

Jean-Paul Sartre (1936), *L'Imagination*. Paris, Alcan (Nouvelle Encyclopédie Philosophique)

Maurice Merleau-Ponty

Traducido por Sergio González Araneda (Universidad de Chile)

sergio.gonzalez.ar@ug.uchile.cl

Recibido 11/04/2022

Resumen

La traducción que presentamos a continuación corresponde a la recensión que Maurice Merleau-Ponty escribe a propósito de *L'Imagination*, obra de Jean-Paul Sartre publicada en 1936. Esta recensión fue publicada en el número XXXIII de la prestigiosa *Journal de Psychologie normale et pathologique*, e incluida en el texto póstumo de Merleau-Ponty, *Parcours: 1935-1951*, publicado el año 1997 por la editorial parisina Verdier. Allí aparece bajo el nombre de «*Compte-rendu de L'imagination de J. P. Sartre*». El valor de este breve escrito radica en que Merleau-Ponty no sólo presenta una síntesis detallada de los principales problemas que aborda Sartre en torno a la imagen y la percepción, sino que ofrece un punto de distanciamiento con la perspectiva fenomenológica sartreana, que le permitirá sobrevolar, a lo largo de toda su trayectoria filosófica, la fenomenología genética husserliana.

Palabras clave: imagen, imaginación, percepción, Jean-Paul Sartre.

Abstract

The following translation corresponds to the review that Maurice Merleau-Ponty wrote about *L'Imagination*, a work by Jean-Paul Sartre published in 1936. This review was published in the XXXIII edition of the prestigious *Journal de Psychologie normale et pathologique*, and included in Merleau-Ponty's posthumous text *Parcours: 1935-1951*, published in 1997 by the Parisian editorial Verdier. There it appears under the name «*Compte-rendu de L'imagination de J. P. Sartre*». The value of this brief review consists in the fact that Merleau-Ponty not only presents a detailed synthesis of the main Sartrean's problems concerning the image and perception, but also offers a point of distance from Sartre's phenomenological perspective, which will allow him to fly over Husserlian genetic phenomenology throughout his philosophical trajectory.

Key words: Image, Imagination, Perception, Jean-Paul Sartre.

Jean-Paul Sartre (1936), *L'Imagination*. Paris, Alcan (Nouvelle Encyclopédie Philosophique)

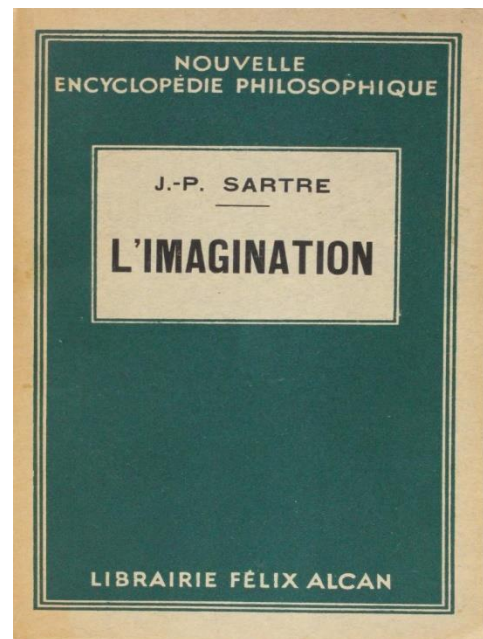
Maurice Merleau-Ponty

Traducido por Sergio González Araneda (Universidad de Chile)

