

Alvaro Zamora

Lo imaginario en lo real*

Estoy conmigo y a la vez con el mundo
-D. Wyss-

Summary: *The author considers the imagination in dreams, art and madness, and views the possibility that every world aperception implies constitutive imaginary synthesis, which onto-logical modality can be inquired through the description of the noetic-noematic structure of the intentionality.*

Resumen: *El autor considera la imaginación en el sueño, el arte y la locura, y concibe la posibilidad de que toda apercepción del mundo implique síntesis imaginarias constituyentes, cuya modalidad onto-lógica puede indagarse describiendo la estructura nóético-noemática de la intencionalidad.*

I. Correlatos Imaginarios

Hay seres reconocibles principalmente por la *función imaginaria* que desempeñan. Su cantidad y variedad es indefinida, pues el poder de imaginar se objetiva en formas muy diversas: sirve tanto para inventar modelos explicativos de la realidad como para representar el rostro de una persona ausente o crear universos fantásticos, donde los árboles hablan con los hombres, las ranas tienen alas de mariposa y las máquinas pueden sentir pasiones humanas.

"Una estatua es una mujer imaginaria", ha escrito Sartre a propósito de un trozo de mármol que representa a Venus. Su materialidad es el soporte permanente de alguna *irrealización*, pero ese estatuto de *irrealidad* -propio de las imágenes- es necesario para que la materia sea objeto estético. Si el mármol *representa* a Venus es porque su ser está determinado en lo imaginario. Sartre ilustra eso en la siguiente forma:

"Venus no es pero la estatua existe, (...) si no ha seguido siendo piedra en las montañas de Carrara, es porque se le ha dado la función de figurar un cierto no-ser; pero inversamente, puesto que ese no-ser como tal es reconocido como determinación de lo imaginario social, todo el objeto es *instituido en su ser*: la sociedad le reconoce pues una verdad ontológica en la medida en que el ser de este objeto es considerado como incitación permanente a desrealizarse al irrealizar a ese mármol en Venus. El ser compacto e inerte de la piedra está allí para desrealizarse públicamente al desrealizar a quienes lo miran".²

Algo análogo puede afirmarse de todas las artes. En el cine y el teatro "el actor se presenta bajo la personalidad de un personaje *irreal*, en la pintura la perspectiva es engañosa; la novela nos introduce en un mundo que sólo está constituido por imágenes verbales (...). Esto equivale a decir (...) que la esencia del objeto estético es su *irrealidad*"³, como es también el caso en los sueños y trastornos de la mente, aunque allí las imágenes son más efímeras que una página impresa y la tela pintada.

El mundo onírico es un predio imaginario. Freud decía que "*el sueño es la realización (disfrazada) de un deseo reprimido*"⁴. Tal idea trasunta en las interpretaciones contemporáneas de la vida onírica, aunque matizada por las diversas escuelas de psicología profunda. Pero allí la necesidad de tematizar el campo trascendental de la conciencia en la vigilia y el sueño ha sido apenas intuida. Es Dieter Wyss (fenomenología amplificadora), en sus investigaciones ontológico antropológicas, quien se ha ocupado más sistemáticamente de tal problemática. En obras como *¿Conciencia onírica?* y *La filosofía del caos o lo irracional*, asigna a la imaginación un papel constitutivo-constituyente en el flujo vivencial, cuando distingue las funciones personalizantes de la

conciencia onírica y la conciencia en vigilia. No se trata de dos entidades monádicas distintas, sino de "dos direcciones de la conciencia-de-ser, (...) ambas son conciencia-de-ser de...: la una del sí mismo y del mundo (en vigilia), la conciencia onírica sólo del sí mismo"⁵; pero, paradójicamente, ese *sí mismo* es también relativo al mundo de la experiencia y se *da* "siempre como imagen, pues [en la vivencia onírica] la percepción y la imagen se presentan indisolublemente entrelazadas entre sí".⁶

