

La categoría sartriana de lo mágico entre psicología filosófica y fenomenología existencial¹

GAUTIER DASSONNEVILLE

(UNIVERSIDAD DE LIEJA - BÉLGICA - UNIVERSIDAD DE LILLE/3 - FRANCIA)

TRADUCCIÓN: JORGE NICOLÁS LUCERO Y ALAN PATRICIO SAVIGNANO

Recibido el 5 de enero de 2019 – Aceptado el 20 de enero de 2019



¹ Este artículo fue presentado en forma de conferencia a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en octubre de 2018. Agradezco calurosamente al equipo del Círculo Sartre por haber hecho posible el encuentro, especialmente a Alan Savignano por la organización del evento y la traducción del texto, y a Jorge Lucero, quien también colaboró con la traducción.

RESUMEN: La noción sartriana de lo mágico es elaborada originariamente en diálogo con la psicología y la antropología clásicas. A pesar de sus usos polémicos y heurísticos, resulta clave para la interpretación del existencialismo sartriano. Tiene un papel esencial en la elaboración de una fenomenología de la afectividad, por medio de la cual Sartre pretende evitar las trampas del idealismo y alcanzar teóricamente “lo concreto”. En este artículo, indagamos la manera en que Sartre se apropia de la disciplina de la fenomenología a partir del campo teórico específico de la psicología filosófica francesa de la década del 20. Un examen de la disertación final de Sartre en 1927 sobre la imagen en la vida psicológica nos ofrece recursos privilegiados para establecer una prehistoria del existencialismo basada en el debate del filósofo con la psicología tradicional. Tal lectura retrospectiva documenta las fuentes de los conceptos originales de la fenomenología sartriana y sigue el problema del simbolismo desde Henri Delacroix y Émile Bréhier hasta la teoría de la simbología universal de *El ser y la nada* (1943). Veremos cómo el problema de la posesión asedia el pensamiento sartriano como consecuencia del debate sobre la relación entre sujeto y mundo. La fenomenología del poseer resulta exitosa en el psicoanálisis de las cosas, donde, en nuestra opinión, radica a fin de cuentas la comprensión sartriana de lo mágico.

PALABRAS CLAVES: Sartre - Mágico - Imaginación - Psicología.

ABSTRACT: Between controversial uses and heuristic uses, the notion of the magical, elaborated in dialogue with classical psychology and anthropology, is key to the interpretation of Sartrean existentialism. It appears as a lever in the elaboration of a phenomenology of affectivity from which Sartre wants to avoid the traps of idealism and to reach “the concrete”. We investigate how Sartre entered the discipline of phenomenology from the specific theoretical field of the French philosophical psychology of the 1920s. An examination of Sartre’s final dissertation in 1927 on the image in psychological life offers us privileged resources to establish a prehistory of existentialism based on the debate of the philosopher with traditional psychology. This retrospective reading documents the sources of the original concepts of Sartrean phenomenology and follows the problem of symbolism from Henri Delacroix and Émile Bréhier towards the theory of universal symbolism in *Being and Nothingness* (1943). The problem of possession besieges Sartrean thought as a consequence of the debate about the relationship between subject and world. The phenomenology of possession is successful in the psychoanalysis of things, where ultimately lies the Sartrean understanding of the magical.

KEYWORDS: Sartre - Magical - Imagination - Psychology.

Gautier Dassonneville es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad belga de Liège y la Universidad francesa Lille-3. En el 2016 defendió su tesis titulada “*De la magie au magique. Conscience, réalité-humaine et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948)*” [De la magia a lo mágico. Conciencia, realidad humana y ser-en-el-mundo en Sartre (1927-1948)]. Forma parte de los siguientes centros de investigación en la Universidad de Lieja: Centre de recherches phénoménologiques y Centre de recherches sur les Matérialités de la Politique. Es miembro del equipo Sartre del ITEM (Institut des textes et manuscrits modernes). Dirigió el número 22 de la revista *Études sartriennes*, donde se dieron a conocer dos documentos inéditos: *L’image dans la vie psychologique: rôle et nature* y la lista de los préstamos de Sartre en la Bibliothèque des Lettres de l’ENS entre 1924 y 1928. Actualmente su investigación postdoctoral versa en torno a una historia filosófica de la psicología francesa del siglo XX, que incluye a Sartre y al joven Foucault a la zaga de la psico-filosofía de Pierre Janet y Henri Bergson.