sergio.gonzalez.ar@ug.uchile.cl

Recibido 11/04/2022

Descartes, Leibniz, Spinoza, Hume pueden haber concebido la relación entre la imagen y el pensamiento de manera diferente, sin embargo, están de acuerdo en una definición implícita de la imagen: como percepción renacida que es totalmente comparable a la percepción real, un contenido sensible, como modificación del pensamiento o impresión recibida, ella, la imagen, es una parte real del ser pensante. En una palabra, la imagen es una cosa interna. La psicología experimental jamás cuestionará esta concepción, pues no la confrontará con los datos del sentido íntimo. Ocurrirá, entonces, que el orden de las imágenes está subordinado a sus conexiones cuasi-físicas, pero jamás su existencia será impugnada. La psicología de Taine está ordenada por una cierta comprensión de las imágenes que no es formada por un análisis directo, sino que la introdujo *a priori* desde el prefacio de su obra *De l'intelligence*, para darse como el elemento que la psicología necesitaba si pretendía asimilarse a la física. Para Ribot, la psicología se inspira en la biología. Por lo tanto, jamás deja de insistir en la unidad de las operaciones psíquicas. Pero, cuando Ribot quiso analizar la imaginación creadora, por ejemplo, las disociaciones, las asociaciones y los factores sintéticos de los que hablaba, nunca fueron más que *construcciones*. «Todo este mecanismo creador es pura hipótesis. Ribot, pues, no se preocupa más que Taine de describir los hechos. Comienza por la explicación» (Sartre 1936: 41).



¿Debemos señalar que, al menos con Bergson, la noción de imagen ha sido corregida según los datos inmediatos de la conciencia? En efecto, Bergson declaró expresamente que había que establecer una diferencia de naturaleza entre la imagen y la sensación. Sin embargo, notamos que, de hecho, su filosofía le obliga a renunciar a ella. Esto, dado que sólo llega al problema de la imagen después de haber establecido su concepción de conciencia, del objeto y del cuerpo. El examen de estos presupuestos metafísicos y de sus consecuencias concernientes a las imágenes ocupa, en la obra de Sartre, 20 páginas muy densas que merecen una reflexión y que acá solo podemos esbozar su sentido general. La primera crítica de Sartre se refiere a la noción de sujeto. La intención de Bergson es romper con las concepciones que encierran a la conciencia en sus «estados», para conseguir que la percepción se abra directamente a las cosas. Sin embargo, esto no es lo que se le reprocha: se le reprocha haber buscado, en este sentido, un compromiso antes que una solución. Preparar el mundo para que devenga en representación del sujeto, se llama percepción pura; preparar las cosas para que devengan en pensamientos, se denomina «imágenes». Pero, o bien estos términos se toman en un sentido extremadamente vago, las «imágenes» y la «percepción pura» no son más que otros nombres para referir al «mundo» y, entonces, quedará por deducir realmente la conciencia, el *esse* no implicaría *a fortiori* lo *percibido*. O bien, apelando a las cosas «imágenes» se ponen como una conciencia difusa, que pasará por degradación al espíritu personal. Pero ¿qué es una conciencia sin el *Yo*? «La conciencia aparece [...] como una cualidad, como un carácter dado, casi una especie de forma sustancial de la realidad» (44). Si ahora objetamos que la conciencia es el cuerpo vivo y el «centro de indeterminación», del que es la envoltura lo que comprende, «entonces sería abusivo llamar 'conciencia' a las realidades pasivas que la conciencia puede aprehender y se recaería en una metafísica que parte no del mundo como consciente, sino de las conciencias frente a un mundo» (47).

Una vez más nos encontramos con el paso de la materia al espíritu, de la percepción pura a la memoria, y la concordancia bergsoniana es lo que se pone en cuestión en la segunda crítica del autor. Si, verdaderamente, para una imagen (en el sentido de Bergson), ser consciente no es más que estar aislado, ¿cómo es que los recuerdos pueden conservar una vida individual en el inconsciente bergsoniano, ya que, en cuanto dejo de percibir un objeto, mi cuerpo deja de actuar delimitando en el mundo

