

LO IMAGINARIO EN SARTRE

I

INTRODUCCION

1. A poco más de cincuenta años de su aparición como método de investigación filosófica, la fenomenología ha dado pruebas fehacientes y decisivas de su fecundidad. Tales pruebas pueden ser constatadas en dos sentidos: en los aportes de la filosofía fenomenológica misma, tal como ha sido concebida, desarrollada y explicitada por Husserl, y en los resultados obtenidos en los más diversos sectores de la investigación filosófica especializada o particular, mediante su aplicación.

No es pues extraño que con posterioridad a Husserl muchos filósofos, con mayor o menos derecho real, se hayan pretendido fenomenólogos, sea mediante una declaración expresa en tal sentido, sea introduciendo de manera más o menos congruente en su propia sistemática conceptos que se han hecho clásicos en los contextos realmente fenomenológicos. Pero, como es claro, con esta pretensión de los filósofos pueden ocurrir por lo menos tres cosas: que resulte plenamente justificada, que resulte justificada parcial o fragmentariamente, o que no resulte justificada en modo alguno ⁽¹⁾. Lo único que

⁽¹⁾ El éxito de la fenomenología como método de investigación explica que tantos autores hayan querido respaldar los méritos de sus obras titulándolas "fenomenológicas". Pero no siempre los resultados logrados han justificado tal título. Conocido es el caso de Max Scheler, de quien se pensó en su momento que era el continuador más autorizado de Husserl, cuando en más de un sentido los desarrollos de su filosofía

en cada caso puede decidir acerca del grado en que se logra esta justificación es el previo esclarecimiento de lo que debe entenderse por fenomenología. Una vez elucidados el alcance, sentido y propósito general de ésta, recién será posible determinar el grado de ortodoxia que a su respecto hayan mantenido las distintas filosofías pretensamente fenomenológicas.

Empero, en líneas generales, la tarea que supone esta justificación no es fácil, ni sus dificultades se limitan a las inherentes a cualquier exégesis; además de éstas, se tropieza con las que derivan de tres circunstancias agravantes: la obra de Husserl no ha sido todavía publicada en su totalidad; de ella, lo traducido es una parte mínima; por último, un vasto sector de la crítica filosófica ha insistido e insiste en destacar un "cambio de posición" del "último Husserl", afirmación ésta que, por añadidura, parece tener sólidas bases sobre manifestaciones concordantes del propio Husserl en el sentido apuntado.

Si todo esto fuera realmente como queda dicho, todo intento de esclarecimiento de lo que debe entenderse por *fenomenología* parece quedar de antemano condenado al fracaso.

nada tenían de fenomenológicos, hecha salvedad tal vez de dos o tres temas capitales, como el de la intuición emocional, por ejemplo, con clara base husserliana sobre la doctrina general de la intencionalidad. Otro tanto se diga de Hartmann, a quien su trascendentalismo axiológico completamente hipostasiado, paralelo al de Scheler, impide de una manera radical considerarlo como ejemplo de una verdadera fenomenología. Entre nosotros se ha visto, con oportunidad del Seminario de Investigación dirigido por el Prof. Carlos Cossio en la Facultad de Derecho de Buenos Aires (1950) sobre el tema general "Posibilidad de la Lógica Jurídica según la Lógica de Husserl", el caso de distintos jusfilósofos que, habiendo hecho profesión de fe fenomenológica más o menos expresa, no han tardado nada en desmentirla en los hechos. Tales jusfilósofos son FRITZ SCHREIER (*Conceptos y formas fundamentales del Derecho*), FELIX KAUFFMAN (*Metodología de las Ciencias Sociales*), JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO (*Eidética y Aporética del Derecho*), ADOLF REINACH (*Fundamentos apriorísticos del Derecho Civil*), y WILHELM SCHAFF (*La Nueva Ciencia del Derecho*). Pueden verse las glosas analíticas a las obras de SCHREIER (Carlos Cossio), de KAUFFMAN (Angel Jorge Casas) y de LLAMBIAS DE AZEVEDO (José M. Vilanova) respectivamente en "Revista de la Facultad de Derecho de Bs. As., Nos. 26 y 31, y en "Jurisprudencia Argentina" del 17/7/950.

Pero de todos modos la cuestión es inesencial, o, si es esencial, no lo es en un sentido exclusivo. Porque cabe siempre la posibilidad de esclarecer con toda precisión qué es lo que “el primer Husserl” entiende por fenomenología, o, dicho de otro modo, cuáles son el sentido y el alcance de su fenomenología originaria, sin problematizar los de la evolución ulterior de ésta, y en consecuencia sin hacerse cargo hasta de la opinión del propio Husserl sobre ella.

Esto tanto más cuanto que en muchos casos aquellos filósofos pretensamente fenomenólogos efectúan sus análisis sobre la base de textos husserlianos determinados y concretos, de los que toman sus principios metódicos y a los que remiten, según las ocasiones, en forma expresa, en sus notas. De manera que cuando se trate de *establecer la fidelidad fenomenológica* de tales análisis, corresponde confrontarlos sólo con la concepción correlativa de Husserl, concepción que, como es obvio, en ningún caso podrá ser tomada en cuenta a partir de los textos de éste posteriores a los que han servido de base para la investigación del caso, sino y sólo a partir de aquéllos a los que remiten los análisis correspondientes.

Pero una vez salvada esta primera dificultad, se presenta otra no menos importante: a saber, la necesidad de determinar si tanto el filósofo en cada caso como Husserl en aquella su primera fenomenología han hecho fenomenología de los mismos objetos o, dicho en términos un poco más precisos, si el ámbito ontológico a que se aplican las investigaciones del uno es el mismo al que se aplican las investigaciones del otro. Porque el rigor fenomenológico supone precisamente un previo hacerse cargo de las esferas de objetos a las que está dirigida la descripción; de tal modo que si el investigador, para llevar a cabo una fenomenología de *objetos* estéticos o lingüísticos, por ejemplo, aplica sin examen crítico, en el todo como en los detalles, los principios metodológicos de Husserl, válidos para la investigación de la conciencia, lejos de mantener con ello una fidelidad a los principios fenomenológicos mismos, resulta estarlos traicionando.

La crítica debe orientarse en este punto, pues, a partir de la previa determinación de la identidad o disimilitud de los objetos en cada caso estudiados; porque el examen crítico de los análisis efectuados tendrá respectivamente que encararse desde puntos de vista y con criterios discriminativos en un todo diferentes.

Estas previas consideraciones generales son de completa aplicación al caso de Sartre. En *L'Imaginaire* (2), Sartre hace manifiesto, en distintos puntos del libro y en forma casi siempre expresa, su propósito de llevar a cabo una “*fenomenología de la imaginación*” (3). Por otra parte, en pág. 40 remite expresamente a las *Ideen zu einer reinen phänomenologie*, y en pág. 81 a las *Logische Untersuchungen*; y dado que *L'Imaginaire* data de 1940, no cabe suponer que haya tenido en cuenta obras posteriores de Husserl, inéditas hasta hace muy poco, aun en alemán. La excepción a esto podrían constituir la tal vez las *Méditations Cartésiennes*, que datan de 1931; pero esto no hace al fondo del asunto, en primer lugar porque la problemática de esta última obra no *modifica* la de las anteriores, y en segundo porque el propio Sartre no la cita.

Ahora bien; en una primera aproximación, el propósito de Sartre puede parecer logrado. Pero una lectura detenida pone bien pronto de relieve que tal propósito no ha pasado en realidad de serlo, y que la anunciada “fenomenología” se ha quedado sólo en la intención. Esto es lo que podrá comprobarse en el comentario analítico de ltexto que estamos estudiando, con referencia a afirmaciones de Sartre que no resisten la más

(2) SARTRE, Jean-Paul, *L'Imaginaire*, “Psychologie phénoménologique de l'imagination”, Gallimard, 1948, París, que es el texto sobre el que esencialmente trabajaremos.

(3) Así en el subtítulo, “Psicología fenomenológica de la imaginación”; en el pequeño capítulo inicial, “Estructura intencional de la imagen”, donde dice al comienzo: “Esta obra tiene por objeto describir la gran función ‘irrealizante’ de la conciencia o ‘imaginación’ y su correlativo noemático, lo ‘imaginario’”; párrafo en el que el uso terminológico da clara cuenta de la posición sartriana; y finalmente en pág. 14, donde su declaración es terminante: “Por ahora queremos intentar una ‘fenomenología’ de la imagen”.

leve crítica en lo tocante a su pretendido carácter fenomenológico.

Lo cual en modo alguno significa, como es claro, que con ello afirmemos que Sartre está errado en sus conclusiones, o que discutamos o cuestionemos la parte de verdad que sea dable hallar en ellas. Este es otro problema, en todo caso secundario para nuestra finalidad presente; y el que aquí nos interesa discutir es simplemente si Sartre ha conseguido legitimar en los hechos el título invocado en el propósito. Dicho de otro modo, no se trata de investigar si sus descripciones alcanzan o no la verdad, si no si son o no fenomenológicas.

En efecto, como queda dicho, en líneas generales la exposición de Sartre puede ser validada sin mayores reparos; además, y como por otra parte es habitual en sus obras, sus descripciones psicológicas son en ocasiones afinadas, sutiles y profundas, y por ello incuestionables; pero en el detalle las cosas no marchan con tanta suavidad.

Para resolver los problemas de estas cuestiones en detalle, es necesario asumir una exigencia metódica previa y doble. La primera cara de esta exigencia muestra que la confrontación del pensamiento de Sartre con el de Husserl debe circunscribirse a las dos obras de éste con las que Sartre se maneja: *Investigaciones Lógicas* e *Ideas*. La segunda supone las consideraciones que permitan establecer la identidad o disimilitud de los objetos que ambos estudian, así como el paralelismo o divergencia metodológicos que informan sus respectivas investigaciones.

