciencia imaginativa en la absoluta transparencia del *pour-soi*? Por su parte, se vuelve necesario plantear una reflexión sobre la figura del “deseo”, fundamental en la obra de 1943, en relación con la afectividad imaginante: ¿lo imaginario es una forma de manifestación del deseo?

Intentar responder a tales planteamientos exceden los objetivos del presente artículo, sin embargo, resultan ser interrogantes sugerentes respecto de la compleja relación entre afección del cuerpo propio y la situación existencial circundante. Quisiéramos finalizar con un breve pasaje de *La Nausée* (1938) en el cual se deja ver el ánimo del autor en relación con la experiencia alucinatoria:

Un gesto, un acontecimiento en el pequeño mundo coloreado de los hombres nunca es absurdo sino relativamente: con respecto a las circunstancias que lo acompañan. Los discursos de un loco, por ejemplo, son absurdos con respecto a la situación en que se encuentra, pero no con respecto a su delirio (Sartre, 2003, p. 197).

Referencias bibliográficas

- Bergson, H. (2015). *La construcción del sueño*. Alquimia Ediciones.
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria*. Editorial Cactus.
- Cohen-Solal, A. (1990). *Sartre. Una biografía*. Emecé editores.
- Fujiwara, G. (2019). Phenomenology and psychopathology in Sartre: the ‘normal unreal’ and the ‘pathological unreal’, *Marília* 42, 179-200.
- Gerassi, J. (2009). *Talking with Sartre. Conversations and Debates*. Yale University Press.
- González, S. (2019). Imagen, tiempo y libertad: un diálogo entre Henri Bergson y Jean-Paul Sartre. *Mutatis Mutandis* 13: 81-98.
- Kuhn, R. & Maldiney, H. (1971). “Préface”, *Binswanger, L, Introduction à l’analyse existentielle*. Minuit.
- Leguil, C. (2012). *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse*. Navarin.
- Mackey, D. (1970). Sartre and the Problem of Madness, *Journal of the British Society for Phenomenology* 2: 80-82.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Península.
- Sartre, J. P. (2005a), *Lo imaginario*. Editorial Losada.
- Sartre, J. P. (2005b) *El muro*. Editorial Losada.
- Sartre, J. P. (2003). *La náusea*. Editorial Losada.

Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada*. Editorial Altaya.

Sartre, J. P. (1988). *La trascendencia del ego*. Editorial Síntesis.

Sartre, J. P. (1984). *La imaginación*. Editorial Sarpe.

Sartre, J. P. (1948). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann.

Somers-Hall, H. (2023). The unity of consciousness in Sartre's early thought: Reading The Transcendence of the Ego with The Imaginary, *British Journal for the History of Philosophy*, 1-22.

Stawarska, B. (2005). Defining imagination: Sartre between Husserl and Janet, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4, 133-153.

Van den Berg, J. H. (1982). On Hallucinating: critical-historical overview and guidelines for further study, En Koning, A. & Jenner F. (Eds.), *Phenomenology and Psychiatry*. Academic Press.