los objetos de los que soy consciente, y así, en cuanto se acaba la percepción, dejan de cumplirse las condiciones del conocimiento? ¿Cómo conserva el presente una existencia psíquica duradera, y se transforma en un pasado que puedo recordar? «Un presente que es *acción pura* no podría, por ningún desdoblamiento, producir un pasado inactivo, un pasado que es *idea pura*» (51). Es cierto que nos donaríamos la totalidad del pasado de golpe al afirmar que el espíritu es memoria, lo que sería equivalente a rechazar cualquier explicación. Admitamos, pues, que el presente se «desdobla» continuamente en la memoria. El recuerdo vuelve a la conciencia a través de la reproducción de su motor, y la vieja imagen del recuerdo vuelve a ofrecerse nuevamente a nuestra vista. Pero ¿en qué se diferencia de una percepción? Sólo se evoca si coincide con la actitud corporal, pero si lo hace, es el presente. ¿Cómo sabemos que se refiere a un pasado? Este es el verdadero problema de la memoria. No es suficiente con que se conserven o incluso se reproduzcan duplicados, fotografías del pasado; lo esencial es que se comprendan como alusiones a un pasado. Sin embargo, mientras hagamos de la memoria un espectáculo que se conserva, aunque sea en estado «virtual», no podremos comprender cómo este presente que permanece puede tomar alguna vez la figura del pasado, cómo puede ordenarse en las perspectivas del pasado, que en cada instante se vuelve más profundo. Para comprender la *presentación del pasado*, que es efectivamente la esencia de la memoria, habría que renunciar a la mitología de los recuerdos que se conservan como cosas y sustituirla por el riguroso análisis de los actos mediante los cuales *conozco* el pasado. Estos recuerdos en tercera persona son, nos obstante, las imágenes-memorias de Bergson. Quieren «lanzarse a la luz», se «ponen en movimiento» (55). Nos aproximamos a las imágenes del asociacionismo, fragmentos del pasado proporcionadas por una causalidad propia. Y en efecto, al superponer el esfuerzo intelectual al mecanismo asociacionista, Bergson ha hecho que el «plano de las imágenes» quede por debajo del esquema. El asociacionismo sigue siendo una verdad parcial, la verdad de los momentos de distensión. Hay que entender que no es posible conceder esto, y que, si admitimos las imágenes tal como se las concibe, nunca podremos comprender la operación intencional del pensamiento. El materialismo de las imágenes lo contaminará, se hablará de una atracción y repulsión entre el esquema y las imágenes, y el pensamiento

a su vez será concebido en tercera persona como una fuerza que actúa sobre las cosas, y no como la aprehensión de un significado.

Consideremos la noción clásica de imagen en sí misma y notemos que excluye toda solución válida de dos problemas esenciales: el de las «características de la imagen verdadera» y el de la relación entre el pensamiento y las imágenes. Cuando no se concibe a la imagen como una sensación «reducida» (Taine), las concepciones clásicas admiten al menos que la percepción y la imagen se constituyen a partir de representaciones neutras por la actividad judicativa. Una imagen aislada no se distinguiría de una sensación aislada; es en función de que pueda o no insertarse en el contexto lógico del mundo verdadero que la representación se hace percepción o imagen. Pero, de hecho, el campo perceptivo en todo momento se encuentra atravesado por accidentes de luminosidad, ruidos extraños, crujidos y apariciones en principio inexplicables y que, sin embargo, nunca atribuimos a las imágenes. A pesar de lo sorprendente que es la percepción, siempre se demuestra, siempre se nos presenta como «una fuente primaria de conocimiento» (107) y nuestro juicio se ajusta a ella como puede. Por el contrario, nuestras imágenes, la mayoría de las veces, no son fantásticas, «lo que imaginamos sólo precede ligeramente a lo que va a suceder o sigue ligeramente a lo que acaba de suceder». En relación con el «sistema de referencia infinito» del mundo verdadero, ellas encajarían bastante bien en él.

En estas condiciones la percepción debería ser a cada instante una conquista sobre el sueño, habría que arriesgarse continuamente a negar, en base a simples presunciones, la realidad de tal figura; a afirmar, sin razón decisiva, la existencia real de tal otra. El universo sensible, tan penosamente construido, estaría constantemente invadido por visiones completamente verosímiles y a las que sería necesario, sin embargo, descartar lo mejor posible, sin estar jamás absolutamente seguros de tener derecho a hacerlo. Se advierte que el mundo así descrito, un mundo donde jamás se termina de corregir las apariencias, un mundo donde toda percepción es conquista y juicio, no corresponde de ningún modo al mundo que nos rodea. [108-109]