Desde la tesis final de su carrera de grado en 1927 hasta las ideas defendidas en el ensayo de ontología fenomenológica en 1943, la filosofía de Sartre da cuenta de una gran coherencia en su empresa de superación del racionalismo clásico. Tras los pasos de Comte, Ribot y Lévy-Bruhl, Sartre se inscribe en una filiación intelectual francesa cuyo proyecto estriba en describir una lógica de los sentimientos apoyándose principalmente en una lógica de las imágenes. Esta apuesta aparece a partir de *L'Image dans la vie psychologique: rôle et nature* (*La imagen en la vida psicológica: función y naturaleza*), título de su tesis de grado, en donde Sartre propone una psicología de la imagen mental que otorga importancia tanto a la espontaneidad creadora del espíritu como a los recursos de la vida afectiva. La conversión a la fenomenología en 1933 profundiza esta tendencia de fondo gracias a una teoría de la imaginación y de la afectividad que desde entonces toma como pivote la conciencia intencional y su estallido al mundo.

Desde este punto de vista, la cuestión de la magia parece una intuición seminal del pensamiento sartriano,² si bien su elaboración continúa siendo secundaria y lateral en el orden de los problemas que Sartre enfrenta e intenta resolver de 1927 a 1948, período durante el cual se hace por completo de su sistema filosófico. El *Bosquejo de una teoría de las emociones* es el texto sartriano donde lo mágico aparece más clara y explícitamente al lector como una categoría central de su filosofía existencial. En este texto, publicado en diciembre de 1938, Sartre se propone llevar a cabo “una experiencia

² Esta hipótesis fue el hilo conductor de mi búsqueda doctoral y he balizado las ocurrencias del patrón de la magia en el primer Sartre en Dassonneville, Gautier, “Du *topos* à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne”, *Methodos* [en línea], 15, 2015, URL: <http://methodos.revues.org/4208>. En el presente artículo, me concentro más en una parte del contexto epistemológico, a saber, la psicología filosófica francesa de 1920, dentro de la cual el tema de lo mágico pudo ofrecer a Sartre una herramienta para pensar el vínculo de la realidad humana con el mundo.

de psicología fenomenológica”³ con el fin de alcanzar un verdadero conocimiento de la emoción. Allí demuestra que la emoción se desarrolla en el plano de la conciencia irreflexiva, y que ella está dotada de significación, es decir, que la emoción es una conducta mágica orientada a transformar el mundo por su manera de vivirlo. Cuando la acción pragmática se presenta imposible, cuando no se dispone de los medios técnicos y racionales para concretar un fin, la conciencia se emociona (*s'émeut*) en aras de realizar mágicamente este fin, es decir, recurre a una conducta inefectiva y simbólica. En este sentido, la conciencia emocional es una conciencia que se absorbe en su cuerpo para modificar súbita y completamente el entorno de su mundo vivido; vive, por tanto, en un mundo mágico cuyas cualidades se le imponen con fuerza e intensidad, un mundo cuyas cualidades cautivan, fascinan, hechizan la espontaneidad consciente.

