

## **Mitología Filosófica:** *Sartre y la Obra de Arte*

### I) *Presentación*

Es en el último capítulo de su obra *L'Imaginaire* que Jean Paul Sartre enfrenta la espinosa tarea de caracterizar la obra de arte y quizá lo primero que debemos decir al respecto sea que la teoría que allí desarrolla es simplemente fantástica, en más de un sentido. Aparte de hipnótica y fascinante, su posición está sorprendentemente bien construida. Es cierto que no es todo lo original que inclusive él mismo pudo haber pensado que era, pero eso en el fondo es secundario. Mucho más importante es el hecho de que lo que Sartre ofrece es una impactante especulación filosófica que, por lo menos a primera vista, parece sencillamente inmune a toda clase de críticas. En lo que a la naturaleza misma de la obra de arte concierne, el punto de vista sartreano tiene claros antecedentes en la obra de R. G. Collingwood, para quien la obra de arte es justamente algo que está “más allá” del objeto artístico propiamente hablando, es decir, la partitura, el lienzo, el edificio, las palabras. Hay, desde luego, diferencias inmensas entre Collingwood y Sartre. La posición de Collingwood es declaradamente idealista o mentalista, en tanto que la de Sartre pretende formar parte de una ontología objetiva que supera dicotomías tradicionales como las de <subjetivismo-objetivismo> o <idealismo-materialismo>. Sobre las semejanzas y diferencias entre ellos regresaré rápidamente al final del ensayo.

### II) *La Teoría de la Irrealidad*

El estudio de Sartre sobre lo imaginario forma parte de una investigación fenomenológica sobre la conciencia. Aunque él formula su pregunta motriz en relación con la conciencia en general, puesto que lo que él hace es “psicología fenomenológica” (sin que se sepa nunca bien a bien qué es eso), la verdad es que la pregunta interesante es más bien otra, a saber: ¿qué tiene que ser el caso para que la conciencia pueda cumplir con sus funciones imaginativas? Alternativamente: ¿qué tiene que ser el caso para que la conciencia pueda imaginar? De este interrogante muy rápidamente se pasa a otro, *i.e.*, ¿qué podemos inferir del hecho de que la conciencia en tanto que imaginante no puede ser reducida a un mero receptáculo de (para emplear terminología russelliana) *sense-data*, puesto que imaginar es precisamente ser susceptible de traspasar los límites de lo dado? La formulación misma del interrogante apunta en la dirección de una discusión trascendental. Si imaginar es llevar a la conciencia lo no dado y si sólo lo dado es real ¿qué podemos decir de todo aquello que la conciencia contempla pero que no es real? En otras palabras: ¿qué podemos decir de lo irreal?

Como era de esperarse, lo primero que Sartre hace es rechazar el empirismo, por lo menos en su versión clásica. Desde un punto de vista humeano, por ejemplo, la imaginación no es más que una función más de la conciencia, la cual además de operar con base en ciertos principios asociacionistas funciona por medio de “imágenes”. Desde esta perspectiva, surge de inmediato el problema de distinguir entre la imaginación y el recuerdo. Si por ejemplo tengo ante el ojo de la mente la imagen de un yate: ¿cómo puedo estar seguro de que lo estoy recordando y no de que más bien me lo estoy imaginando? La respuesta empirista es pobre: la única diferencia que hay entre ellas es una diferencia de vivacidad, de luminosidad. Por otra parte, la imagen de los empiristas, por extraña que sea, es una cosa más del mundo. Pero el análisis sartreano apunta en una dirección marcadamente diferente. Sartre está empeñado en extraer conclusiones ontológicas de su análisis fenomenológico y la primera tesis que intenta establecer es que hay una diferencia ontológica radical entre el objeto real (percibido o recordado) y el objeto imaginado. El fundamento de esta tesis sartreana es obviamente la regla gramatical del juego de lenguaje de la imaginación de que ‘si  $x$  es imaginado, entonces  $x$  no es real’. Respecto a la idea de Sartre de cómo funciona la conciencia lo menos que podemos decir es poco plausible, puesto que él le adscribe la capacidad de realizar simultáneamente diferentes (por lo menos dos) funciones. En efecto, si yo (siguiendo con su ejemplo) imagino que un amigo mío está en París, en tanto que efectivamente él está en París lo pienso como real, pero en tanto que objeto de mi imaginación él “se me aparece como ausente”.<sup>1</sup> Con lo que en este segundo caso me las veo es con un objeto imageado (“image”) y, por definición, no real. El objeto imageado, dice Sartre, es un objeto por principio ausente. Esto, como intentaré hacer ver más abajo, es simplemente contradictorio.