Los trastornos mentales también son fórmulas imaginarias para articular la relación entre el mundo y el sí mismo. Sartre ha mostrado, en sus estudios sobre Baudelaire, Jean Genet y Flaubert, cómo el sujeto puede imaginarse, es decir, vivirse como imagen encarnada. La locura -a semejanza del sueño- aparece bajo la forma de una *configuración irreal del mundo*. Como dice Rafael Angel Herra en *Lo monstruoso y lo bello*, quien se embarca en la nave de la locura "deja atrás la ciudad de los hombres y se encierra en un reino cuya soberanía ejerce absolutamente. Navegando ahí la conciencia navega en sus propias imágenes, removiendo las emociones y probablemente, algunos restos obsesivos de mundo que carga con amargura".⁷ Se trata de lo que Fernando Leal, en su *Ensayo sobre ontología de la mente*, explica en párrafos como el siguiente:

"Cabe imaginar un mundo semejante al del sueño, y el ejercicio de la mente envuelto en los vapores de la falta de distinción entre las imágenes sensibles y las imágenes de la fantasía, entre las imágenes producto del proceso de la interrelación del aparato nervioso y el mundo real, entre las imágenes que provienen del recuerdo, del sueño y de la propia imaginación creadora.

Borrada la distinción entre lo real y lo imaginario, la conducta se adecuaría suficientemente a las normas de ese mundo ilusorio y lógicamente no se manifestaría ningún desacierto. La contradicción se presenta a raíz del choque entre lo fantástico y lo real, cuando se toma por real la vana ilusión, o cuando a base de imaginación se distorsiona el sentido de las percepciones reales.

Una conducta 'irracional', por tanto, no sería producto de un pensar irracional -que sería imposible en términos lógicos y ontológicos-, sino de una lógica irreal, que en sí no tiene que ser contradictoria -como lo es, por ejemplo, el pensar mítico-, sino contradictoria con respecto a la realidad".⁸

En relación con estos temas, Dieter Wyss insiste en la imposibilidad de reducir la experiencia onírica y los trastornos mentales a una interpretación estrictamente racional. El estima que la noción de normalidad escapa a determinaciones positivas absolutas, dado que no parece posible

precisar las condiciones de un *estado existencial* universal y absolutamente equilibrado entre lo imaginario y lo real. Un equilibrio semejante sólo puede pensarse relativamente, en términos de cierta dialéctica configurativa de cada uno de los mundos-de-la vida (*Lebenswelten*) probables. En su obra sobre la conciencia onírica, Wyss concibe los estados psicopatológicos como estructuras del mundo personalizado (lo cual supone determinadas formas de inserción en la *Lebenswelt*), que pueden caracterizarse -analógicamente- como alteraciones de la homeostasis entre la vivencia onírica y la vigilia. En el paciente depresivo, por ejemplo, el fluido vivencial y el proyecto de vivir *se fijan* en un momento traumático: lo imaginario no aparece allí como *posibilidad*, es decir, como apertura a la creatividad ni a la dimensión del futuro, sino como ancla de la temporalidad. En el caso del esquizofrénico, "la percepción de sí mismo resulta la de 'un otro', es decir, el sí mismo le es simultáneamente el otro y el otro el sí mismo (...). Así se entiende también la variabilidad del florido contenido de la psicosis".⁹ La experiencia de la corporalidad puede entenderse también en esta perspectiva. Viktor von Weizsäcker, por ejemplo, vinculaba la actividad imaginaria con la configuración de los estados de salud y enfermedad, al considerar -siguiendo las ideas de su maestro Rudolf von Krehl- que el "hombre puede estructurar los procesos de sus enfermedades mediante el influjo corporal y anímico o, mejor aún, humano, sobre estos procesos"¹⁰