Si la descripción fenomenológica de la conducta emocional presupone la dimensión constituyente de la conciencia, parece que Sartre también orienta la fenomenología hacia un realismo fenomenológico que considera la independencia de las cualidades del mundo ante la intencionalidad consciente. En este sentido, el filósofo dota a lo mágico de una realidad ontológica:

No hay que creer, en efecto, que lo mágico es una cualidad efímera que situamos sobre el mundo a merced de nuestros humores. Existe una estructura existencial del mundo que es mágica. No queremos extendernos aquí sobre un tema que trataremos en otra ocasión. Sin embargo, podemos señalar ya que la categoría «mágico» rige las relaciones intersíquicas de los hombres en la sociedad y más precisamente nuestra percepción de los demás. Lo mágico, como dice Alain, es “el espíritu rondando entre las cosas”, o sea, una síntesis irracional de espontaneidad y pasividad. Es una actividad inerte, una conciencia pasivizada.⁴

Sartre entrega aquí una definición neta y precisa de lo que entiende por mágico, a saber, una mezcla entre la inercia y la espontaneidad.⁵

³ Sartre, Jean-Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. Mónica Acheroff, Madrid, Alianza, 1987, p. 33.

⁴ *Ibid.*, pp. 115-116. La traducción citada está levemente modificada por un error en la versión española de Alianza, que dice literalmente: “No existe una estructura del mundo que es mágica”. Este grave error es sintomático de una tensión interna entre subjetivismo y objetivismo en la tesis del *Bosquejo*.

⁵ En aras de ofrecer pruebas de cierta continuidad, vemos que esta definición tiene valor aún durante 1952 en el *San Genet*: “Es mágica, en efecto, la cosa inanimada que produce

El lector seguramente se sentirá frustrado por la brevedad de la descripción de esta estructura existencial mágica del mundo y por la promesa jamás cumplida de un desarrollo ulterior de la misma. Al carecer de acceso al tratado de psicología fenomenológica titulado *La Psyché* (del cual el *Boceto* es un fragmento), nos vemos forzados a emprender la siguiente investigación para comprender el devenir de esta categoría de lo mágico en la filosofía sartriana. Sugeriremos que esclarecer el origen del tema de la magia permitirá entender mejor su evolución en el seno del existencialismo incipiente. Para dicho objetivo proponemos evaluar aquello que está en juego cuando Sartre realiza un traslado conceptual de la noción de magia -elaborada en las ciencias humanas de fines del siglo XIX- para hacer de ella una categoría fenomenológica. Dicho de otro modo: ¿en qué sentido la categoría de lo mágico permite sondear la ontología fenomenológica sartriana en su génesis, sus principios y sus límites?

1. Los inicios en la psicología filosófica francesa

Entre 1926 y 1927 Sartre redacta su tesis para la obtención del Diploma de Estudios Superiores (en adelante abreviada como DES) bajo la dirección del psicólogo Henri Delacroix. Este trabajo se titula *La imagen en la vida psicológica: función y naturaleza*.⁶ Antes de extraer de este las enseñanzas para nuestra investigación sobre lo mágico en Sartre, conviene presentar el texto en términos generales.

Conforme al problema psicológico que le es propio, Sartre se preocupa únicamente de *la imagen mental* en su tesis: el rechazo inicial de la función representativa de la imagen en la psicología tradicional (capítulo I) es lo que motiva su investigación sobre la verdadera función de la imagen (capítulos II, III y IV) y, por lo tanto, sobre su verdadera naturaleza (capítulo V). Retomando estas dos cuestiones clásicas de la escuela francesa de psicología, Sartre cree aportar un punto de vista reformador sobre la imaginación. Comienza (I) por despejar la noción de imagen fuera de toda descripción de la acti-