Lo que a continuación Sartre ofrece es un original y sugerente análisis de la experiencia perceptual. De acuerdo con él, de hecho nos enfrentamos de modo diferente a los contenidos de la conciencia y es gracias a eso que podemos distinguir entre objetos imageados y objetos percibidos. La diferencia entre los modos de operar de la conciencia es importante, puesto que es con base en ellos que podemos dar cuenta de diversos fenómenos cognitivos. Por ejemplo, preguntémosnos ¿cuántos aspectos nos puede presentar un objeto? En palabras de Russell: ¿desde cuántas perspectivas podemos contemplar un objeto? La respuesta es obvia: hay un número infinito de ellas, tantas cuantas se quiera. Pero, evidentemente, cada vez que vemos un objeto contemplamos únicamente **una** de sus múltiples, por así decirlo, caras o facetas. No obstante, sostiene Sartre, aunque de hecho no las percibo, de todos modos en cada acto de percepción nosotros de alguna manera “captamos” también esas otras facetas de los objetos, puesto que comprendemos al percibir el objeto que éste no puede ser nada más esa imagen bi-dimensional que tengo en ese momento enfrente, sino que tiene que incorporar al mismo tiempo la totalidad de sus aspectos.

---

<sup>1</sup> J. P. Sartre, *L'Imaginaire* (Paris: Gallimard, 1966), p. 346.

Si el objeto es dicha totalidad o algo más, algo que los tiene o presenta, algo que subyace a ella, eso es algo que a Sartre no parece preocuparle mayormente. En todo caso, desde su perspectiva una cosa es clara: en el acto realizante (percepción) el objeto queda “apuntado al vacío”, en tanto que en el acto imageante (imaginación) el objeto es “dado en ausencia”. Esta ausencia, evidentemente, es de principio, es decir, no podría ser de otro modo. Esto le permite decir a Sartre que “el acto imaginativo es a la vez *constitutivo, aislante y aniquilador*”.<sup>2</sup>

A diferencia de lo que pasa con el recuerdo, que postula un objeto real “en retirada”, el objeto imageado es la postulación de una nada. Con él, una nada (un objeto no real) se atrapa. De la misma manera podemos distinguir entre un objeto futuro previsto y un objeto futuro imaginado. El primero corresponde a lo que sería el desarrollo normal de algo que percibo. Hay, por así decirlo, líneas causales, de continuidad espacio-temporal, etc., que llevan del objeto presente al futuro; el otro, el objeto imaginado, es meramente postulado y lo que postulo es una nada, un no ser. Aquí Sartre enuncia una tesis importante: “Toda existencia real”, nos dice, “se da con estructuras presentes, pasadas y futuras, por lo que el pasado y el porvenir en tanto que estructuras esenciales de lo real son igualmente reales, es decir, correlativos a una tesis realizante”.<sup>3</sup> El objeto imageado, en cambio, no es integrable en las estructuras de lo real. Llegamos así a la tesis fuerte de Sartre, una tesis que resulta de lo que sería su ‘argumento trascendental’: para que la imaginación sea posible, para que la conciencia pueda imaginar, se requiere “que tenga la posibilidad de postular una tesis de irrealidad”.<sup>4</sup> Lo menos que podemos decir es que, al irse perfilando cada vez con mayor nitidez, la ontología sartreana empieza a presentar un aspecto cada vez más desconcertante.