En todos estos casos se revela una estructura ontológica similar. Los reinos imaginarios -se trate de trastornos mentales, sueños, proyectos u objetos de arte- se hacen con base en la experiencia, pues toda imagen supone correlatos reales. Esto equivale a decir que no existe una imaginación absolutamente creadora: su poder no materializa realidades, sino sólo imágenes que son -en todos los casos- relativas al mundo. Por eso Rafael Angel Herra ha podido afirmar que "la creatividad es el principio activo o, por decirlo con un arcaísmo metafísico, la causa eficiente de todas las formas posibles de tomar distancia con respecto al mundo".¹¹ Su obra literaria es muestra de ello. *La guerra prodigiosa* empieza cuando un santo anacoreta saca de sí la locura, para objetivarla en formas de un demonio, con el que lucha de muchas maneras, durante un viaje de ida y regreso a la Tebaida; en *El genio de la botella* el mundo narrado es un soliloquio del espíritu ence-

rrado en el envase legendario. El *Viaje al Reino de los Deseos* es un universo fantástico. Allí el personaje central debe hallar su memoria perdida, para lo cual se transforma a sí mismo en ficción, en máquina, titiritero, hombre y niño, mientras viaja por estancias reales e imaginarias. Universos posmodernistas, donde se emparentan mitos y tradiciones narrativas, aventuras y fábulas. Vale aquí lo que Cooper escribe sobre los cuentos de hadas y la narrativa fantástica, que se teje desde antiguo con influencias orientales (el *Panchatranta* y los designios del *karma*, p.e.), idearios alquimistas y la vida cotidiana: su "fascinación (...) radica en que revela nuestra propia naturaleza interior, con infinitas posibilidades espirituales, psíquicas y morales. Es la búsqueda del significado de la vida (...). Los sufrimientos, pruebas y tribulaciones son imprescindibles para la realización de la trama, la evolución de los individuos involucrados y la unificación final".¹²

Pero todas las fantasías literarias aparecen sobre cierto fondo de realidad, en forma análoga a la conciencia onírica, donde el *sí mismo* es referencia al mundo y viceversa. Parafraseando a Brentano, podría expresarse eso con la fórmula *toda imagen es siempre imagen de algo*. Se dirá que el objeto de arte es ya una objetivación y que el loco es un ser real. Mas, como se ha indicado, un objeto sólo es arte cuando su materialidad es *aprehendida imaginariamente* y el hecho de que haya trastornos mentales no contradice la afirmación de que la organización de su mundo está estructurada según patrones imaginarios.

En otros campos también debe considerarse la importancia de la imaginación. Ella cumple una función importante en la construcción de modelos explicativos de la realidad. Es un hecho histórico que la visión que se tiene de la realidad -incluso en la vida cotidiana- ha sido modificada por el conocimiento científico y -más tangiblemente- por la tecnología. El concepto de paradigma desarrollado por Kuhn implica tal idea: las revoluciones científicas son cambios en la estructura del conocimiento y, consecuentemente, en la *imagen del mundo* que procede de ellas. Por eso Thuiller ha podido decir que "entre las teorías y los hechos siempre existe un desfase, una especie de *borrosidad*".¹³ Acaso esto adquiere un rasgo patético en el caso de la tecnología, que es, como advierte Guillermo Coronado, "una forma de dominio de la naturaleza en que la dimensión temporal del futuro es esencial".¹⁴

II. Lo irreal constituyente

La idea de que lo imaginario remite oblicuamente a lo real tiene diversos matices en la tradición filosófica. Epicuro, por ejemplo, creía que la imagen es, como la visión, producto de simulacros emanados por las cosas, pero que, dada su sutileza, atraviesan los sentidos y penetran en el espíritu. Para el Platón de *La República*, la imaginación está relegada a un rango doxológico inferior y lo imaginario no alcanza más que un estatuto vacuo, como las sombras o la engañosa apariencia de los espejismos. En Aristóteles la imaginación tiene un rango subordinado a la percepción y su carácter es más bien pasivo. La filosofía medioeval no abre perspectivas novedosas en esta temática, pese a la riqueza del bestiario legado por el arte y la ideología de entonces.¹⁵ En la modernidad Descartes piensa que "la imaginación es en todos lados (...) fuente de error"¹⁶; en sus *Meditaciones Metafísicas* considera que imaginar no es condición necesaria ni del ser ni del conocer. Para Spinoza las imágenes son afecciones corporales (pensamientos, en tanto el hombre es un *modo finito*). Para Leibniz las imágenes son signos, que habitan en el alma con las mismas características que las cosas por ellas representadas. En el empirismo de Hume la imaginación es una facultad mixta, que depende de la percepción y el entendimiento. Para él las imágenes no se distinguen claramente de las percepciones, son fantasmas de las cosas, pura opacidad en el espíritu.