Cuanto a lo primero, claro está que no podría afirmarse *in toto* una identidad objetual temática entre Husserl y Sartre, y mucho menos una identidad de propósitos: la problemática husserliana está en todo momento informada por su preocupación central por la lógica, y esta cuestión tiene a Sartre sin cuidado. Pero esto no quiere decir que no existen significativos puntos de contacto en las doctrinas de detalle. En efecto; para Husserl "son indispensables consideraciones idiomáticas

para la construcción de la lógica pura” (4); pero estas consideraciones “no son consideraciones gramaticales respecto a tal o cual idioma sino consideraciones de índole universalísima pertenecientes a la *teoría objetiva del conocimiento* y a la *fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento*, que, como la *fenomenología pura de las vivencias en general* —que la incluye— se refiere a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia —...— y expresa *descriptivamente* en conceptos de esencia y enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia” (5). Por su parte Sartre dice: “Para determinar los caracteres propios de la imagen como imagen, es necesario recurrir a un nuevo acto de conciencia: es necesario reflexionar... Es este acto reflexivo el que hace posible el juicio: “tengo una imagen” (pág. 13). Y poco más adelante: “El acto de reflexión tiene entonces un contenido inmediatamente cierto que llamaremos la *esencia* de la imagen” (Pág. 14).

De la confrontación de los dos textos surgen a la vez las similitudes y las diferencias entre ambos. Las consideraciones que Husserl considera necesarias se refieren “a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición”; Sartre quiere determinar “los caracteres propios de la imagen como imagen”; ambos tienen por delante, como meta de sus investigaciones, actos o vivencias psíquicas, sólo que el segundo en un ámbito comparativamente reducido.

Cuanto al paralelismo metodológico verificable entre estas investigaciones, basta, para ponerlo de manifiesto, tener presente hasta qué punto la reflexión es el eje sobre el que se apoyan las de Husserl en su totalidad. Y no otro es el punto de partida de Sartre.

Por lo demás, y como quiera que Sartre limita sus des-

(4) HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas* (Abrev.) pp. 141-142.

(5) HUSSERL, E., *Ibid.*

arrollos *fenomenológicos* a la primera parte de *L'Imaginaire* (Lo Cierto) esto justifica que omitamos una referencia crítica a las otras partes del libro en las que tales desarrollos quedan excluidos.

Lo que en cambio importa señalar es que tampoco podría justificarse la eventual heterodoxia fenomenológica de Sartre haciendo apelación de *cambios* doctrinarios de Husserl, porque precisamente la doctrina de los actos de conciencia, como hemos visto, objeto temático central de ambos investigadores, es uno de los puntos capitales de la sistemática husserliana, y precisamente respecto de tal doctrina ningún cambio puede ser aducido en su creador. Antes al contrario, en razón de su incommovible efectividad, se hace inexcusable tenerla a cada paso presente.

II

LA FENOMENOLOGIA DE SARTRE

2. *L'Imaginaire* está dividido en cuatro partes: Lo Cierto, Lo Probable, Papel de la imagen en la vida psíquica, La Vida imaginaria. Como queda dicho, la fenomenología de Sartre debe ser buscada sólo en la primera parte, Lo Cierto, con mucho la más importante del libro, especialmente en cuanto, por lo demás, sirve de base y de propedéutica a las descripciones ulteriores.

Esta primera parte, titulada por Sartre "Estructura intencional de la imagen" comprende dos capítulos: *Descripción* y *La Familia de la imagen*. El primero de estos capítulos está dividido a su vez en cinco párrafos, el primero concerniente a los problemas de método en general, y los cuatro restantes dedicados cada uno a la mostración de las distintas características de la imagen.

Respecto del primero de estos capítulos, concerniente a problemas de método, como decimos, interesa destacar todavía

que el objeto que Sartre investiga y el método que sigue para ello son en un todo paralelos con el objeto y el método husserlianos: el primero, vivencias; el segundo, reflexión sobre ellas. Las declaraciones de Sartre son terminantes: “No queremos saber de la imagen más que lo que nos enseñe la reflexión... El método es simple: producir en nosotros imágenes, reflexionar sobre estas imágenes, describirlas, es decir, intentar determinar y clasificar sus caracteres distintivos” (Pág. 14).

El segundo capítulo de esta primera parte está dedicado al análisis de la primera de las características de la imagen, que es el ser ésta una conciencia. Sartre hace una referencia crítica a la que llama “ilusión de inmanencia”, representada especialmente por Hume, y, por cierto, su referencia está afirmada con toda corrección y sobre una sólida base filosófica. Frente a la atomización de la conciencia que lleva a cabo el asociacionismo inglés, Sartre defiende el principio fenomenológico general de la intencionalidad de la conciencia, según el cual ésta debe ser considerada como un todo inescindible. Su argumentación es en este punto inobjetable:

“Empero —esto es, ante todo, lo que nos enseña la reflexión— sea que perciba o que imagine esta silla, el objeto de mi percepción o el de mi imagen son idénticos: es esta silla de paja sobre la que estoy sentado. Simplemente la conciencia se relaciona a esta misma silla de dos maneras diferentes. En los dos casos ella se dirige a la silla en su individualidad concreta, en su corporeidad. Solamente, en uno de los casos, la silla es “encontrada” por la conciencia; en el otro, no. Pero la silla no está en la conciencia. Ni siquiera en imagen. No se trata de un simulacro de silla que habría penetrado de improviso en la conciencia y que no tendría más que una relación “extrínseca” con la silla existente; se trata de un cierto tipo de conciencia, es decir de una organización sintética que se relaciona directamente a la silla existente, y cuya esencia íntima es precisamente relacionarse de tal y cual manera a la silla existente” (Pág. 17).

Y más abajo:

“La palabra imagen sólo podría, entonces, designar la relación de la conciencia al objeto; dicho de otro modo, es una cierta manera que tiene un objeto de aparecer a la conciencia, o, si se prefiere, una cierta manera que tiene la conciencia de darse un objeto” (Pág. 17).

El planteo es en todo esto claro, y la descripción es acertada y correcta. Interesa sobre todo destacar que Sartre hace referencia a una característica esencial de los actos: los distintos modos de su cumplimiento intuitivo. El punto es importante por dos motivos. En primer lugar, es la base de la que parte Husserl, precisamente para hacer una distinción fundamental en los actos de conciencia, separando con toda claridad los actos objetivantes como un privilegiado género de actos frente a todos los demás, doctrina que en su momento comentaremos. En segundo lugar el punto es importante porque Sartre, pese a haberse hecho cargo de él en su descripción, parece no tenerlo en cuenta, según se verá también más adelante. Justamente él lo caracteriza con toda claridad, cuando dice que “en los dos casos la conciencia se dirige a la silla en su individualidad concreta, en su corporeidad. Solamente, en uno de los casos, la silla es “encontrada” por la conciencia; en el otro, no”.

Pero la corrección fenomenológica hallada hasta aquí brilla por su ausencia en el estudio de la segunda de las características de la imagen, “El fenómeno de *quasi-observación*”. Dice Sartre:

“En la percepción *yo observo* los objetos. Es necesario entender por esto que el objeto, aunque entre todo entero en la percepción, no me es dado nunca más que por un lado a la vez. Se conoce el ejemplo del cubo: no puedo saber que es un cubo en tanto no he aprehendido sus seis caras; en rigor, puedo ver de ellas tres a la vez, pero nunca más. Es necesario entonces que las aprehenda sucesivamente. Y cuando paso, por ejemplo, de la aprehensión de las caras ABC a la de las caras BCD queda siempre una posibilidad de que la cara

A haya desaparecido durante el cambio de posición. La existencia del cubo permanecerá entonces dudosa” (Pág. 18).

Según las declaraciones expresas del propio Sartre, la determinación de las características esenciales de la imagen como imagen está siendo obtenida una vez producida ésta y por aplicación de la reflexión sobre ella. Quiere decir entonces que se está en actitud fenomenológica y no en actitud natural frente al objeto, que es como decir que el objeto frente al que se está no es el cubo concreto de la actitud natural, sino el *acto de conciencia* que intenciona dicho cubo. Y esto se entiende de suyo si Sartre ha propuesto poco antes una reflexión metódica, ya que la reflexión no puede serlo sobre el cubo sino sobre el o los actos que lo apprehenden de uno u otro modo.

Este ejemplo que Sartre considera —el del cubo— es efectivamente conocido y lo que dice a su propósito no puede ser más cierto. Pero la conclusión que extrae del ejemplo, expuesta en la última frase, sólo es admisible en la actitud natural. En esta actitud natural, como hemos dicho de referencia *directa* a objetos, la percepción de tales objetos los pone efectivamente como existentes; esto último es señalado con entera corrección por el mismo Sartre más abajo (Pág. 24). Precisamente por eso todo juicio acerca de la existencia efectiva o de la eventual inexistencia del objeto adquiere sentido sólo en este ámbito de la actitud natural.

Pero en la actitud fenomenológica la existencia del objeto ni permanece dudosa ni es puesta como tal; antes al contrario, *todo juicio* acerca de la existencia del objeto queda suspendido o neutralizado por la *epojé*: no otro es el alcance que ésta tiene (6).

(6) HUSSERL, E., *Ideas...*, pág. 73: “Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego ‘este mundo’, como si yo fuera un sofista, ni *dudo de su existencia*, como si fuera un escéptico, sino que práctico la *ἐποχή* ‘fenomenológica’ que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y el tiempo*”. Los subrayados son de Husserl.

Como es claro, una cosa es que la reflexión muestre que la característica esencial de la percepción es que ésta pone su objeto como existente, y otra que esto signifique que la reflexión debe hacerse cargo de esta existencia y ponerla como tal o hacerla temática en cualquier sentido. Justo al contrario: como quiera que la reflexión no tematiza al objeto sino a la percepción de éste, el hecho de que el objeto exista o no es por completo inesencial para ella. Pero esto tampoco quiere decir que el objeto real no se da en la reflexión *en modo alguno*. Porque la reflexión muestra con igual claridad que la percepción es siempre percepción *de algo recibido*, y con ello lo percibido en cuanto tal, al formar parte de la percepción misma, cae también en el ámbito de la reflexión. Pero esto *percibido* no es el objeto *real* en cuanto tal, sino el objeto real en cuanto intencionalmente modificado por la percepción; dicho de otro modo, no es el objeto real *en su ser real*, sino el objeto real *en su ser percibido*. Distinción que Husserl ha hecho clara hablando de objeto real y de objeto intencional respectivamente.