En verdad, lo que Sartre parcialmente hace es retomar lo dicho por pensadores como Meinong y Brentano y llevarlo un paso más allá. Como el primero, Sartre postula entidades fantásticas e irreales y, al igual que el segundo, Sartre considera que la conciencia tiene de manera esencial un carácter intencional. La conciencia es siempre conciencia **de** algo. En ambos casos, pienso, Sartre está totalmente equivocado, pero expondré mi crítica sólo después de haber redondeado la presentación de sus ideas. Su tesis en todo caso es que la conciencia imageante debe poder ocuparse de un mundo al que se dirige y que contraste con el real. Por lo tanto, el reino de la imaginación es básicamente el de la Nada. La negatividad pura permea o envuelve al objeto de la imaginación.

Para ilustrar sus puntos de vista, Sartre considera el caso de un retrato. **En** el retrato el rostro está iluminado por, digamos, una vela. La iluminación del rostro ya pintado no se alteraría en lo más mínimo porque el cuadro fuera alumbrado por un

---

<sup>2</sup> J. P. Sartre, *ibid.*, p. 348.

<sup>3</sup> J. P. Sartre, *ibid.*, p. 350.

<sup>4</sup> J. P. Sartre, *ibid.*, p. 351.

reflector. Esto le permite a Sartre distinguir entre el objeto físico (el lienzo, las pastas de colores esparcidas, etc.) y el objeto de arte, el objeto de la imaginación. Naturalmente, lo mismo puede decirse de cualquier obra de arte, de la rama del arte que sea. Aquí introduce Sartre la noción de “analogón”: la obra de arte tiene su analogón **en** el objeto físico o material, pero no es ni identificables ni reducible a su “analogón”. Éste es el tránsito al objeto de arte, el cual está más allá de la realidad. Se puede destruir su analogón, pero él mismo es inafectable por lo real.

Sartre hace un serio esfuerzo por convencer al lector de que los objetos de la imaginación son imágenes, no pseudo-objetos, materiales u otros. Postular un objeto es negarle realidad y negar que un objeto sea real es negar lo real en la medida en que el objeto es postulado. La totalidad de lo real es el mundo, nos dice Sartre, con obvias reverberaciones tractarianas. Siendo esto así y con base en lo que se ha afirmado, podemos concluir diciendo que la condición de la conciencia es doble. Ésta:

- 1º) tiene que poder captar el mundo en su totalidad, esto es, de manera sintética, pero también
- 2º) tiene que poder postular objetos que son inasimilables por ese mundo real.

Una conciencia puramente empírica, que no hiciera más que combinar lo dado en la experiencia, no sería una conciencia “imageante”. Para poder ser lo que es, la conciencia tiene que ser libre, esto es, no determinada por lo real, no sometida a los procesos causales propios de lo real. Esto, empero, no vuelve a lo irreal independiente de lo real. La libertad de la conciencia garantiza que, por decirlo de algún modo (sin duda equívoco), una vez dada en su unidad sintética la totalidad de lo real automáticamente permita la aparición de su negación, *i.e.*, la imagen. Ésta brota del mundo y no subsiste ni puede darse con independencia de él. Aparentemente al menos, Sartre no defiende posiciones platónicas. La condición necesaria de la imaginación es el “ser-en-el-mundo” de la conciencia. Lo irreal es una negación de lo real desde lo real. “Lo irreal es producido fuera del mundo por una conciencia que *permanece dentro del mundo* y es porque es trascendentalmente libre que el hombre imagina”.<sup>5</sup> Huelga decir que aparte de las imágenes no hay intuiciones o representaciones de lo irreal, de la Nada. Lo imaginario se erige siempre teniendo como fondo lo real.