Todas esas concepciones adolecen de lo que Sartre llama *ilusión de inmanencia*, esto es, la creencia de que la imagen en sí misma es un objeto-copia, que reproduce las características esenciales de los objetos reales y habita en el espíritu. Pero la conciencia así concebida sólo podría ser una instancia gástrica, que deglute las ideas, esas cosas sutiles y disímiles que imponen su inercia al espíritu.

Merece atención especial Kant, pues da nuevo sentido al concepto de imaginación. Como dice María Noel Lapoujade en su *Filosofía de la imaginación*, Kant le da "un papel protagónico en la filosofía, augurante de diversas concepciones posteriores"¹⁷, al requerir de una función que realice la síntesis entre sensibilidad y entendimiento. Idea semejante se halla en Lacroix, cuando escribe que con Kant "la imaginación adquiere sus títulos de nobleza como modo esencial de la acti-

vidad espiritual".¹⁸ Buen ejemplo de esa idea es una nota que Kant introduce en el párrafo dedicado a la unidad primitivamente sintética de la apercepción; escribe el filósofo:

"Ningún psicólogo ha pensado que la imaginación entrara necesariamente en la composición de la percepción. Por esto han limitado esta facultad a las reproducciones, creyendo que los sentidos no nos datan las impresiones, sino que componen y producen las imágenes de los objetos; lo cual exige, por cierto, además de la receptividad de las impresiones una función que las sintetice".¹⁹

El sentido profundo de esta observación - que no fue desarrollada consecuentemente por Kant- se puede hallar en el trasfondo de investigaciones fenomenológicas en torno a la unidad de la conciencia, la importancia de la función imaginante y de sus correlatos imaginarios. Desde ese texto de Kant podría aventurarse ya la idea que Sartre plantea luego en *Lo imaginario*, según la cual es -o debe ser- tan absurdo concebir una conciencia que no imagine como otra que no pueda realizar el *cogito*.

Tiene razón Roberto Murillo, cuando asegura que Kant "siempre que habla de la imaginación como poder de síntesis se expresa misteriosamente".²⁰ Esto es válido particularmente si se piensa en la distinción ontológica que establece entre imaginación productora y reproductora. De acuerdo con Lapoujade, puede afirmarse que dicha distinción "es operativa desde el punto de vista del análisis conceptual y de su exposición; pero en tanto descripción de los procesos imaginativos carece de consistencia en cuanto presenta la imaginación dicotomizada".²¹ Norman Kemp, en su trabajo analítico sobre la *Crítica de la Razón Pura*, ha mostrado además cierta anfibología en la noción kantiana de imaginación, pues a veces denota una especie de raíz común de la sensibilidad y el entendimiento, por la que puede hablarse propiamente de unidad sintética de la conciencia, otras veces aparece como articulación funcional de ambas facultades trascendentales.²² Así la ambigüedad óntico-epistemológica de la imaginación no se resuelve en Kant, pues, a fin de cuentas, la función imaginante que propone no es una verdadera síntesis, sino un punto de articulación esquematizada como mediación, que hace encajar entre sí las piezas de la sensibilidad y el entendimiento en la totalidad de su sistema.