No asumir con corrección esta irreductible diferencia entre ambos objetos, real e intencional, significa perjudicar grandemente los análisis ulteriores, por cuanto de la existencia real del objeto *real* en sí misma no tengo ni puedo tener nunca una garantía apodíctica; esto se sabe desde Descartes y desde Kant se ha hecho incuestionable. De lo que sí puedo tener una garantía apodíctica es de la existencia real del objeto *intencional*; pero esta distinción tan clara e incuestionable no parece estar expresa en el pensamiento de Sartre.

A este respecto, las declaraciones de Husserl son terminantes:

“...sólo consentimos en considerar, en describir todas estas percepciones, juicios, etc., como las entidades que son en sí mismos; en fijar cuanto se da con evidencia en o con ellos; pero no toleramos juicio alguno que haga uso de la tesis de la “cosa real de veras”, ni de la naturaleza “trascendente”

entera, que la "cohaga". En cuanto "fenomenólogos" nos abstenemos de toda posición semejante" (7).

Pero no hacerse cargo de la diferencia entre objeto real y objeto intencional significa, por otra parte, perjudicar los análisis, en cuanto no se tiene previamente deslindada con toda claridad la esfera de los objetos de la esfera de los actos, que llevan, ellos sí, en sí mismos, como hemos dicho, la garantía de su existir (8). Esta distinción es importante y debe ser radical, en cuanto que la reflexión fenomenológica, como queda dicho, se vuelve sobre las vivencias y no sobre los objetos (9).

(7) HUSSERL, E., *Ideas...*, pp. 219-220. El párrafo 90, "El sentido noemático" y la distinción de "objetos inmanentes" y "objetos reales", al que pertenece nuestra transcripción, es de superlativo interés, en su totalidad.

(8) HUSSERL, E. *Invest. Lógicas*, (Abrev., pág. 323): "... la vivencia puede existir en la conciencia con esta su intención sin que exista el objeto e incluso sin que pueda existir. El objeto es mentado, y el mentarlo es justamente la vivencia. Yo puedo representarme al dios Júpiter; éste es un objeto representado, está "presente inmanentemente" en mi acto, tiene en él una *in-existencia mental*; pero si analizamos esta vivencia intencional nada hallamos en ella semejante al dios Júpiter; el objeto inmanente no pertenece, pues, al contenido real de la vivencia; no es trascendente ni mental, ni tampoco existe *extra-mentem*; simplemente no existe. Pero lo que sí existe realmente es el representarme el dios Júpiter. Fenomenológicamente es indiferente que el objeto intencional exista realmente; lo dado para la conciencia es igual, que exista el objeto, o que sea imaginario o incluso un sinsentido..." Véase también HUSSERL, E., *Ideas...*, pág. 105: "La corriente de vivencias que es mi corriente de vivencias, la del que piensa, podrá no estar captada, tan ampliamente como se quiera, podrá permanecer desconocida en las partes ya transcurridas y aun venideras de su curso, pero tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apreso a mí mismo como el puro sujeto de esta vida... digo simple y necesariamente: *existo*, esta vida existe, vivo: *cogito*".

(9) HUSSERL, E., *Invest. Lógicas*, (Abrev.), pág. 343: "Para el caso es indiferente que el objeto exista (como la mesa) que no exista (como el centauro), sea fingido y absurdo (el cuadro redondo). Decir que el objeto es meramente intencional no significa que existe aunque sólo en la intención: significa que existe un *mentar* un objeto de tales o cuales propiedades. Si existe el objeto, entonces, además de la intención, del mentar, existe también lo mentado".

Coincide con esto HUSSERL, E., *Ideas...*, pág. 82: "Obsérvese bien que aquí no se habla de una relación entre cierto proceso psicológico — llamado vivencia — y otra existencia real en sentido estricto — llamada objeto —, o de un enlace psicológico que en la realidad objetiva tuviera

Y es importante también aún en el caso de que lo que se investigue sean directamente los objetos, es decir cuando se trate de llevar a cabo una fenomenología de objetos; porque cualquiera sea la forma en que éstos entren en relación con la conciencia, si a ello se atiende, se hará necesario reconocer como punto de partida su modificación intencional, de la que no puede prescindirse sin conflicto, en cambio, incluso en una fenomenología que lo sea directa y simplemente de ellos.

Con todo esto, lo único que puede mantenerse, por la corrección fenomenológica que evidencia, en el capítulo de Sartre que estamos considerando, es que el objeto real se da en la percepción “en escorzo”. Punto que por lo demás Husserl ha estudiado cuidadosamente ⁽¹⁰⁾.

Es igualmente correcta la distinción que Sartre hace, al hilo de aquellos análisis husserlianos, entre percepción y concepto. En el concepto, dice, “Yo pienso sus seis lados y sus seis ángulos a la vez... Estoy en el centro de mi idea, la capto toda entera de un golpe” (Pág. 19).

La imagen participa de características propias de la percepción y de características propias del concepto. Se aproxima a éste en cuanto la imagen es dada toda entera y de golpe; pero se aproxima también a la percepción “en cuanto su contenido guarda como un fantasma la opacidad sensible, porque no se trata ni de esencias ni de leyes generatrices, sino de cualidad irracional, parece ser objeto de observación” (Pág. 21).

Pero veamos cuál es la idea de Husserl al respecto:

“En una percepción el objeto aparece por este lado, en otra por el otro, está cerca o lejos y, sin embargo, en todas

lugar entre lo uno y lo otro. Se habla, antes bien, de vivencias puramente según su esencia, o de *esencias puras* y de lo que en las esencias está *encerrado con absoluta necesidad, a priori*”. También aquí los subrayados son del propio Husserl.

Nuestra insistencia en hacer notar la necesidad de la distinción que comentamos se justifica por la importancia que da Husserl a la cuestión. Como se ve, ella es fundamental. Pues bien, esto es precisamente lo que Sartre parece no haber tenido en cuenta.

⁽¹⁰⁾ Ver especialmente HUSSERL, E. *Invest. Lógicas* (Abrev.), VI, 14 b)

ellas está ahí uno y el mismo objeto, aquel objeto que cumpliría el idea de una percepción completamente adecuada, *Lo mismo vale para las representaciones imaginativas*, las cuales representan el mismo objeto ya por éste, ya por aquel lado. *Los cambiantes escorzos perceptivos del objeto tienen su correlato en los “escorzos imaginativos” paralelos”* (11).

Esto se comprende sí, como se dirá más adelante, la imaginación no es más que una modificación de la percepción, perteneciendo ambas a un género común de actos, los objetivantes, que intencionan la mismidad de sus respectivos objetos. Pero resulta entonces claro que la imagen en modo alguno puede tener características pertenecientes al concepto, y que Sartre parece confundir la “mismidad” del objeto con su singularidad concreta que se daría toda entera y de un golpe tanto en la una como en el otro, según él.

La consecuencia que Sartre deriva de este planteo es importante: “Los objetos del mundo de las imágenes no podrían existir de ninguna manera en el mundo de la percepción: no reúnen las condiciones necesarias” (Pág. 20).

Coinciden con éstas las declaraciones conque Sartre insiste sobre el tema en el estudio de la tercera característica de la imagen, “La conciencia imaginante pone su objeto como una nada”.

“La conciencia trascendente de árbol en imagen pone el árbol. Pero lo pone *en imagen*, es decir, de una cierta manera que no es la de la conciencia perceptiva... si percepción e imagen no son distintas por naturaleza, *si sus objetos no se dan a la conciencia como sui generis*, no nos quedará ningún medio para distinguir estas dos formas de darse los objetos” (Pág. 23) (La notación es nuestra).

El problema es, sin duda, el que Sartre ha visto; pero esto no significa que lo haya visto como debía. Claro está que se trata de distinguir imaginación y percepción; pero

(11) HUSSERL, E. *Invest. Lógicas*, (Abrev.), pág. 409. El subrayado es nuestro.

antes de afirmar que los objetos de una y otra existen irreductible y exclusivamente en cada una, debió haber esclarecido *qué modificación intencional* sufren en cada caso tales objetos para poder ingresar al ámbito correspondiente a cada una; y esto es precisamente lo que no ha hecho.

Si en este punto ponemos atención en el texto de Husserl que considera el escorzo imaginativo como correlato del perceptivo, se ve que la imposibilidad que Sartre señala de que se den en la percepción los objetos propios de la imaginación debe ser precisada un poco más, o que debe por lo menos ser entendida en un sentido restrictivo. En efecto: si lo que Sartre quiere decir es que hay objetos que sólo pueden tener sentido para una conciencia imaginante, o, lo que es lo mismo, que hay objetos cuya esencia intencional excluye toda otra forma de ser intencionados que no sea la imaginativa (caso, por ejemplo, del centauro), su afirmación es indiscutible. Pero en un sentido más amplio, los objetos que caen en la esfera de lo perceptivo pueden perfectamente constituir otros tantos correlatos imaginativos; yo puedo percibir esta mesa sobre la que escribo, y también puedo imaginarla: el objeto intencional es siempre el mismo, es decir, esta mesa; sólo la cualidad de los actos sufre en cada caso una modificación fundamental. Y, después de todo, Sartre mismo no ha dicho otra cosa, como hemos podido comprobar en la crítica que formula a Hume (*supra*, pág. 46) "...sea que perciba o que imagine esta silla, el objeto de mi percepción y el de mi imagen son idénticos...".