Parecería que todo lo que Sartre dice tiene como objetivo esclarecer la naturaleza de la obra de arte, esto es, su “tipo existencial”, su peculiar forma de ser. Es claro, sin embargo, que su investigación no es de estética, sino de ontología. Su tesis central es, obviamente, que la obra de arte es un objeto irreal. O sea, Sartre

---

<sup>5</sup> J. P. Sartre, *ibid.*, p. 358.

sistemáticamente distingue entre el objeto artístico (el objeto material, en un sentido amplio de la expresión) y el objeto bello, la obra de arte. Lo bello aparece precisamente allí donde termina lo físico. El objeto bello no es un objeto más de percepción. Lo bello no se ve con los ojos, sino con la imaginación. Por lo tanto, el placer estético, que es la expresión de aprehensión del objeto irreal, no es placer sensorial. El objeto de arte es un objeto imaginario que se objetiviza en el objeto artístico. La meta del artista es construir un objeto real que permita la objetivización del objeto irreal, del cual es su “analogon”. Así, lo que puede decirse es que el objeto material es “visitado” por la obra de arte. Por ser irreal, la obra de arte no está ni en el espacio ni en el tiempo. Cuando se le logra captar es precisamente como algo que se contrapone radicalmente a lo real. Lo real, nos dice Sartre, no es nunca bello. La belleza es una categoría de lo imaginario e implica la aniquilación del mundo en su estructura esencial de realidad.

Difícilmente podría negarse que el punto de vista global de Sartre es intelectualmente excitante. Sus análisis “fenomenológicos” de la experiencia, la conciencia y la obra de arte son, asimismo, de una sorprendente fuerza persuasiva. No obstante, tampoco podría sensatamente sostenerse que no es criticable. Yo pienso no sólo que sus análisis son falsos, sino que su posición global es típicamente mitificadora y engañosa. Es esto lo que ahora trataré de hacer ver.

### III) *Crítica de la Posición de Sartre*

Es, me parece, fácilmente constatable que un error recurrente en la filosofía tradicional ha sido el de presentar dificultades concernientes a la lógica del lenguaje (en un sentido amplio de la expresión) como si se tratara de cuestiones de psicología profunda y que requieren para su solución de análisis introspectivos. En todo caso, este es obviamente el caso de Sartre, puesto que su filosofía de la conciencia es de modo paradigmático filosofía en primera persona.

Quizá debamos empezar por cuestionar ciertas tesis de Sartre que están estrechamente vinculadas con temas que tienen una larga historia y que han sido debatidos por grandes filósofos, contemporáneos y del pasado. Dos son particularmente prominentes: la naturaleza de la conciencia y el *status* de las imágenes, *i.e.*, de los objetos de la imaginación. Los nombres que de inmediato se auto-imponen son, por una parte y como ya lo habíamos anunciado, los de Brentano y Meinong, pero también, y en contraposición a ellos, los de Normal Malcolm y Bertrand Russell. Aunque la conexión con Meinong podría resultar debatible, la influencia con Brentano es en lo esencial incuestionable. De hecho Sartre repite lo que Brentano sostiene acerca de la intencionalidad de la conciencia. Frente a esto, hay que señalar dos cosas:

- a) Sartre nunca aclara cómo se manifiesta esa intencionalidad cuando se habla de la conciencia de otros, y
- b) Sartre no se percató de que tenemos no uno sino dos conceptos de conciencia.