vidad perceptiva gracias a una crítica de la noción de sensación y a la definición de lo que él entiende por “sobrepercepciones” (*surperceptions*). Ello le permite abordar el tema más destacado de su estudio, a saber, la clarificación de las relaciones de las imágenes con el pensamiento: un cuadro histórico de las grandes concepciones de la imagen heredadas de las filosofías modernas por los psicólogos contemporáneos contextualiza la discusión central con la teoría psicológica del “pensamiento sin imágenes”. Esta teoría, sostenida por la Escuela de Würzburg en Alemania y por Binet en Francia, afirma que existe un pensamiento puro cuyos procesos se efectúan sin la mediación de imágenes. En contra de esta tesis, Sartre defiende la idea de que no hay más que “imágenes de pensamiento”, que el pensamiento es fundamentalmente imaginante (*imageante*), para luego elaborar (III) la tipología psicológica de las “actitudes frente a la imagen” en torno a cuatro grandes tipos: el místico, el erudito, el artista y el esquizoide. Considerando que la actitud normal frente a la imagen consiste en una hibridación de estas cuatro tendencias extremas, Sartre ubica su perspectiva en el punto de vista individual para reflexionar sobre el origen de las imágenes (IV): con la ayuda de la noción de “personalidad”, concebida como una estructura sintética resultado de la afectividad, Sartre toma nota de los descubrimientos de la psicopatología y del psicoanálisis para sostener una influencia recíproca entre la actitud corporal y la imagen. Por último, Sartre aborda el problema de la naturaleza de la imagen (V) separándose de las teorías existentes para descalificar, una vez más, la tesis de la representatividad de la imagen e instaurar la de una creatividad de esta a partir de la corporalidad (movimientos, sentimientos). De este modo, puede formular su conclusión situando la producción de las imágenes entre dos extremos descubiertos por su análisis, estos son, la percepción y el espíritu: la imaginación proviene de la actividad de síntesis del espíritu y se funda en la corporalidad. Una axiología de la imagen queda esbozada como “tentativa continua de reconstrucción” del mundo exterior “que asimismo resulta en un fracaso continuo” (DES, 242).

El registro teórico y cultural explotado en la disertación, así como las teorías que allí son elaboradas, permiten relativizar la deuda intelectual de Sartre para con la fenomenología,⁷ para con Husserl, en

efectos humanos sin dejar de ser cosa” (Sartre, Jean-Paul, *San Genet: comediante y mártir*, trad. Luis Echávarri, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 114.)

⁶ Este texto, hasta el momento de la redacción de este artículo inédito, pronto será publicado en el n° 22 de la revista *Études sartriennes*. La edición del mismo estuvo a mi cargo.

⁷ Como bien se percató Joaquín Maristany en su nota de lectura de la tesis de 1927.

lo concerniente a la concepción del objeto en imagen como *analogon*; para con Heidegger, eventualmente, en lo concerniente a la idea de “precomprensión ontológica”.

Sartre desarrolla desde 1927 una serie de denuncias a la psicología clásica. Critica su “prejuicio *cosista*” (DES, 197),⁸ sin privarse por ello de interpretar los resultados más recientes de la psicología científica (Binet, Piéron, la Escuela de Würzburg), como también los de las sociología y la psicopatología, a modo de pruebas de que la conciencia está ante todo orientada hacia el mundo previamente a cualquier forma de reflexividad y de acceso a una “vida interior”. Este gesto teórico es típico de la corriente de la psicología filosófica que no duda en comparar psiquis normales y patológicas para alcanzar un conocimiento general del hombre. Es necesario recordar que durante esta época Sartre asiste a las presentaciones de enfermedades mentales efectuadas por el profesor Dumas en el Hospital Saint-Anne y que se interesa en la psicopatología alemana -la cual, con Jaspers, ya privilegiaba una aproximación fenomenológica y comprensiva. Esta actitud de apertura disciplinar es concluyente en las obras y artículos de dos maestros de la filosofía francesa con los que contó el joven Sartre, Henri Delacroix y Émile Bréhier.⁹ A fin de precisar la inscripción de Sartre en la psicología filosófica, veremos a continuación cómo la intermediación de su lectura de Bréhier demarca significativamente la relación del joven psico-filósofo con su director de investigación.¹⁰

Cf. Joaquín Maristany, *Sartre. El círculo imaginario. Ontología irreal de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 1987.