Sartre puede expresar su pensamiento en la forma que hemos analizado porque la distinción terminante que propone no tiene a la base el análisis de las *vivencias* respectivas, ni el de sus correspondientes modos de cumplimiento o verificación intuitivos, apuntados por él sin embargo con toda corrección, como ha quedado señalado más arriba (ver pág. 48). En lugar de asumir este punto de partida fenomenológicamente correcto, toma como base para la distinción que propone el esclarecimiento de la naturaleza de los *objetos*

respectivos, y esto lo lleva a la inevitable ambigüedad que acabamos de señalar.

Pese a esto, poco más adelante el problema es presentado con corrección:

“Es necesario entonces —desde que podemos hablar de imágenes, desde que este término tiene un sentido para nosotros— es necesario que la imagen, tomada en sí misma, encierre en su naturaleza íntima un elemento de distinción radical. Este elemento, una investigación reflexiva nos lo va a hacer hallar en el acto posicional de la conciencia imaginante” (pág. 24).

Y cabría añadir que ese elemento estaría igualmente dado en el distinto modo de cumplimiento o impleción intuitivos de la intencionalidad propia de cada acto.

Lo que interesa señalar en todo esto es que se ve con claridad que Sartre desarrolla una fenomenología doble: por un lado fenomenología de objetos, y por otro fenomenología de la conciencia, anunciada esta última a todas luces en la última frase del párrafo que acabamos de transcribir. Pero no la lleva a cabo *después* de haber deslindado con pulcritud los dominios específicamente propios de cada una, sino *sin* haberlos deslindado, dado que indistintamente y tan pronto atiende a lo uno como a lo otro.

Con todo esto, la distinción que Sartre propone como radical y definitiva entre imaginación y percepción no puede serlo tanto como él quiere. Esto lo reconoce él mismo en una frase que debía haberlo puesto en la verdadera pista del problema, pero que ha dejado pasar sin explicitarla más detenidamente:

“*Toda conciencia pone su objeto, pero cada una a su manera. La percepción, por ejemplo, pone su objeto como existente. La imagen encierra, también, un acto de creencia o acto posicional*” (pág. 24) (La notación es nuestra).

Decimos que aquí está la verdadera pista del problema, porque precisamente un análisis más completo y detallado, en el plano *vivencial*, de estos actos posicionales, le hubiera

mostrado que tanto la percepción como la imagen son especies de un género común de actos, circunstancia que convierte las diferencias entre ambas, de absolutas en específicas. Este género de actos es el que Husserl llama "actos objetivantes".

Estos actos son, como su nombre lo indica, aquellos en los que son intencionados objetos como objetos. En este género de actos, la percepción es fundante con relación a los otros actos del género, como en seguida se verá. En efecto, Husserl es terminante a este respecto:

"En general, tiene la *percepción en que se da lo percibido originariamente* sus excelencias frente a todas las demás formas de representación; en especial, naturalmente, la percepción exterior" (12).

Y poco más adelante:

"Así, son las *percepciones* de cosas vivencias originarias en relación a todos los recuerdos, representaciones de la fantasía, etc. Son tan originarias como pueden serlo en general las vivencias concretas. Pues exactamente consideradas, tienen en su concreción *sólo una fase absolutamente originaria*, aunque siempre en flujo continuo, el momento del *ahora vivo*" (13).

Esta esencial característica de la percepción de intencionar objetos como objetos significa que el objeto es percibido siempre como "el mismo" a través de las distintas percepciones que de él pueden tenerse. Precisamente esta vivencia de la mismidad del objeto intencionado es la que caracteriza a los actos objetivantes y los diferencia de las demás clases de actos. Como la imaginación y el recuerdo son modificaciones del acto fundamental y fundante que es la percepción, resulta que en la imaginación el objeto es intuído con mismidad imaginativa así como en el recuerdo es intuído con mismidad rememorativa. Dicho de otro modo: en las distintas

(12) HUSSERL, E. *Ideas...* pág. 156.

(13) HUSSERL, E. *Ideas...* pág. 178.

referencias rememorativas, el objeto es siempre intuído como “el mismo”, y esto es lo que hace que todos estos actos por intuir al objeto en su mismidad, constituyan la especial esfera de actos objetivantes, de relevante importancia en la fenomenología husserliana.

También a este propósito Husserl es terminante:

“Por los ejemplos aducidos y otros que pudieran traerse podemos decir que es evidente que hay *modos de conciencia* (de referencia intencional a un objeto) completamente distintos. El carácter de la intención es específicamente distinto en la percepción, en la representación imaginativa, en la simbólica, en la representación en el sentido de la lógica pura” (14).

Esta *especificidad* propia de los distintos actos tiene como eje el carácter fundante de la percepción:

“Un cuadro sólo es imagen para una consciencia que constituya imágenes, la cual presta la significación de imagen a un objeto primario —que se le aparece perceptivamente— mediante su apercepción imaginativa fundada en este caso en la percepción” (15).

La síntesis de los análisis de estas diferenciaciones específicas se encuentra en el siguiente pasaje:

“Entre *percepción*, de una parte, y *representación simbólica por medio de una imagen* o *simbólica por medio de un signo*, de otra parte, hay una infranqueable diferencia esencial. En estas formas de representación intuimos algo con la conciencia de que es imagen o signo indicador de otra cosa; teniendo en el campo de la intuición lo uno, no nos dirigimos a ello, sino, por el intermedio de un apereibir fundarlo, a lo otro, lo reproducido por la imagen o indicado por el signo” (16).

La importancia que da Husserl al carácter privilegiado de la percepción por su calidad de fundante en la esfera de

(14) HUSSERL, E. *Investig. Lógicas*, (Abrev.) pág. 327.

(15) HUSSERL, E. *Ibid.*, pág. 343.

(16) HUSSERL, E. *Ideas...* pág. 98.

los actos, como se ve, no puede ser negada. Y esto explica también una parte de su interés por el análisis detallado de este género particular de actos, los objetivantes:

“En los actos de intuición inmediata intuimos un “ello mismo”; sobre las aperccepciones propias de estos actos no se erigen aperccepciones de orden superior; no se tiene, pues, conciencia de nada de lo cual pudiera funcionar lo intuído como “signo” o “imagen”. Y justo por esto se dice que está intuído inmediatamente “ello mismo” (17).

Ahora bien; todo este análisis que para Husserl tiene una importancia básica es precisamente, como hemos señalado, lo que Sartre omite o parece no tener en cuenta en sus propios análisis. En efecto, Sartre en ningún momento presta atención a este doble carácter de objetivante y de fundada de la imagen. Sin embargo, como decíamos más arriba (*supra*, pág. 49), al comenzar estas consideraciones, este estudio más completo del plano vivencial le hubiera dado una base un poco más firme para sus descripciones (18).

Empero, y como quiera que esto sea, hemos visto que Sartre afirma con toda corrección que la conciencia imaginante tiene un acto posicional propio y distinto del de la conciencia perceptiva. Este acto posicional admite para él cuatro formas, y sólo cuatro: puede poner al objeto como inexistente; puede ponerlo como ausente; como existente en otra parte; puede finalmente neutralizarse, es decir, *no* poner su objeto como existente (pág. 25).

Husserl también hace referencia a una modificación de neutralidad; sólo que en sus análisis ésta no concierne al acto posicional mismo de la conciencia imaginante, sino a la percepción originaria y fundante:

“Podemos —dice— por ejemplo, convencernos de que la *modificación de neutralidad de la percepción normal*, ponente

(17) HUSSERL, E., *Ibid*, pág. 98.

(18) Sobre actos objetivantes puede verse con detalle HUSSERL, E. *Investig. Lógicas*, (Abrev.) VI, pp. 404, 491 y especialmente 386. También HUSSERL, E., *Ideas*... pp. 217-218 y particularmente 223, además de las aquí citadas.

con certeza no-modificada, es la conciencia neutral de un objeto "imagen" que encontramos como componente en la contemplación normal de un mundo perceptivamente exhibido por medio de "imágenes" ... La conciencia de la 'reproducción' (de las pequeñas figuras grises en las que, en virtud de las nóesis fundadas, "se exhibe por medio de imágenes", por obra de la semejanza, otra cosa), la conciencia que hace posible y procura la reproducción, es ahora un ejemplo de la modificación de neutralidad de la percepción. Este *objeto-imagen reproductor* no está ante nosotros *ni como existente, ni como no-existente*, ni en ninguna *otra modalidad* de posición; o más bien, es consciente como existente, pero como *quasi-existente*, en la modificación de neutralidad del ser" (19).

Claro está que esta discrepancia en los detalles se explica si se tiene presente que en todo momento Sartre es consecuente con su propio pensamiento; de este modo, y sobre la base de un error inicial de conceptualización, resulta claro que sus análisis van a diferir, en general como en el detalle, de los efectuados por Husserl.

Pero justamente por esto resulta sorprendente la siguiente conclusión, que estaría en cierto modo invalidando las distinciones terminantes que Sartre ha propuesto poco antes:

"Es solamente sobre el terreno de la intuición sensible que las palabras "ausente", "lejos de mí", pueden tener un sentido, sobre el terreno de una intuición sensible que se da como no pudiendo tener lugar" (pág. 25); y todavía más sorprendente resulta esta obra, que aparece en el capítulo siguiente:

"Por otra parte, en los tres casos (representación mental, fotografía, caricatura) intenciono el objeto de la misma manera: es sobre el terreno de la percepción donde quiero hacer aparecer el rostro de Pedro, quiero 'hacérmelo presente'" (Pág. 31).

Con esto se dice, en definitiva, que la distinción tajante

(19) HUSSERL, E., *Ideas*, pp. 262-263.

que Sartre hace entre imaginación y percepción resulta no serlo tanto como él reclama para distinguir las dos clases de actos. Y esto hasta el punto de que, en los párrafos recién transcritos, termina por reconocer, de manera no explicitada y si se quiere tardíamente, el carácter fundado de la imaginación respecto de la percepción, reconocimiento que como queda dicho debió ser su punto de partida en el análisis vivencial.