Admitamos sin cuestionar que cuando **yo** digo algo como ‘yo imagino que ...’, ‘sé’ por introspección que “dirijo mi mente” en la “dirección del objeto”. Pero ¿es eso lo que yo digo cuando afirmo ‘él imagina que ...’? Si lo primero es un reporte (dudoso), lo segundo ciertamente es una descripción. En este caso la introspección es completamente irrelevante. Por razones evidentes de suyo, las expresiones involucradas no pueden operar de la misma manera. Lo más que yo puedo hacer es describir conducta contextualizada y significativa de la otra persona, pero el elemento de “direccionalidad”, aparentemente presente y decisivo en **mi** caso, sencillamente está ausente en el otro. De hecho, quedó reemplazado precisamente por la descripción minuciosa del contorno, el contexto, los antecedentes, etc. Ahora bien, si pudimos zafarnos de la misteriosa intencionalidad de la conciencia en tercera persona ¿por qué no intentarlo también con la primera? La pregunta entonces es: ¿podemos dar cuenta de la conciencia cuando empleamos verbos psicológicos o actitudes proposicionales en primera persona sin tener que hacer intervenir al misterioso factor de la direccionalidad, de la “intencionalidad”? Pienso que sí.

Ilustremos rápidamente este otro punto de vista. Supongamos que digo ‘Deseo una pizza’. ¿Significa eso que mi mente se dirige hacia una pizza irreal, una imagen de pizza, la cual despierta en mí tales o cuales sensaciones, una pizza que capto como ausente, etc., etc.? Esa explicación es demasiado fantasiosa pero, sobre todo, la situación puede ser explicada de otra manera. Para empezar, hay un trasfondo natural para mi alocución, por ejemplo el hecho de que tengo hambre o de que tengo en ese momento antojo de algo. Cuando afirmo ‘deseo una pizza’ expreso y doy a conocer un horizonte de potenciales líneas de conducta. por ejemplo, que si me proponen un hot-dog diré que no, que señalo con gusto un anuncio de pizzas, que me dirijo en la dirección de un bien conocido restaurant italiano, etc. El enunciado tiene un contexto histórico sin el cual no se entiende. Pero su comprensión no requiere de nada más que de la descripción detallada del caso. No necesitamos para explicar el deseo (la creencia, el pensamiento, la expectativa, etc.) del mítico elemento de la “direccionalidad de la conciencia”.

Por otra parte, es obvio que en muchos de sus usos el concepto de conciencia exige acusativos, pero como Malcolm lo dejó en claro, ello no siempre es el caso. O sea, tenemos un concepto de conciencia que **no** es intencional. Por ejemplo, después de un accidente, al despertarse de una pesadilla, una vez terminados los efectos de un narcótico o de anestesia, alguien puede exclamar: ‘Por fin ya está consciente’, o uno mismo podría decir ‘Finalmente recuperé la conciencia’ etc. En casos así, no

hay ningún objeto especial hacia el cual esté dirigida la conciencia. Sencillamente no hay direccionalidad en lo absoluto. Pero si esto es acertado, entonces la tesis de Sartre, que descansa en la idea de la conciencia como **esencialmente** intencional, es falsa. En resumen: ni todos nuestros conceptos de conciencia son intencionales ni cuando recurrimos a un concepto de conciencia intencional nos vemos comprometidos con la idea misteriosa de la intencionalidad. Si estos dos puntos quedan establecidos, los fundamentos de la posición general sartreana quedan seriamente minados.

En relación con la “naturaleza” de las imágenes (*i.e.*, de los “objetos” de la imaginación), la posición de Sartre es obviamente insostenible. En realidad, su estrategia consiste en hacer una cosa y decir otra. Desde luego que él explícitamente niega que las imágenes sean cosas, que sean reales, etc., pero por otra parte les da exactamente el mismo tratamiento. La asociación que de inmediato establecemos con los objetos irreales de Sartre es con los objetos imposibles y contradictorios de Meinong: son de la misma calidad ontológica: son objetos que si bien pueden ser términos de proposiciones de todos modos están más allá del ser y del no ser. Ahora bien, no voy a entrar en los detalles de posiciones meinongiano-sartreanas pero, si no me equivoco, hay una potente y efectiva medicina, quizá la única, para esta clase de delirios filosóficos, a saber, la Teoría de las Descripciones. Desde esta perspectiva, decir que el objeto imaginario no es un objeto real equivale a decir que **hay** un objeto que no existe, lo cual es abiertamente contradictorio. No veo cómo podría evadir Sartre un análisis semejante para sus objetos irreales.