El *cosismo de las imágenes* o *ilusión de immanencia* y la concepción gástrica de conciencia están también presentes en la psicología desde

Taine (*L'intelligence*) -que introduce lo fisiológico en la conciencia- hasta Binet (*L'Ame et le corps*) y en el psicoanálisis.²³

Freud, en su *Interpretación de los sueños*, por ejemplo, denota bajo la noción de conciencia una *toma de posición refleja* del sujeto respecto al mundo, la cual se halla determinada por lo inconsciente, considerado por Freud como "lo psíquico verdaderamente real".²⁴ Desde el punto de vista ontológico se aferra a la tradición sustancialista, al conceptualizar la conciencia como propiedad del yo, esto es "como un órgano sensorial, que percibe un contenido en otra parte"²⁵, pero ese contenido le puede ser censurado por instancias que coinciden con ella en el aparato psíquico, le son ajenas y se rigen por leyes distintas las suyas. Tal concepción apenas cambia de matiz en estudios posteriores, como los *Tres ensayos para una teoría sexual*, *La escisión del yo en el proceso de defensa*, las *Lecciones Introductorias al psicoanálisis* y la *Teoría general de las neurosis*.

Es cierto que en los primeros desarrollos del psicoanálisis se podría pensar en la existencia de una cierta influencia de Brentano, pues el padre del psicoanálisis parte del concepto de un yo activo y fundamenta la oposición dinámica entre voluntad e instinto. Pero la teoría de las instancias es, pese a todo, un híbrido, que Freud abandona en favor de la concepción mecanicista de instinto. En todo caso la presencia de Brentano en el pensamiento de Freud -si realmente la hay- está muy diluida, como han señalado M. Dorer, Bernfeld, H. Hartmann y D. Wyss.

La idea de que lo imaginario supone correlatos reales llevó a Sartre a considerar que la imagen funciona como un *analogon* del objeto ausente, es decir, "como un equivalente de la percepción".²⁶ Este *analogon* no es una cosa que, como en los enfoques clásicos, entra en el espíritu, sino que se trata de una *cierta forma de intencionalidad*, en que la conciencia *propone* su objeto como ausente. La conciencia no es, pues, una cosa, a la manera de la sustancia cartesiana, tampoco es el objeto del que ella es conciencia, pero -paradójicamente- es pura y simplemente conciencia de ese objeto, no es cosa, sino *de las cosas*. Sin el *polo noemático* (de la intencionalidad) la conciencia desaparece. El enfoque difiere radicalmente de las concepciones sustancialistas de conciencia, imagen y de sus teorizaciones en torno a la trascendencia del objeto. Este planteamiento fenomenológico parece correcto, al menos cuando se desea

describir lo que caracteriza al correlato imaginario de toda conciencia que "trata de aprehender una *cosa real*, que existe, entre otras, en el mundo de la percepción".²⁷

Sartre define la imagen como "un acto que en su corporeidad trata de aprehender un objeto ausente o inexistente a través de un contenido físico o psíquico que no se da por sí, sino a título de 'representante analógico' del objeto que trata de aprehender".²⁸ La imagen así concebida es carencial respecto de la percepción, pues depende del conocimiento que se tiene del objeto. Esto no está en contradicción con el hecho de que el poder de imaginar -en tanto posibilidad permanente de nihilizar- puede recrear el mundo fantásticamente, locamente, estéticamente. Desde la posición de Sartre habría que decir que todo desbordamiento imaginario del dato es una toma de posición: corresponde a la realidad de la *noesis*, cuyo *noema* es cierta *ausencia*, que el *analogon* representa en tanto es reconocible en el mundo. Interesante en estos respectos es el siguiente texto:

"Todo lo imaginario aparece 'con fondo de mundo', pero recíprocamente toda aprehensión de lo real como mundo implica una superación escondida hacia lo imaginario. Toda conciencia imaginante mantiene al mundo como fondo anonadado de lo imaginario, y recíprocamente toda conciencia del mundo llama y motiva a una conciencia imaginante como aprehensión del sentido particular de la situación. La aprehensión de la nada no se puede hacer por medio de un descubrimiento inmediato; se realiza en y por la libre sucesión de las conciencias, la nada es la materia de la superación del mundo hacia lo imaginario. Está *vivida* en tanto que tal, sin que nunca esté propuesta para sí. No podría haber conciencia realizante sin conciencia imaginante, y recíprocamente. De tal manera, la imaginación, lejos de aparecer como una característica de hecho de la conciencia se ha descubierto como una condición esencial y trascendental de la conciencia".²⁹

Este párrafo parece desbordar la noción de *analogon* que el mismo Sartre ha dado en su definición de imagen. El texto establece una vinculación indeleble entre la imaginación y toda posible aprehensión del mundo. Esa idea ya parece intuirse en la filosofía kantiana, como se ha indicado anteriormente, pero aquí no deja espacio para ningún *cosismo* en la conciencia.