⁸ Esta y las demás referencias a la paginación del DES corresponden a la reciente publicación del Diploma en la revista *Études Sartriennes*: Sartre, Jean-Paul, *L'Image dans la vie psychologique: rôle et nature*, en Dassonneville, Gautier (ed.), *Études sartriennes* “Sartre inédit: le mémoire de fin d'études (1927)”, N° 22, pp. 43-247.

⁹ De manera significativa, estos dos nombres habían sido asociados por Bruno Karsenti a título de “fuentes psicológicas y filosóficas” del problema del “lenguaje simbólico” en Mauss (Karsenti, Bruno, *L'Homme total*, París, PUF, “quadrige”, 2011, pp. 190-196). Advertimos también que ambos están ligados el uno al otro por vía de la colección “Nouvelle encyclopédie philosophique” fundada por Delacroix y dirigida por Bréhier desde 1937 a 1952. Por pedido de Delacroix, Sartre publica en 1936 *La Imagen* en Alcan en esa colección.

¹⁰ En las dos partes que siguen articulo elementos expuestos en otros sitio: Dassonneville, Gautier, “Une contribution sartrienne au roman de la psychologie: Le Diplôme sur l'image (1927)”, en *Études sartriennes*, N° 22, 2018, pp. 15-41; Dassonneville, Gautier, “Sartre, Bréhier et la vie psychologique : Une histoire des images”, en *Tijdschrift voor filosofie*, N° 79, 2017, pp. 541-564.

2. La comprensión en imagen, entre Henri Delacroix y Émile Bréhier.

En un cruce de vertientes clínicas, psicopatológicas y experimentales, Henri Delacroix desarrolla durante los años 1920-1930 una psicología individual de las “grandes formas de la vida mental”.¹¹ Esta psicología filosófica se singulariza por el despliegue de una teoría de lo simbólico en la encrucijada de las ciencias del espíritu y las ciencias psicológicas y sociales. Esta teoría de lo simbólico está formulada a partir de dos grandes orientaciones diferentes: el misticismo (como objeto de estudio) y el intelectualismo (como opción teórica defendida). Ante todo Delacroix comprende, siguiendo a William James, que es preferible ubicar el misticismo en el terreno de la “variedad de la experiencia” si se quiere captar su positividad. La experiencia mística ya no es entonces estudiada, como en Ribot y Janet, desde un punto de vista patológico, sino reconducida a la individualidad excepcional de los grandes místicos, donde aparece, no como un estado psicológico simple, sino como un proceso dialéctico.¹² En cuanto al intelectualismo, este surge en *Le Langage et la pensée* (1924), donde Delacroix considera minuciosamente el proceso por el cual el pensamiento se expresa en el lenguaje. Luego de haber acordado para la imagen la dignidad de ser un “instrumento espiritual”,¹³ alcanza una descripción del pensamiento simbólico que está tanto en el fundamento de toda operación intelectual como de toda relación en el mundo.

El pensamiento en su quehacer alcanza inevitablemente el símbolo, puesto que su formulación es plenamente simbólica, pues las imágenes, bajo las cuales él constituye los grupos de cosas, son los símbolos de éstas, y puesto que él opera siempre sobre símbolos, las cosas sobre las cuales opera, aunque parezca operar directamente sobre ellas, no son otra cosa que símbolos.¹⁴

¹¹ Delacroix, Henri, *Les grandes formes de la vie mentale*, París, Alcan, 1934.

¹² Cf. Keck, Frédéric, “Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille”, *Methodos*, n.º 3, 2003, pp. 137-157.

¹³ Delacroix, Henri, *Le Langage et la pensée*, París, Alcan, 1924, p. 386.

¹⁴ “La pensée, en se faisant, aboutit inévitablement au symbole, puisque sa formulation est d'emblée symbolique, puisque les images, sous lesquelles elle constitue les groupes de choses, en sont les symboles, puisqu'elle opère toujours sur des symboles, les choses sur lesquelles elle opère, alors même qu'elle a l'air d'opérer directement sur des choses, n'étant au fond que des symboles” (*Ibid.*, p. 580).