Otro punto en relación con el cual Sartre se revela como un magnífico constructor de mitos tiene que ver con su estudio de lo que es analizar algo. De acuerdo con él, imaginar es postular “nadas”, objetos irreales, al tiempo que se nos recuerda una y otra vez que las nada no son objetos. No obstante, se habla permanentemente de ellos como si lo fueran! Lo que por nuestra parte podemos inquirir es: ¿en qué se funda Sartre para defender una situación tan paradójica como la suya? La respuesta es obvia: contrariamente a lo que él mismo inclusive pudo haberse imaginado, Sartre no descubre nada, no explora ningún mundo imposible. Lo único que hace es explotar (muy hábilmente desde luego) en el modo material de hablar características y peculiaridades del juego de lenguaje de la imaginación. Es característico de dicho juego, por ejemplo, que sólo el hablante pueda desarrollar el discurso en la dirección que quiera. Por ejemplo, si yo digo que imagino una cascada en la que se ven brincar peces de colores, lo único que no es explicativo y es mitificante es decir que en ese caso me las estoy viendo con un objeto irreal. Que haya una imagen significa únicamente que yo, en tanto que hablante, soy el único autorizado a desarrollar el relato en la dirección que se me antoje. Esto significa lo siguiente: si alguien dice que la cascada está rodeada de arbustos, yo puedo decirle que se equivocó: la cascada que **yo** imagino está en una sabana, en una planicie en donde lo único que hay son pastizales. En otras palabras, la peculiaridad (o por lo

menos una de ellas) del juego de lenguaje de la imaginación es muy semejante a la del juego de lenguaje de las sensaciones: el hablante es en principio la autoridad. Podríamos así enunciar la siguiente regla gramatical: *cada quien tiene sus imágenes*. Lo que Sartre hace es darle a esta regla un “contenido ontológico”. En eso consiste su truco filosófico.

La parte filosóficamente más sustancial y apasionante del escrito de Sartre es aquella en la que las consideraciones son tanto epistemológicas como ontológicas. Como vimos, Sartre habla de “modos de percepción” y contrasta el modo de percepción, digamos, visual, con el modo de percepción imaginario. Pero esto, una vez más, es un mito. Las diferencias a las que él apunta tienen su origen, una vez más, en diferencias entre los diversos juegos de lenguaje cognitivos. Cuando yo digo que allí hay una mesa, mi uso de la oración es significativo sólo porque **presupongo** que hay una cosa que llamo ‘mesa’, a la que puedo referirme en cualquier otro momento y predicar lo que sea de ella. Aparentemente, es esto lo que Sartre quiso decir cuando afirma que en el “acto de percepción” capto a la cosa en su totalidad sólo que la capto “apuntando al vacío”. Empero, son dos afirmaciones diferentes y pienso que lo que Sartre sostiene es simplemente falso. La presuposición trascendental de una cosa u objeto no me es dada bajo ninguna forma de percepción: es más bien una presuposición de significatividad. No es que cuando vemos algo real nuestra mirada tenga tales y cuales características y cuando imaginamos tenga otras. Eso es tergiversación filosófica pura. Lo que sucede es más bien que dicha presuposición está ausente en el caso de los “objetos de la imaginación”: decir ‘imagino *x*’ no requiere para ser significativo que la denotación de ‘*x*’ esté permanentemente allí. Como si lo requiere ‘veo *x*’. De ahí brota la gran diferencia entre los objetos reales y los irreales. En este sentido, imaginar es más semejante a ver cuando se tienen ilusiones, se sufren alucinaciones, etc., que al ver normal.