Esta imprecisión conceptual y esta inseguridad programática no se debe sino a que todas las descripciones llevadas a cabo hasta ahora se han movido, ambiguamente, en un doble plano: por un lado como fenomenología noética que en ocasiones ha asumido su problemática con total corrección, tarea que ha evidenciado la posibilidad de adquisiciones seguras en un terreno firme; pero por otro, una fenomenología con la atención preponderantemente puesta en una problemática de objetos, lo que da como resultado una descripción meramente empírica, terreno este en que el avance seguro es mucho más dudoso y en todo caso no siempre satisfactoriamente fructífero. Todo esto, queda dicho, se debe a la ausencia de un previo y total deslinde entre ambas esferas. Por lo demás, en lo que sigue podrá constatarse cómo esta doble actitud, incomprensible e injustificable dentro de los lineamientos metodológicos de una fenomenología rigurosa, justifica los reparos que pueden formularse a la que Sartre desarrolla.

B. Imagen, retrato, caricatura

3. Sartre comienza este segundo capítulo con una distinción entre imagen, retrato y caricatura.

“Examinemos —dice— más profundamente nuestro ejemplo. Hemos empleado tres procedimientos para darnos el rostro de Pedro. En los tres casos encontramos una “intención”, y esta intención está dirigida, en los tres casos, al mismo objeto. Este objeto no es ni la representación, ni la foto, ni la caricatura; es mi amigo Pedro. Además, en los tres casos, in-

tenciono el objeto de la misma manera: es sobre el terreno de la percepción donde quiero hacer aparecer el rostro de Pedro; quiero “hacérmelo presente”. Y, como no puedo hacer surgir su percepción directamente, me sirvo de una cierta materia que actúa como un *análogon*, como un equivalente de la percepción. En los dos primeros casos, por lo menos, la materia puede ser percibida en sí misma; no entra en su naturaleza propia el que deba funcionar como materia de imagen. La foto, tomada en sí misma, es una cosa; puedo intentar determinar, según su color, su tiempo de exposición, el producto que la ha revelado y fijado, etc.; la caricatura es una *cosa*; puedo detenerme en el estudio de las líneas y de los colores, sin pensar que estas líneas y estos colores tienen la función de representar alguna cosa. La materia de la imagen mental es más difícil de determinar” (Pág. 31).

Lo primero que en este largo pasaje llama la atención es que ahora *imagen* aparece como *equivalente* de *percepción*; equivalencia que parece desmentir las radicales diferencias propuestas antes y que acabamos de considerar.

Lo segundo es mucho más importante, pues consiste en la total ausencia de una actitud fenomenológica frente al objeto que se estudia.

Parece de toda evidencia que la preocupación central de Sartre gira en este pasaje en torno a la determinación del papel de la “materia” en los ejemplos que considera: la imagen, la caricatura y el retrato. A este propósito su pensamiento parece sintetizarse en la conclusión de que tal materia puede ser determinada con mayor exactitud en los casos de la fotografía y de la caricatura, y que en cambio es determinada con mayor dificultad en el caso de la imagen.

El objeto que Sartre considera es, pues, la materia, y su papel en los ejemplos propuestos. Pero si es así, no se ve con claridad qué papel juega la “reflexión” que propone al comenzar el libro como hilo conductor y pauta de su método. Porque la reflexión —también ha quedado dicho— se dirige siempre en todos los casos a las vivencias en que son dados ob-

jetos, pero no a los objetos que se dan a las vivencias; porque en este último caso sólo puede llevarse a cabo, sobre ellos, una descripción, empírica o fenomenológica, pero nunca una reflexión.

Pero de todos modos, importa ver que aun aceptando la postura descriptiva de Sartre, parece carecer de sentido buscar cuál puede ser la materia *de la imagen*, especialmente a la luz de lo que se entiende por “materia” en los otros dos casos. Si se precisa un poco la terminología sartreana, debe pensarse “imagen” como correlato noemático de la noesis imaginativa o imaginación; y esto excluye sin más la posibilidad de hallar en ese correlato una “materia”, entendida precisamente en el sentido de los otros dos casos, ya que los noemas son objetos ideales y excluyen por tanto toda materialidad, en razón de su intrínseco ser.

Por otra parte, lo que Sartre parece no ver en este pasaje es que en los tres casos lo que importa es que se constituye el correlato noemático “imagen” por igual. Y que lo que ocurre es que en dos de los casos ese correlato se constituye sobre la modificación de neutralidad de la percepción fundante, que es la que intenciona los objetos de cada uno, como es obvio, perceptivamente; al paso que en la constitución de ese correlato noemático en el caso de la “imagen”, tal modificación de neutralidad no puede tener lugar, porque se trata de un acto que, por no percibir una “materia”, intenciona su objeto en una directa intención imaginativa pura y simple.

A través de todo lo cual se ve que la “materia” de la imagen mental no sólo es *más difícil de determinar*, como quiere Sartre, sino que no puede ser determinada en modo alguno, porque no hay en modo alguno tal “materia”.

Pero como quiera que Sartre utiliza en sus descripciones una terminología claramente husserliana, cabe todavía ver en qué sentido y a qué propósito Husserl la aplica.

En *Investigaciones Lógicas*, Husserl habla de *materia* y también de *cualidad*; pero ambas, cualidad y materia, lo son *de los actos* de conciencia, nunca de los objetos intencionales,

y muchos menos, de los objetos reales que tales actos intencionan.

“Llamamos —dice— *cualidad de un acto* lo que hace de éste un acto de juicio o de representación, o afectivo, o apetitivo, etc. Por ejemplo: $2 \times 2: 4$ e *Ibsen es el fundador del moderno realismo en el teatro*, son, en cuanto afirmaciones, de la misma especie, tienen la misma cualidad de juicios afirmativos. Llamamos a este elemento común *cualidad de juicio*. Pero cada uno tiene distinto “contenido”, cada uno es juicio de distinta situación, o, en caso de representaciones, cada uno tiene un objeto representado. Para distinguir de otros este concepto de contenido hablamos de materia del juicio” (20).

Y más adelante:

“En suma, la cualidad sólo decide si lo representado *ya de un modo determinado* es presente intencionalmente como juzgado, deseado, preguntado, y la *materia es aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación que no sólo queda determinado el objeto en general que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta*; es decir, no sólo determina que el acto aprehenda al objeto correspondiente sino que también determina *como qué* lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales, le atribuye el acto en sí mismo. *Es el sentido de la aprehensión objetiva* (o más brevemente, *el sentido de la aprehensión*), que funda la cualidad, pero es indiferente a las diferencias de éste” (21).

Como es claro, Husserl no habla aquí de “materia” en el mismo sentido que Sartre. La *materia* de que éste se ocupa es la *materia real del objeto real*; y con esto se evidencia otra vez lo confuso de su doble fenomenología, en cuanto ésta está indistintamente vertida, por un lado hacia los actos, por otro hacia los objetos, como hemos dicho. Pero estos objetos no son tampoco considerados con ortodoxia fenomenológica por él, en cuanto que se trata de los objetos como *son*; no de los objetos

(20) HUSSERL, E. *Investig. Lógicas* (Abrev.), pág. 337.

(21) HUSSERL, E., *Ibid.*, pág. 339. Todos los subrayados son de Husserl.

como *percibidos* o *imaginados*, es decir con las correspondientes modificaciones intencionales de cada caso.

Este objeto exterior, real, material o ideal, queda reducido fenomenológicamente por la *epoché* y no puede por ende constituir el tema de una "reflexión" fenomenológica. Con ello, al hablar de "materia" debe esclarecerse en qué sentido se lo hace, para evitar, dadas las declaraciones de fe fenomenológica a que se asiste desde el comienzo en el caso de Sartre, las inevitables confusiones terminológicas a que se llega.

Porque si a esta altura relacionamos la frase de Sartre "materia de la imagen mental" con los desarrollos husserlianos de la que podría y quizá, debía haber sido tomada, se hace patente que ella es equívoca por lo menos en tres sentidos:

Si, en la frase, "materia" debe ser entendida como materia real del objeto real vista en actitud de referencia directa a éste, es claro a todas luces que la naturaleza de la "materia" de la imagen mental es difícil de precisar, o más aún, imposible de precisar, como hemos apuntado antes, ya que en el caso no se cuenta con el sostén concreto de líneas o de colores. Para ser consecuentes de verdad con el planteo de Sartre, deberíamos decir entonces que en este caso *no hay materia ninguna* entendida en este sentido. Ahora bien, todo esto es absolutamente cierto, pero en modo alguno fenomenológico, según se comprueba por poco que se atienda al pensamiento de Husserl.

Pero si "materia" debe entenderse como *correlato intencional del acto* imaginativo, es decir como "lo imaginado en cuanto tal" o, con terminología de *Ideas...*, como *noema* del acto imaginativo, la expresión, en el sentido que le da Sartre, resulta un absurdo, y en realidad el problema desaparece, en rigor porque no puede ser planteado, ya que los noemas son objetos ideales y carecen por lo tanto de toda materia, sobre todo según la significación que da Sartre a esta palabra.

Y finalmente, si en la expresión "materia de la imagen mental", "materia" debe ser entendida como materia *del acto imaginativo mismo*, entonces la frase adquiere recién un

sentido fenomenológico, y el problema también desaparece, pero ahora en términos de estricta ortodoxia husserliana, porque la materia de un acto es lo intencionado por dicho acto tal como es intencionado, es decir, el noema de ese acto. Y esto último es lo que menos puede inferirse del contexto sartreano.

Frente a esto, se impone recordar una frase que aparece en el primer capítulo y que hemos transcrito en nota anterior:

“Esta obra tiene por fin describir la gran función “irrealizante” de la conciencia o “imaginación”, y su correlativo noemático, lo imaginario”.

Y como este correlativo noemático de la conciencia imaginaria sólo se da o se constituye *en* y *por* imágenes, se ve que Sartre apunta con toda corrección la diferencia entre noesis y noema; pero lo que no se ve con tanta claridad es que haya mantenido el sentido de la distinción en sus análisis, ya que, si fijamos en el sentido ahora alcanzado la terminología del pasaje que estamos comentando, hablar de “materia” *del* noema carece por completo de sentido.