Semejante enfoque debe permitir elaborar una noción unívoca de imaginación. El problema no sería el de determinar las formas prácticas (vivenciales) o empíricas en que aparece lo imaginario. Con otras palabras: el hecho (empírico) de que lo imaginario se objetiva en la diversidad

(locura, representación, arte, sueño), no contradice el principio ontológico que reconoce una estructura intencional trascendental característica para todos esos fenómenos. Pero si la imaginación se revela en toda aprehensión del mundo, ¿cómo delimitar el campo de lo real y el campo de la irrealdad?, ¿cómo pueden limitarse los campos propios de -por ejemplo- la fantasía y la percepción? Parece que la investigación de tales problemas debe plantearse en el plano de la estructura intencional misma de la conciencia.

Los fenomenólogos han mostrado cómo todo *fenómeno de conciencia* implica un *cierto punto de vista*, desde (y en el cual) lo real se configura como mundo. En la estructura misma de la intencionalidad parece hallarse, pues, la clave del asunto: la descripción fenomenológica entiende la conciencia "como el polo noético de una estructura intencional a cuya *hylé* da sentido"³⁰, es decir, una estructura que se revela como trascendencia de lo óntico a lo ontológico. Así, la aprehensión del mundo como imagen o como percepción depende de la configuración situacional *sujeto-mundo*.³¹ La descripción intencional de un acto perceptivo o imaginante, debe revelarse en forma análoga a lo que sucede en el goce estético. Veamos:

"El goce (función noética de la conciencia imaginante) es real, por cuanto corresponde a una determinada estructura imaginante. Aparece en la intención que permite decir de un objeto que es bello, que conmueve o que raya en la fealdad. No hay aquí *petitio principii*, pues el goce corresponde a la *noesis*, no al *noema*, como la imagen".³²

Con otras palabras: la misma tesis imaginante propone al mundo como una síntesis y al cuadro como una ausencia en relación con lo real y se da porque "yo trato de recuperar e interiorizar lo que es el no-yo-por excelencia, ya que transformo lo dado en imperativo y el hecho en valor; el mundo es mi tarea".³³ Eso no niega la idea de que el trasfondo sobre el cual cada sujeto asume la tarea de darse un tal mundo, implica muchas instancias de la *praxis* (intersubjetiva, social, cultural). En tal respecto, nociones como las de *mundo-de-la-vida* (Husserl), *ser-ahí* (Heidegger) y *situación* (Sartre), pueden representar -pese a sus limitaciones para dar cuenta de la dialéctica histórica- puntos de apoyo para la investigación de esta temática.

Notas

* Un agradecimiento a los profesores María Noel Lapoujade, María Rosa Palazón, Silvia Durán, Rosa Krauze, Nora Liceaga, Ricardo Blanco y Josu Landa, de la Universidad Autónoma de México, por la lectura y discusión crítica que hicieron del borrador de este texto, en setiembre de 1992, cuando el autor fue huésped de esa Universidad.

1. Sartre, Jean-Paul *El idiota de la familia*, 3 tomos, trd. P. Canto, 2a ed., Madrid. Editorial Tiempo Contemporáneo, 1975, Tomo II, pág. 153.

2. *Ibidem*.

3. Zamora, Alvaro. *Todo arte es desleal (ensayo sobre la estética de Sartre)*. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia, 1988.

4. Freud, Sigmund *Obras completas* 3 tomos, trd. L. López-Ballesteros, 3ª ed. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973. Tomo I. pág. 445.

5. Wyss, Dieter *Die Philosophie des Chaos oder das irrationale: die Bestimmung des Menschen in einer irrationalen Welt* Geleitwort von Hermann Lang, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992, págs. 38-39.