La concepción clásica de la imagen tampoco permite entenderla como facultad para el pensamiento. Si las imágenes son contenidos sensibles que aparecen y desaparecen según las atracciones asociativas, el pensamiento no las domina, no se encuentran a su disposición, como tampoco lo están las cosas del mundo de las que son precisamente el equivalente «interior». Si se pueden captar las relaciones, si se puede formar un

juicio, será en un acto del pensamiento que instantánea e inmediatamente se romperá, en cada momento el flujo de imágenes escaparía al «tema conductor» (116) del pensamiento. Por esto, no bastará, como hacen muchos autores, con admitir que la imagen, en tanto contenido sensible, tiene también un significado; como contenido sensible o cuasi-sensible, la imagen seguiría siendo opaca al pensamiento y se opondría a su propia inercia. La conciencia no admite en sí misma el paso de datos puros.

Esta proposición es evidente, si estamos dispuestos a reflexionar sobre la naturaleza de la conciencia, si no nos conformamos con una idea confusa que la representaría como «el mundo de los hechos psíquicos», paralelo y similar al mundo de las cosas físicas. Si hacemos un inventario de las existencias que conocemos, constataremos que pueden reducirse a dos tipos: la existencia espontánea, que se genera a sí misma, la de la conciencia, y la existencia condicionada, independiente de mi voluntad, la de las cosas del mundo, la de los contenidos sensibles y la de las imágenes clásicas, que debo «esperarlas», «descifrarlas», «observarlas». Decir que la conciencia existe espontáneamente, es decir que se conoce a sí misma al mismo tiempo que conoce. Si, en efecto, sólo fuera un poder conocedor que se ignora a sí misma, se daría a sí como un hecho y, por tanto, entraría en la segunda categoría de existencias. Se puede argumentar que los actos de mi conciencia están a su vez condicionados, por ejemplo, por el estado de mi cuerpo, pero este hecho no es suficiente para contrarrestar la evidencia de la cual comenzamos. Renunciar a esta evidencia es, propiamente, renunciar a saber lo que decimos. No existe hecho que permita establecer que las proposiciones de Euclides no son verdaderas en el espacio euclidiano. Es partiendo de la existencia espontánea de la conciencia, constatada por el *cogito*, que debemos intentar pensar la acción, transitiva en apariencia, del cuerpo sobre el alma. En cualquier caso, es evidente que ya no podemos admitir, sin caer en contradicción, «contenidos», como lo hace la imagen clásica, «en» la conciencia: la conciencia, si se genera a sí misma, no puede evocar o seleccionar imágenes, porque estos contenidos opacos e inertes sólo pueden ser traídos a la existencia consciente o devueltos al inconsciente por una *fuerza* de la misma naturaleza que ellos, y la conciencia no es una fuerza (125-126). Nos vemos arrastrados, entonces, a reformular la noción de imagen, y, de igual modo, tendrán que ser revisadas la mayoría de las nociones que la

psicología ha utilizado acriticamente, para confrontarlas con las operaciones efectivas o reales de la conciencia. Este será el objetivo de la psicología eidética de Husserl. Y desde aquí advertimos las reticencias de los psicólogos. En efecto, sabemos que para Husserl ni siquiera es una psicología eidética lo que nos daría la verdad sobre la conciencia; esta verdad sólo podría alcanzarse si abandonamos la actitud natural, el realismo del conocimiento común y de todas las ciencias, por una actitud trascendental en la que todas las *cosas* se resuelven en *sentidos*. Es comprensible que los psicólogos declaren con poco agrado (lo que creen que es) una nueva evasión metafísica. Pero, ni la psicología eidética ni la fenomenología trascendental pretenden *sustituir* a la psicología experimental o inductiva. Husserl ha dicho más de una vez que la relación de ésta con aquélla es la misma que la de las matemáticas con la física: la física progresó desde el momento en que se sirvió de la eidética del espacio que era la geometría, a la espera de otras eidéticas que debían completar la determinación del objeto físico. Del mismo modo, «la psicología es un empirismo que busca aún sus principios eidéticos» (142), sin los cuales la experiencia jamás es inequívoca, porque no sabemos *de qué se trata*. Está claro, pues, que la psicología eidética no es un pretexto para descuidar la experiencia, sino, por el contrario, el medio para comprender su sentido. Además, recurrir a los análisis de la esencia, incluso a una actitud trascendental, no resulta optativo. Son las contradicciones de las concepciones clásicas de la imagen las que nos obligan a plantear finalmente la pregunta: «¿Qué es una imagen?», a interrogar sobre la naturaleza (o la esencia) de la imagen. Y de la misma manera, si nos negamos a descomponer la conciencia en eventos conscientes, a transferirle un tipo de causalidad comparable a la causalidad física, no resulta arbitrario que pasemos así a una actitud trascendental, y es que la naturaleza misma de la conciencia se opone al tratamiento al que está sometida, y nos invita a forjar, para la psicología, conceptos y modos de explicación que sean finalmente apropiados a su objeto.