Igualmente resulta claro que, una vez instaurado con esta confusión el punto de partida, la confusión se manifiesta en cada uno de los desarrollos subsiguientes que sobre su base se efectúan.

Por lo pronto, se evidencia en lo escasamente distinguidas que resultan “imagen” o “imaginación” en el siguiente pasaje:

“Elevándonos así de la imagen que va a tomar su materia de la percepción a aquella que la toma de entre los objetos del sentido íntimo, podremos describir y fijar, a través de sus variaciones, una de las dos grandes funciones de la conciencia: la función “imagen” o “imaginación” (Pág. 34).

La confusión se introduce aquí en virtud de la disyunción aclaratoria que Sartre utiliza. Si “imaginación” equivale a “función imagen”, no se ve qué paralelismo puede concebirse, en un concepto semejante, para “percepción”. Si, por

el contrario, la equivalencia lo es entre *imagen* e *imaginación*, caemos otra vez en lo ya comentado, ya que vuelve a hacerse patente la indistinción entre el plano noético y el noemático, que acabamos de subrayar, con grave desviación respecto del pensamiento fenomenológico.

Pero la confusión reaparece también en lo que atañe al criterio de especificación que Sartre reclama para distinguir las distintas clases de imágenes:

“Diremos en consecuencia que la imagen es un acto que intenciona en su corporeidad un objeto ausente o inexistente, a través de un contenido físico o psíquico que no se da en sí mismo, sino a título de “*representante* analógico” del objeto intencionado. Las especificaciones se harán según la materia, dado que la intención informadora permanece idéntica. Distinguiremos entonces las imágenes cuya materia es tomada del mundo de las cosas (imágenes de ilustración, fotos, caricaturas, imitaciones de actor, etc.), de aquellas cuya materia es tomada del mundo mental (conciencia de movimientos, sentimientos, etc.” (Pág. 34).

Podemos en este punto sintetizar las consecuencias que se desprenden de todo este planteo:

1º La *imagen*, según queda dicho, no es “un acto”, sino el *correlato* intencional de un acto, cosas que deben ser cuidadosamente distinguidas por una exigencia metodológica fundamental de la fenomenología.

2º Si *materia* debe otra vez ser entendida como referida a objetos reales del mundo real, no se ve claro cómo es posible que la *imagen* tome esa materia del mundo *mental*. Con esto resulta insuficientemente fundado el criterio de diferenciación, como decíamos, porque la diferenciación en realidad no cabe: sólo puede haber imágenes en las que la materia es tomada del “mundo de las cosas”.

3º Si la imagen hubiera sido considerada como lo que es, es decir como correlato noemático de la noesis “imaginación”, recién tendría sentido todo el planteo, en cuanto que hasta incluso la “materia” se referiría en todo momento al acto in-

tencional, según lo establece la inequívoca terminología husserliana; pero entonces el criterio de diferenciación se desplazaría hacia el carácter fundado de la imaginación respecto de la percepción fundante, y funcionaría sobre los grados respectivos de esa relación.

4º Con todo lo cual se habría evitado incurrir en el construccionismo antifenomenológico que lleva a Sartre a distinguir, sin descripción temática previa, “dos mundos” (el físico y el mental), desembocando de este modo en un supuesto metafísico, ya que esta dualidad, en su planteo y desarrollo, no tiene más base que las consideraciones reflexivas de la actitud natural.

Pero Sartre distingue también otros dos mundos: el real y el imaginario; y en este punto sus conclusiones son en general susceptibles de mucho menos reparo:

“Los dos mundos, el imaginario y el real, están constituidos por los mismos objetos; sólo el agrupamiento y la interpretación de estos objetos varían. Lo que define el mundo imaginario, tanto como el universo real, es una actitud de la conciencia” (Pág. 34).

Pero desde el momento en que se presta conformidad a estas conclusiones, que, como hemos dicho, son inobjectables, se hace difícil aceptar otras anteriores que ya hemos comentado:

“Los objetos del mundo de las imágenes no podrían existir de ninguna manera en el mundo de la percepción; no reúnen las condiciones necesarias” (Pág. 20, comentada más arriba).

A esta contradictoria disparidad de conclusiones se llega, también, a partir del error metódico fundamental comprobado.

Por último, en las líneas finales del capítulo Sartre alude nuevamente al criterio diferenciador de las imágenes:

“Vamos entonces a estudiar sucesivamente las conciencias siguientes: mirar un retrato de Pedro, un dibujo esquemático, un cantor de variedades imitando a Maurice Chevalier,

ver un rostro en una llama, “tener” una imagen hipnagógica, “tener” una imagen mental. Elevándonos así de la imagen que toma su materia de la percepción a la que la encuentra entre los objetos del sentido íntimo, podremos describir y fijar, a través de sus variaciones, una de las dos grandes funciones de la conciencia: la función “imagen” o “imaginación” (Pág. 34).

La última parte del pasaje ya ha sido comentada, y a ello nos remitimos.

Ahora interesa señalar otra deficiencia fenomenológica, que parece surgir del pasaje; y es “que la imagen toma su ‘materia’ de la percepción”.

Además de la ya señalada insuficiencia terminológica que la frase implica, corresponde esclarecer que, incluso dentro del rigor fenomenológico, la “materia” de la imaginación no puede ser obtenida por una simple modificación de la “materia” de la percepción, consideradas ambas como actos, que es el sentido en que Sartre las considera.

La materia de la primera es lo imaginado; la materia de la segunda lo percibido. Lo que cambia no es alguna propiedad de la materia, como parece decir Sartre, cambio según el cual la materia de una pasa a convertirse en materia de la otra. Lo que cambia es el acto entero y concreto, y es precisamente en este sentido que percepción e imagen son recíprocamente irreductibles, como quiere Sartre con razón. La materia puede ser la misma en cuanto correlato intencional en general de los distintos actos intencionales; este correlato, decíamos antes en un ejemplo y Sartre mismo lo subraya, puede ser en ambos casos esta puerta. Pero entre la puerta percibida y la puerta imaginada no existe una diferencia de grado, ni la materia del acto que percibe la puerta puede, por simple modificación, transformarse en la materia del acto que la imagina; la materia del acto designa al objeto intencionado *tal como éste es intencionado*, y el objeto, en cada caso, es intencionado, en cada uno de los actos correspondientes, de modo radicalmente distinto.

C. *El signo y el retrato.*

4. El comienzo de este capítulo es consecuente con los desarrollos hechos hasta ahora. “Yo miro —dice Sartre— el retrato de Pedro. A través de la foto, intenciono a Pedro en su individualidad física. La foto no es ya el objeto concreto que me provee la percepción: ella sirve de materia a la imagen” (Pág. 35).

Y por lo mismo que el pasaje es consecuente con lo anterior, es susceptible de los reparos señalados, que no es del caso repetir.

Distinto es, según Sartre, el caso del signo, si bien tiene alguna similitud con el del retrato. En este punto la conclusión de Sartre es correcta, incluso hasta en la base sobre la que critica la concepción de la filosofía clásica, que a menudo ha confundido imagen y signo. Pero el uso terminológico y la idea a que corresponde son otra vez objetables:

“Estos trazos [los del letrero] no me importan más, no los percibo más; en realidad, he tomado una cierta actitud de conciencia que, a través de ellos, intenciona otro objeto. Este objeto, es el escritorio al cual debo entrar. Este no está ahí, pero gracias a la inscripción, de hecho no está perdido; lo sitúo, tengo un saber que le concierne. La materia hacia la cual se ha dirigido mi intención, transformada por esta intención, forma ahora parte integrante de mi actitud actual; ella es la materia de mi acto, es *un signo*. En el caso del signo como en el de la imagen tenemos una intención que intenciona un objeto, una materia que ella transforma, un objeto intencionado que no está allí” (Pág. 35).

Sartre dice: “la materia de mi acto es un signo”. De esto concluye con corrección que la intencionalidad se dirige en este caso a algo ausente, a través de esa “materia”.

Pero en el alcance rigurosamente fenomenológico de los conceptos, si lo intencionado por el acto es el signo mismo — y esto es lo que ocurre si la “materia” del acto *es el signo*— entonces lo intencionado no es el objeto al cual dicho signo

significa. Por eso, si es verdad que en el caso del signo hay una intención que intenciona *un objeto*, la “materia” de esa intención nunca será *un signo*, sino el objeto por éste significado, entendido, según queda dicho, como *objeto intencional del acto* (22).

Aquí también, Sartre parece haber hecho caso omiso de los análisis husserlianos. En efecto, al comienzo de la primera Investigación dice Husserl:

“Signos no son más que indicaciones, tienen la función indicativa de señal, salvo cuando, además, cumplen una función significativa” (23).

Y poco más adelante, en el párrafo 2, “la esencia de la señal”, dice:

“También decimos que los canales de Marte son signos de la existencia de habitantes inteligentes y que los fósiles lo son de la existencia de animales antediluvianos. También son signos el nudo en el pañuelo, los monumentos y otros que creamos arbitrariamente para que funcionen como indicaciones. Si vamos a ver ahora el concepto común que comprende a todos estos signos particulares, diremos que es signo indicativo el que sirve de señal de algo para un ser pensante. Lo común a todos es que ciertos *objetos o situaciones objetivas*, de cuya existencia alguien tiene conocimiento actual, indican a ese alguien la *existencia de otros ciertos objetos o situaciones objetivas*, o sea que la *convicción* de que los primeros existen es vivida por ese alguien *como motivo* (no basado en la *intelección*) para la *convicción* o presunción de que también existen los segundos. Esa motivación establece una *unidad descriptiva* entre los diversos actos de juicio en que se constituyen la situación objetiva indicadora y la indicada, en la cual reside la esencia de la señal” (24).

(22) HUSSERL, E., *Ideas...*, pág. 245: “...la ‘imagen’ en sí, de acuerdo con su sentido de imagen, se da como modificación de algo, que sin esta modificación estaría allí en persona”.