Lo anterior me lleva a otro punto importante, que es que para explicar la imaginación el recurso a la imagen, en el sentido tradicional de la expresión, es perfectamente superfluo: es perfectamente concebible un hablante que constantemente imagina situaciones, objetos, etc., nuevos pero al que, no obstante, nunca se le aparece ninguna imagen, en la cabeza o en la mente, según se prefiera. De ahí que el punto de partida mismo de Sartre sea inaceptable: lo que él hace es transmutar a la imaginación en una especie de percepción. Estoy de acuerdo en que como una propuesta alternativa a cualquiera de las ofrecidas por los filósofos de los siglos XVII y XVIII, la de Hume por ejemplo, la de Sartre es *prima facie* viable. La misma propuesta, sin embargo, hecha después del así llamado ‘giro lingüístico en filosofía’ adquiere se revela automáticamente como obsoleta y totalmente y totalmente inaceptable.

Por último, quisiera decir unas cuantas palabras, tomando como plataforma lo dicho hasta aquí, en torno a las tesis de Sartre sobre la obra de arte. Es relativamente

obvio que sus puntos de vista son en realidad un subproducto de sus reflexiones de ontología y sobre la conciencia. O sea, Sartre no está particularmente interesado en cuestiones de estética. No obstante, si sus puntos de vista de ontología y de filosofía de la mente son errados ¿qué podemos entonces esperar de sus reflexiones sobre la obra de arte? Lo más probable es que su estética formal esté mal. Y en realidad, hablar de “estética” en *L’Imaginaire* es forzar un poco el lenguaje, porque no hay tal cosa y, peor aún, no puede haberla: no puede haber una estética, una teoría del arte, una crítica artística cuando de lo que se habla es de entidades irreales. Todo eso podría darse únicamente de los “*analogoi*” materiales, pero acerca de éstos Sartre no dice absolutamente nada.

De hecho, me parece que se puede mostrar que el análisis crucial de Sartre es errado. Consideremos rápidamente la expresión ‘yo imagino  $x$ ’. En el lenguaje natural, una expresión así implica que  $x$  no existe, pero lo que con esto se quiere decir es de hecho que no existe en el mundo real y esto a su vez significa básicamente que no existe en el mundo material (en el espacio-tiempo). Lo que todo esto significa es que  $x$ , por no ser material y por ende real, es mental. Y esto concuerda perfectamente bien con lo que está implicado en el lenguaje natural: ‘yo imagino  $x$ ’ indica, dado que imaginar es una actividad o un estado mental, el objeto de la imaginación es mental. Así, pues, ‘yo imagino  $x$ ’ significa tanto ‘ $x$  no existe’ como ‘ $x$  es mental’. Sartre se fija en una de las implicaciones, pero se olvida por completo de la otra. Por eso su análisis lo lleva por derroteros diferentes de los recorridos por Collingwood quien, a decir verdad, en este punto me parece más coherente.

#### IV) *Conclusiones*

Quizá ya podamos preguntarnos: ¿qué nos deja nuestro breve ejercicio de análisis filosófico? Nuestra conclusión general es simple. En realidad Sartre nos proporcionó una excelente ocasión para poner de relieve la utilidad del método del análisis gramatical y de las observaciones gramaticales. Nuestro análisis nos permitió confirmar que bien vistas las cosas lo que Sartre afirma no es ni verdadero ni falso, sino más bien absurdo. Pudimos, pues corroborar que las tesis filosóficas, como las ejemplificadas en la obra de Sartre, brotan siempre de incomprendiones concernientes a la gramática en profundidad de nuestro lenguaje. Podemos, pues, estar seguros de que en filosofía, en donde no se presta nunca suficiente atención a las conexiones semánticas implícitas en el lenguaje natural, de lo que inevitablemente se parte es de confusión conceptual y en lo que inevitablemente se culmina es la típica, siempre seductora pero igualmente inservible, mitologización.