Para esta nueva psicología, la imagen no será más una cosa interna. No sólo debe ser «consciente», como oscuramente señalamos, sino también «consciencia». La imagen de esta hoja de papel que acabo de percibir no es un simulacro que llevaría dentro de mí y a través del cual volvería a experimentar al objeto de mi percepción. Alain acierta al decir que no tengo esa imagen del pasado (y, por cierto, que, si la tuviera, cómo la identificaría si no es con la ayuda de una segunda imagen y así *ad*

infinitum). No obstante, Alain se equivoca al pensar que todo se reduce a una falsa creencia que se aprovecha de una ambigua percepción. Si esto fuera cierto, la imaginación sería siempre afirmativa. Sin embargo, es por su propia naturaleza que la imaginación no afirma la presencia real de su objeto (136). La hoja que imagino después de verla es la misma que vi, pero «¿es en verdad ella en persona? Sí y no. Por cierto, afirmo que es la misma hoja con las *mismas cualidades*. Pero no desconozco que esa hoja ha quedado allá: sé que no gozo de su presencia» (2). La presunta imagen no se *ve*, no se impone a mí como las cosas de la percepción. Cuando pienso en mi amigo Pedro, no lo tengo bajo la «mirada del espíritu» como duplicado de mis antiguas percepciones. «Este ‘Pedro en formato reducido’, este homúnculo arrastrado por la conciencia *no ha sido jamás conciencia*. Era un objeto del mundo material perdido entre los seres psíquicos)» (148). Lo que denominamos imagen es un acto en el que la conciencia apunta directamente al *mismo* objeto que le fue dado en la percepción. «No hay sino un solo y mismo Pedro, objeto de las percepciones y de las imágenes» y «la imagen no es sino un nombre para un cierto modo que tiene la conciencia de apunta a su objeto», la imagen de Pedro es sólo «una de las maneras posibles de apuntar al ser real de Pedro» (148). Restaría por estudiar la estructura específica de estos actos, aquello que sólo puede llevarse a cabo mediante un análisis de los actos de conciencia en general, y luego de sus modalidades. Este trabajo solamente inicia en las obras publicadas de Husserl. Sartre se propone proseguirlo en su segundo libro con respecto a la imaginación.

El que acaba de publicar le preparará, sin duda, para un público muy atento. Sería exagerado decir que Sartre es siempre imparcial. Es posible, por ejemplo, encontrar un sentido más profundo respecto de las «imágenes» en *Matière et mémoire*. Se podría pensar que al presentar el mundo como un conjunto de «imágenes», Bergson pretendía sugerir que la «cosa» no debía resolverse en «estados de conciencia», ni buscarse más allá de lo que vemos, en una realidad sustancial. Esto sería, precisamente, en un lenguaje considerablemente menos preciso, un presentimiento del *νοημα* (noema) de Husserl. Del mismo modo, podemos considerar que Sartre, para el caso de algunos psicólogos (89, 126-127), juzga severamente la distinción de materia y forma en la imagen, y concede apresuradamente a Husserl (146) su distinción de *hylé* y *morphé*, —uno de los puntos que han sido discutidos en la propia Alemania y que presentan,

de hecho, aún muchas dificultades. Pero estas injusticias, si es que las hay, quedan cubiertas por los singulares méritos de la obra: el rigor y el vigor del pensamiento crítico, el constante placer de la expresión.