Esta concepción de lo simbólico responde menos a las exigencias del intuicionismo bergsoniano que a la voluntad de remarcar el trabajo puramente operatorio del espíritu a través de su capacidad de establecer los vínculos ideales entre las cosas. En efecto, Delacroix se apoya particularmente en el Bergson de “El esfuerzo intelectual”¹⁵ para profundizar la noción de “esquema dinámico” en dirección de una filosofía del espíritu¹⁶ fundada sobre un “esquematismo de la inteligencia”.¹⁷ Por su insistencia en las funciones superiores del espíritu humano, Delacroix aparece como un bergsoniano heterodoxo,¹⁸ un psicólogo que sostiene una filosofía más cercana al idealismo¹⁹ que al realismo o al vitalismo de Bergson.

Esta impugnación silenciosa del autor de *La evolución creadora* (1907) parece concordar con la actitud general de Sartre para con el bergsonismo en la tesis de 1927. Sin embargo, Sartre mismo mantiene una relación ambivalente con las ideas de su director: si se interesa en sus trabajos encontrando en ellos puntos de contacto y de continuación, lo hace sobre el fondo de una divergencia de visiones que la producción argumentativa de la tesis busca atenuar (DES, 163-164). De manera general, el rechazo del intelectualismo del profesor de psicología conduce a Sartre a privilegiar la vía de una “verdadera imaginación simbólica” en lugar de limitarse a una “imaginación esquematizante”.²⁰ Asimismo, según la concepción sartriana, la negación de la imagen por el místico prueba la imposibilidad de salir de la actitud imaginante: si los estudios de Delacroix habían sobresalido por presentar la búsqueda mística de una vida sin imagen, se detuvieron antes de demostrar el mecanismo en acción en la actitud

¹⁵ Bergson, Henri, “L’Effort intellectuel”, en *Revue philosophique* (1902), retomado en *L’Énergie spirituelle*, París, Alcan, 1919. Hay versiones en español: Henri Bergson, *La energía espiritual*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011.

¹⁶ Delacroix, Henri, *Le Langage et la pensée*, op. cit., pp. 384-398; véase también Delacroix, Henri, “Les opérations intellectuelles”, en Georges Dumas (dir.), *Traité de psychologie*, t. 2, París, Alcan, 1924, pp. 113-127.

¹⁷ Nizan, Paul, “Lettre à Henriette”, 7 de febrero de 1927, Archivos de la BnF, NAF 28122 (15-17).

¹⁸ Sobre el bergsonismo heterodoxo de Delacroix, véase Fruteau de Lacos, Frédéric, *La psychologie des philosophes*, París, PUF, 2015, pp. 31-75.

¹⁹ Bouglé, Célestin, *Les maîtres de la philosophie universitaire en France*, París, Librairie Maloine, 1938, p. 112.

²⁰ Esta distinción es puesta de relieve por Alain Flajoliet a propósito de la inflexión que Sartre realiza al artículo de Flach sobre los esquemas simbólicos (Flajoliet, Alain, *La première philosophie de Sartre*, París, Honoré Champion, 2008, p. 397).

mística, a saber, que la voluntad mística de destruir las imágenes interiores reposa en última instancia sobre el hecho de que el místico ha experimentado intensamente que todo en él era imagen.