(23) HUSSERL, E., *Investig. Lógicas*, (Abrev.), pág. 153.

(24) HUSSERL, E., *Ibid.*, pág. 154.

Sartre destaca cuatro diferencias esenciales entre signo e imagen: en primer término la que se refiere a sus *materias* respectivas —siempre con la intención puesta en la *materia real* de los objetos *reales*; en segundo, la que se refiere a sus *significaciones*; luego, la que atañe a la relación de la imagen y el signo con sus respectivos objetos, aludiendo, en el estudio de esta diferencia, aunque sin desarrollarlo, a lo que luego va a considerar fundamental para establecerla, a saber, el acto posicional de la conciencia (pág. 38); y por último a la forma de darse una impleción de las intencionalidades distintas de la imagen y el signo. Salvo las anotadas imprecisiones de concepto, no sólo puede decirse en general que sus descripciones son en sí mismas correctas, sino también que lo son desde el punto de vista fenomenológico.

Pero en cambio, si se tienen presentes los desarrollos efectuados, resulta sorprendente la frase contenida en uno de los párrafos finales de este capítulo:

“Sin embargo, no habría que imaginarse que basta al objeto de una foto existir, para que la conciencia lo ponga como tal. Se sabe que existe un tipo de conciencia imaginante en el que el objeto no es puesto como existente; otro, en el que el objeto es puesto como inexistente. Para estos diferentes tipos, las descripciones que preceden podrían ser rehechas sin grandes cambios. Sólo el carácter posicional de la conciencia está modificado. Pero es necesario insistir sobre el hecho de que lo que distingue los diferentes tipos posicionales es el carácter tético de la intención, y no la existencia o la no existencia del objeto” (Pág. 39).

La conclusión contenida en esta última frase es clara y, sobre todo, correcta. Pero no es tan claro, según ha podido verse, que Sartre la haya tenido en cuenta, como debía, ya desde el comienzo de sus análisis descriptivos. En rigor, esta insistencia de Sartre debió ser su punto de partida, pues ella puede referirse, no sólo a la esfera de la imaginación, como parece aplicarse en el pasaje que comentamos, sino a la intencionalidad general de los actos posicionales.

Los capítulos IV, V y VI no ofrecen un interés especial para nuestro propósito. En el IV sólo puede señalarse nuevamente la ambigüedad significativa del concepto “materia”, que ha sido ya sobradamente analizada; abundar en el punto sólo podría traducirse en rastrear las deficiencias fenomenológicas señaladas en todos los pasajes en que se aplica la conceptualización correspondiente. Los capítulos V y VI proporcionan una serie de ejemplos tomados de investigaciones de la psicología experimental, exentos por lo tanto de todo interés desde el punto de vista de una crítica fenomenológica. Por tales circunstancias no nos detendremos en ellos.

D. *Del retrato a la imagen mental.*

5. Pero en el Cap. VII reaparece el paralelo entre percepción e imagen, y este paralelo sí interesa, porque en la forma en que Sartre lo trata puede demostrarse que poco o nada se fundamenta en los análisis husserlianos correspondientes.

En efecto, dice Sartre:

“A medida que nos elevamos en la serie de conciencias imaginantes, la materia se empobrece cada vez más. En el comienzo, a pesar de ciertas diferencias, lo que se veía en la percepción pasaba tal cual a la imagen; lo que cambiaba —y radicalmente— era ante todo el sentido de la materia, que remitía a ella misma en el primer caso, en el segundo a otro objeto. Desde la imitación lo que aparece a la conciencia imaginante no es en absoluto parecido a lo que se ve en la percepción. La materia, pasando de una función a la otra, se empobrece; dejo perder una cantidad de cualidades. De modo que lo que, finalmente, forma la base intuitiva de mi imagen no podría formar la de una percepción” (pp. 72-73).

De nuevo podemos sintetizar las críticas:

1º) Lo que se ve en la percepción no *pasa tal cual* a la imagen, como dice Sartre: la afirmación supone no haber dis-

tinguido, por un lado, lo noético de lo noemático de los actos, y por otro, dentro de lo noemático, no haber distinguido entre *percibido* e *imaginado*. Por otra parte, él mismo señala, aunque imprecisamente, esta circunstancia, al hablar de “sentido de la materia”, con las distintas remisiones que hace en cada uno de los actos.

2º) Porque si lo que se ve en la percepción pasara *tal cual* a lo que se imagina en la imaginación, no podría distinguirse un acto de otro.

3º) Ambos actos se distinguen, es cierto, por su *materia*; pero no en el sentido que da Sartre a la palabra. Esto nos retrotrae a los análisis críticos antes desarrollados.

4º) Por todo lo cual resulta impreciso el significado de la expresión “base intuitiva” que parece mencionar un fundamento extrínseco común a ambos actos.

En la problemática fenomenológica, el criterio distintivo está señalado por Husserl con toda claridad:

“En la percepción se halla esto caracterizado todavía de una manera peculiar como «en persona», frente a la modalidad característica del recuerdo, de la libre fantasía, la de lo «flotante en el aire» «representado»” (25).

E. *La imagen mental*

6. El capítulo comienza con una frase terminante:

“Se han hecho experiencias absurdas para demostrar que la imagen tiene un contenido sensorial” (Pág. 74).

Sigue la enumeración de tales experiencias, efectuadas o citadas por Titchener, Dwelshauvers y Schraub; y más adelante, la conclusión siguiente:

“De hecho, la imagen mental intenciona una cosa real, que existe entre otras, en el mundo de la percepción; pero la intenciona a través de un contenido psíquico” (Pág. 75).

A esta altura, la imprecisión terminológica y la confusión.

(25) HUSSERL, E., *Ideas...*, pág. 98.

conceptual son tan completas, vistas a la luz de las investigaciones husserlianas, que la referencia que hace Sartre a las dos obras capitales de aquellas investigaciones, *Logische Untersuchungen* e *Ideen...*, parece casi una broma.

En primer lugar, si, como hemos establecido, se debe llamar *imagen al correlato intencional del acto imaginativo*, la imagen no intenciona ni puede intencionar ni apuntar a nada; lo que intenciona y apunta a las cosas es siempre y sólo la conciencia mediante sus distintos actos, en este caso mediante los actos imaginativos.

En segundo y aun prescindiendo de lo poco feliz de la expresión “contenido psíquico” —que llevaría a considerar a Sartre víctima de la misma “ilusión de inmanencia” que critica al comienzo— no se ve qué quiere decir Sartre cuando afirma que la imagen intenciona la cosa real a través de su contenido. Porque aun aceptando la palabra “contenido” con todas las reservas que impone su modificación fenomenológica —evidenciada por Sartre al entrecomillar la palabra pocas líneas más abajo— lo único que puede inferirse de la expresión es que la imaginación es una actividad psíquica. De no ser esta la interpretación correcta, y para conservar una total consecuencia con las descripciones anteriores, habría que interpretar “contenido” como “materia” en el sentido que hemos visto da Sartre a esta palabra. Y en este último sentido, por mucho entrecomillamiento a que se recurra, nunca podrá evidenciarse con ello una modificación de la cualidad sensible de la naturaleza real, tal que esa naturaleza pueda ser considerada en último término como “contenido *psíquico*” sin más. Dicho de otro modo: si “contenido” se refiere a una cualidad general de lo psíquico, la afirmación de Sartre no es más que una redundancia elemental propia del simple sentido común, en cuanto que sólo dice que la imaginación es psíquica; si “contenido” se entiende como *materia* del acto en el sentido de Sartre, la afirmación es un absurdo patente, desde que ninguna materia puede servir de “contenido” a una actividad psíquica.

Con esto cierra Sartre la primera parte de su libro, *Lo Cierto*. En las frases finales anuncia el paso a otro dominio, el de la psicología experimental:

“Nos es necesario entonces abandonar el terreno seguro de la descripción fenomenológica, y volvernos a la psicología experimental. Es decir, que, como en las ciencias experimentales, deberemos hacer hipótesis y buscar confirmaciones en la observación y la experiencia. Estas confirmaciones no nos permitirán sobrepasar nunca el dominio de lo probable” (Pág. 76).

Como las conclusiones de la psicología experimental pertenecen a una esfera de problemas que la fenomenología no discute pero en los que tampoco se interesa, las consideraciones de Sartre autorizan que omitamos una expresa referencia a ellas.

F. *La obra de arte*

7. Interesa en cambio este capítulo, final del libro, no porque en él también haga Sartre una declaración expresa de propósito fenomenológico, sino porque la ausencia de este propósito revela lo erróneo de sus conclusiones.

La imagen ha sido caracterizada, a lo largo del libro, como *analogon* del objeto intencionado. Esta caracterización, no cuestionable en líneas generales, reaparece y se hace más explícita en este capítulo final, cuya inclusión Sartre justifica diciendo:

“Pero parece que es hora de sacar algunas conclusiones de los largos estudios en los que hemos tomado como ejemplo una estatua o el retrato de Carlos VIII o una novela” (Pág. 230).

Sartre ha introducido al comienzo, hemos dicho, el concepto de *analogon* en su terminología básica. En todos los ejemplos elegidos en la primera parte del libro, el concepto funciona, si bien no por completo al margen de reparos, con bastante fortuna. Así, dice por ejemplo:

“A decir verdad, es ella [la exigencia de percibir a Pe-

dro] la que funciona como *analogon* y es a través de ella que mi intención se dirige hacia Pedro. Me digo: "Curioso, es verdad. Pedro es como éste, tiene esas cejas, esa sonrisa". Todo lo que percibo entra en una síntesis proyectiva que intenciona al verdadero Pedro, ser vivo que no está ahí" (Pág. 37).