6. Wyss, Dieter "La conciencia onírica", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. XXVI. Ns. 63-64, dic. 1988, pág. 5.

7. Herra, Rafael Angel *Lo monstruoso y lo bello* San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1988, pág.87.

8. Leal, Fernando *Ensayo sobre ontología de la mente* San José: Editorial Costa Rica. 1985, págs. 74-75.

9. Lang, Hermann "Dieter Wyss: ¿La conciencia onírica?", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XXIII, Ns. 67-68, dic. 1990. pág.240.

10. Csef, Herbert "Dieter Wyss y la medicina antropológica", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XXIII, N.57, junio 1985, pág. 3.

11. Herra, Rafael Angel *Lo Monstruoso y lo Bello*, op.cit., pág. 94.

12. Cooper, J.C. *Cuentos de Hadas: alegorías de los mundos internos* trd. X. Huasi, Málaga: Editorial Sirio S.A., pág.19.

13. Thuiller, Pierre *De Arquímedes a Einstein: las caras ocultas de la invención científica*, trd. A. Correa, México: Editorial Patria S.A. de C.V. y Alianza Editorial S.A., 1991. pág.11.

14. Coronado, Guillermo "Ciencia y tecnología: desafíos de la capital costarricense", en: Zamora, Alvaro y Alfaro, Mario (comp.), *Dédalo y su estirpe*, Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica (en prensa).

15. Rafael Angel Herra dedica un apartado de *Lo monstruoso y lo Bello* (op. cit.) al bestiario medioeval y pasa revista a una amplia bibliografía sobre el tema.

16. Jaspers, Karl *Descartes y la filosofía*, trd. O. Bayer, Buenos Aires: Editorial La Pléyade S.A., 1973, pág. 63.

17. Lapoujade, María Noel *Filosofía de la imaginación*. México: Siglo Veintiuno. Editores S.A., 1986, pág.12.

18. Lacroix Jean *Kant* trd. J. Sirolli, Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A., 1969, pág.31.

19. Kant, *Crítica de la razón pura* 2 tomos, trd. J. del Perojo, 9ª ed., Buenos Aires. Editorial Losada S.A., 1979, Tomo I, pág. 271.

20. Murillo, Roberto *La forma y la diferencia* San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1987, pág.76.

21. Lapoujade, María Noel op.cit., pág.20.

22. "Two stems, sensibility and understanding, which may perhaps spring from a common root. Kant sometimes seems to suggest that imagination is this root" (Kemp, N. A. *Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"* New York: Humanities Press, 1962, pág.77).

23. En relación con estos temas es interesante la posición de Sartre en *La Imaginación y Lo imaginario*, así como en el *Bosquejo de una teoría fenomenológica de las emociones*, *El ser y la nada* y *El idiota de la familia*. Una visión crítica de la problemática en el psicoanálisis y corrientes afines se halla en obras de D. Wyss, como *Las escuelas de psicología profunda*, *Zwischen Logos und Antilogos*, *Traumbewusstsein?*, *Philosophie des Chaos oder das Irrationale*, etc. Sobre algunas consecuencias epistemológicas y éticas de los enfoques positivistas en estos respectos, es recomendable *Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana* de R. A. Herra.

24. Freud, Sigmund op.cit. tomo I, pág. 445.

25. *Ibid*. pág. 715.

26. Sartre, Jean-Paul *Lo imaginario* Trd. Ml. Lamana, 3a ed., Editorial Losada: Buenos Aires, 1972, pág.33.

27. *Ibid*, pág. 85.

28. *Ibidem*.

29. *Ibid*. págs. 271-278.

30. Zamora, Alvaro op.cit. pág. 21.

31. *Op. cit.* cfr. caps. I, II, IV.

32. *Op. cit.* pág. 35.

33. Sartre, Jean Paul *Obras* trd. A. Bernárdez y otros, 3 tomos, Buenos Aires. Editorial Losada S.A., 1972, pág. 1018.

A. Zamora
Instituto Tecnológico de Costa Rica
Departamento de Ciencias Sociales
Apto. 159 - Cartago-Costa Rica.