En este contexto Sartre rescata de manera crucial un artículo de Émile Bréhier, una intervención en el campo de la psicología filosófica sobre un problema liminar de los temas del simbolismo y la mística, el del “pensamiento alegórico” en cuanto “mecanismo psicológico”.²¹ El filósofo e historiador de la filosofía, que estudió junto a Bergson y Lévy-Bruhl, analiza allí el movimiento perpetuo del pensamiento, yendo de la imagen a la idea, sin jamás alcanzar su objetivo. Según la interpretación retenida por el joven Sartre, Bréhier libera las instancias de una imaginación simbólica que está en el fundamento de la vida espiritual y cuyo “fracaso continuo” no es, en fin, más que el corolario del dinamismo singular del pensamiento. Formulado positivamente, este dinamismo es el de una envoltura infinita del pensamiento que no deja de superarse: Sartre encuentra así el acto de comprensión definido por Delacroix (DES, 163-164), aunque redefiniéndolo completamente, gracias a una distinción conceptual de su propia invención entre *la imagen envuelta* y *la imagen envolvente*. De esta manera, separa la tendencia que volvería a intelectualizar la imagen ubicándola bajo la autoridad distante del saber, en provecho de la opción teórica que defiende en 1927, es decir, *la identificación total del pensamiento con la imaginación*. Ahora bien, esta distinción de inspiración plotiniana jugará un rol importante en la elaboración de la psicología fenomenológica, dado que reaparece en *Lo imaginario* bajo la forma, profundamente modificada, de la degradación del saber en imagen, cuya concepción se opone a la teoría husserliana de la “plenificación”.²² En un sentido más amplio, y poniendo su atención en las imágenes envolventes, Sartre desmonta por primera vez un mecanismo de duplicidad y engaño de sí en el corazón de la espontaneidad imaginante en tanto que es creencia y tentativa de la auto-persuasión. A partir de este punto de vista, la psicología de la imagen de 1927 inicia de manera singular el modelo sartriano de una conciencia intencional gravada por la mala fe.

²¹ Bréhier, Émile “De l’image à l’idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique”, en *Revue philosophique*, t. 65, 1908, pp. 471-482. Véase DES, pp. 162-163.

²² Sartre, Jean-Paul, *L’Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l’imagination*, París, Gallimard, “folio essais”, édition avec index revue par Arlette Elkaïm-Sartre en 1986, augmentée d’une présentation, 2005, p. 64, p. 118.

3. Del acto simbólico al sentido ontológico de la posesión

Émile Bréhier contribuye aún más a la psicología filosófica que formó a Sartre cuando desarrolla una concepción económica de la producción de las imágenes, en el sentido en que estas se adaptan al cambio de creencia según una ley de conservación de lo que es utilizable. Según Bréhier, la imagen simbólica es la solución aportada al conflicto creado por el desequilibrio entre la creencia y el hecho que ella representa, una estabilización realizada “sobre el mismo plano de conciencia, el plano del pensamiento imaginativo o intuitivo”.²³ Haciendo notar particularmente cómo ciertos elementos del plotinismo son heredados directamente del estoicismo, Bréhier esboza una historia de las imágenes en el número de la historia de las ideas:

Es un error psicológico bastante difundido creer que la provisión de imágenes del espíritu humano, en una época dada, es ilimitado; la imagen no se inventa ni más fácilmente ni más rápidamente ni más espontáneamente que la idea. Ella se transmite: como la idea, tiene su historia.²⁴

Si, dentro de la esfera de influencia de Bergson, Bréhier concibe la historia de las ideas como una “duración interior”,²⁵ la historia de las imágenes que expone aquí nos remite a otro sitio de la filosofía francesa, el de la problemática de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana. Esta vez en la línea de Lévy-Bruhl, Bréhier se refiere a la ley de participación para aprehender la imagen por fuera de la lógica discursiva,²⁶ aplica la noción antropológica de “supervivencia” al mito que continúa por trabajar dialécticamente el pensamiento filosófico en el tiempo,²⁷ y alcanza así la capa del *pensamiento prelógico* que trama todas las teorías realistas e idealistas en la historia de la filosofía. Este estudio de la remanen-

cia de ciertas imágenes en las diferentes tradiciones del pensamiento constituye un punto fuerte de su historia general de la filosofía.