Pero en el capítulo que estamos considerando ahora, Sartre recoge un ejemplo a propósito del cual surgen muchos más reparos, y reparos que deben ser formulados expresamente. Su descripción es, una vez más, consecuente —lo que no implica que sea correcta— y refuerza la distinción radical entre lo imaginario y lo real que ha sido comentada más arriba:

"Ella [la Séptima Sinfonía] no es tampoco "pasada" como si yo pensara: es la obra que ha germinado en tal fecha en el espíritu de Beethoven. Está enteramente fuera de lo real. Tiene su tiempo propio, es decir que posee un tiempo interno, que se extiende de la primera nota del allegro a la última nota del final, pero este tiempo no está como continuación de otro tiempo que el primero continuaría y que estaría "antes" de comenzar el allegro; no está seguido tampoco por un tiempo que vendría "después" del final. La Séptima Sinfonía no está en absoluto *en el tiempo*. Ella escapa entonces por completo a lo real. Se da *en persona*, pero como ausente, como estando fuera de alcance. Me sería imposible actuar sobre ella, cambiar de ella una nota o hacer más lento su movimiento. Sin embargo ella depende en su aparición de lo real: si el director de orquesta es víctima de un síncope, si un comienzo de incendio estalla en la sala, la orquesta dejará bruscamente de tocar. No concluimos de esto que captaremos entonces la Séptima Sinfonía como interrumpida. No; pensaremos que la *ejecución* de la sinfonía ha sufrido una interrupción. No se ve con claridad que la ejecución de la Séptima Sinfonía es su *analogon*?" (Pág. 244).

Se impone comenzar el comentario de este pasaje haciendo notar que sus conclusiones son sencillamente inadmisibles. Para Sartre, en efecto, la Séptima Sinfonía "no está en abso-

luto en el tiempo". En realidad, ocurre precisamente lo contrario.

No sólo la Sinfonía está *en* el tiempo, sino que ella misma es, esencialmente, tiempo. Es el tiempo lo que hace posible la sinfonía como tal; y esto de modo que *si no hubiera* tiempo tampoco habría tal sinfonía.

Pero esto sólo se entiende si, contrariamente a lo que afirma Sartre, se considera que la Sinfonía *es* su ejecución, ya que es precisamente esta ejecución lo que se desarrolla en el tiempo. Y lo que se ve claro es que sin esta ejecución la sinfonía tampoco existiría *en cuanto tal*. Considerarla de otro modo implica plantearse *ab initio* problemas insolubles, pues es necesario entonces esclarecer si se trata de una existencia ideal, en el sentido en que tienen existencia ideal los números, o las esencias en la problemática de Husserl. Y esto parece que no puede afirmarse con seriedad.

Supuesto que la Sinfonía no existe de este modo, ni consiste —esto es obvio— en la partitura, o en el recuerdo que los grandes directores de orquesta pueden tener de ella, cuál es la relación que hay entre ella y su ejecución?

La ejecución "existencializa", por así decirlo, en el tiempo, a la sinfonía. *Antes* de la ejecución, o simplemente de no mediar ésta, la Séptima Sinfonía simplemente no existe.

Sin embargo, no debe entenderse este planteo conforme al esquema clásico de la potencia y el acto, esquema según el cual la sinfonía existiría en potencia y sería puesta en acto por la ejecución. Por el contrario, hemos dicho que esta ejecución *es* ella misma la sinfonía; sin la primera la segunda no existe *en modo alguno*, porque una sinfonía consiste en su ejecución. Por esto es discutible la afirmación de Sartre: lo que se interrumpe por el síncope del director o por el principio de incendio es *la Séptima sinfonía*, precisamente porque se interrumpe su ejecución.

Por eso hemos preferido decir que la sinfonía se "existencializa" en el tiempo *cuando* y *si* es ejecutada. Si esta condición no se cumple, sencillamente no tiene sentido hablar de sin-

fónica alguna. Esta no está, como hemos dicho, en ningún tras-mundo imaginativo o mental —como parece desprenderse del contexto sartreano— desde el cual pueda eventualmente advenir al mundo de lo real mediante el *analogon* que sería su ejecución, que la realizaría, esto último entendido en el sentido de que *la haría real*. La ejecución no es entonces *analogon* de la sinfonía; la sinfonía sólo lo es en cuanto puede ser ejecutada.

Lo que Sartre llama *su tiempo propio* queda, de este modo, en el aire; el tiempo *propio* de la sinfonía es el de la ejecución, y éste sí que está *antes* y *después* del tiempo que la precede y la sigue respectivamente. La mejor prueba de la debilidad del planteo sartreano está precisamente en que según él este tiempo “propio” de la Séptima Sinfonía “es ajeno por completo a lo real”, lo cual no impide que ella tenga pese a todo un tiempo propio. Ahora bien, este tiempo, que no es real, no puede ser imaginario, porque en este caso no sería “propio” de ella sino de la conciencia imaginante que lo pondría como tal, pura y simplemente. Con todo esto, ese “tiempo propio” resulta hartó difícil de ubicar.

La conclusión que surge de todo esto es que *la sinfonía misma* comienza a existir con la primera nota del allegro y deja de existir con la última nota del final; pero debidamente aclarado que lo que comienza a existir y deja de existir es la sinfonía misma, y no el *tiempo* especial que Sartre le asigna. Esta esencial inserción de la música en el tiempo es la condición general que tal vez permita explicar por qué la música es, de todas las artes, la que tiene una resonancia emotiva existencial más profunda. Pero esta resonancia no puede ni debe ser buscada por su ubicación en un plano ficticio, irreal o imaginario de la existencia, sino, por el contrario, y de un modo esencial y sobre todo *real*, en los hontanares de la temporalidad en que ella se desarrolla y transcurre.

Todos los reparos aquí formulados se explican por la omisión que Sartre ha hecho, en este planteo, de uno de los principios fundamentales de toda fenomenología correcta: la deli-

mitación precisa de las esferas de objetos que se intenta describir. Lejos de esto, postula indiscriminadamente el concepto de *analogon* sin examen crítico previo que le muestre las posibilidades de su aplicación correcta, y lo introduce de este modo en el ejemplo ahora elegido, la sinfonía, sin hacerse cargo siquiera de la básica distinción hegeliana de *artes del espacio* y *artes del tiempo*, distinción que delimita con pulcritud esferas de objetos netamente diferenciadas e irreductibles, ya a partir de los primeros desarrollos de la correspondiente *Crítica kantiana*.

Y sin embargo, una muestra de esta corrección fenomenológica que comentamos y que Sartre ha pasado por alto, él mismo la ofrece con precisión en *¿Qué es la Literatura?* (26) donde dice al comienzo del primer capítulo:

“Pero quienes quieren demostrar la absurdidad de una teoría literaria mostrando que la misma es inaplicable a la música, deben probar ante todo que las artes son paralelas. Ahora bien, este paralelismo no existe. Aquí, como en todas partes, no hay diferencias únicamente en las formas, sino también en la materia; una cosa es trabajar con colores y sonidos y otra cosa es expresarse con palabras”.

No hace al caso que nos detengamos a analizar la validez del criterio especificador utilizado por Sartre en este ejemplo. Cualquiera sea su valor y su vigencia, tiene el mérito de poner de manifiesto que se trata, a todas luces, de instancias en un todo disímiles; y esto es lo que importa. Por lo demás, que el paralelismo efectivamente no existe es un hecho que puede comprobarse sin esfuerzo. Sólo cabría entonces parafrasear, a propósito de este capítulo de *L'Imaginaire*, su propia correcta posición en *¿Qué es la Literatura?*, y decir en consecuencia: para introducir el concepto de *analogon*, que ha venido funcionando sin rozamientos en los ejemplos de la estatuaría y de la pintura, en la problemática específica de la música, hay que demostrar primero que las artes son paralelas.

(26) Ed. Losada, Bs. As., 1950.

Y que el paralelismo no existe, lo muestra la delimitación ontológica previa, que en cada caso circunscribe el ámbito de objetos con sus notas características y diferenciadoras, delimitación que Sartre ha omitido.

G. *Conclusión*

Para terminar, debemos insistir en que nuestra intención no se ha dirigido en ningún caso a cuestionar la verdad de las conclusiones a que Sartre llega en sus desarrollos. Si nuestro propósito ha conseguido concretarse, y ha quedado evidenciado con suficiente claridad que tales desarrollos sólo parcialmente justifican el título de "fenomenológicos" de que vienen precedidos, la tarea de comprobar si están o no equivocados debe quedar librada a los alcances críticos de una psicología empírica que demuestre su verdad o su error. Más bien nos ha interesado mostrar que una psicología fenomenológica, si realmente es lo que pretende, en ningún caso puede estar orientada hacia objetos reales como si éstos fueran el eje de la descripción correspondiente. Si la superación de esta postura proviene de psicologías más modernas, que refieren la temática central de su doctrina a conceptos hasta hace poco ignorados en esa ciencia, dándoles una significación que excede con gran margen el alcance que estos conceptos han tenido en las psicologías anteriores, en buena hora; tal parecería ser en efecto el único camino para superar las deficiencias existentes. Pero Sartre se maneja todavía en el ámbito de una psicología "de conciencia", según él mismo insiste en afirmarlo en diversos pasajes de su obra.

Y si la conciencia es, como él quiere y como se sabe por lo menos desde Descartes, por esencia dadora de sentido, si el mundo se constituye (en sentido kantiano como en sentido husserliano) gracias a y mediante esa conciencia, el hecho de que la psicología no pueda moverse en la esfera de lo universal y de lo abstracto no autoriza a que, por injustificado exceso, se vuelque, en sus investigaciones centrales, hacia lo real y lo ex-

terno; el eje debe ser siempre esa conciencia constitutiva y dadora de sentido.

Por ello hemos dicho que Sartre hace *psicología*; sin duda alguna. Lo puesto en duda y lo que entendemos demostrado es que su *psicología* lo haya sido *fenomenológica*.

ANGEL JORGE CASARES

Coronel Díaz 1860 - 10.º 42. Buenos Aires

BIBLIOGRAFIA

HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*. Revista de Occidente, Madrid. Se cita en el texto sobre la base de la "Abreviatura" publicada por Revista de Occidente Argentina, Bs. As., 1949.

HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.