En la prolongación de este gesto teórico de inclusión y de interpretación de los datos de las ciencias humanas, Sartre vuelve a introducir también los conceptos lévy-bruhlianos a su fenomenología de la imaginación.²⁸ Pero otro gesto historiográfico aparece en el DES con la tipología de las grandes imágenes de la conciencia en el discurso psicológico (DES, 145-147): a su manera, el joven Sartre elabora una breve historia de las imágenes de la vida psicológica en la que en particular invierte la crítica bergsoniana de la espacialización del tiempo en la idea de una espacialización inevitable de lo espiritual a través de la imagen de la conciencia como duración continua. Sartre designa esta espacialización de la vida psicológica como “vida interior”. Posteriormente, sus dos artículos berlineses de 1934 abandonarán la hipótesis de un “vida interior” de manera definitiva. Vincent de Coorebyter demostró que se trataba de la figura *repoussoir*²⁹ de la incipiente fenomenología sartriana.³⁰ Pero, antes de esta exclusión, Sartre asumía él mismo el tema de la vida interior, a través de una lectura relativista, asociándola a la producción histórica de las imágenes de la conciencia:

Del juego de nuestras imágenes es de donde salen el subconsciente y todos nuestros desarrollos anormales de afectividad; pues todo sentimiento puesto como imagen se desarrolla como el objeto de percepción cuya imagen más se le asemeja. Imagen aún [...] esta duración heterogénea de Bergson, que, ya implantada en las conciencias, las sustrae. Y la sustitución de lo continuo a lo discontinuo -que en sí no es un progreso hacia lo interior, en el sentido de que lo interior se crea y no existe- es a pesar de todo un progreso, en el sentido de que dará origen a conciencias más complejas, puesto que están dotadas de imágenes más fluidas (DES, 162).

Para el Sartre de 1927, reconocer el sentido psicológico de la interioridad es aceptar que la imagen solamente es interior al sujeto en

²³ Bréhier, Émile, “Origine des images symboliques” en *Revue philosophique*, febrero 1913, p. 153.

²⁴ Bréhier, Émile, “La cosmologie stoïcienne”, en *Études de philosophie antique*, París, PUF, 1955, p. 154.

²⁵ Blauberg, Irina, “L’histoire des idées comme ‘durée intérieure’”, en *Annales bergsoniennes IV*, París, PUF, 2008, pp. 667- 672.

²⁶ Bréhier, Émile, “Origine des images symbolique”, *op. cit.*, p. 144.

²⁷ Bréhier, Émile, “Philosophie et mythe”, en *Revue de métaphysique*, 22/3, París, Alcan, 1914, pp. 361-381.

²⁸ Sartre, Jean-Paul, *L’Imaginaire*, *op. cit.*, pp. 53-54, 214.

²⁹ Un *repoussoir* es un recurso pictórico que consiste en la posición de un elemento de gran tamaño en primer plano de la composición, lo cual aumenta la sensación de lejanía de los planos que se alejan sucesivamente (N. T.).

³⁰ Cf. de Coorebyter, Vincent, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruselas, Ousia, 2000, pp. 27-49.

la medida en que el sujeto pensante es por completo interior a la imagen (DES, 132). Tan escondida, íntima y profunda como parece, la vida psicológica no es sino la reconstrucción posterior de una conciencia espontánea y creadora orientada en primer término hacia el mundo, una conciencia que es “primitivamente toma de posesión unificadora de los datos sensibles”, un “medio de adaptación al mundo exterior” (DES, 156). Para el lector de Sartre acostumbrado a su uso realista de la intencionalidad husserliana, esta manera de pensar la abertura de la subjetividad hacia todos los rincones de la exterioridad anuncia algo de la filosofía por venir, las premisas de lo prerreflexivo bajo la figura de una conciencia que se debería denominar “pre-interior”. Así pues, esta primera versión de la conciencia irreflexiva moviliza los datos de la psicología genética (Piaget) y de la sociología de los “primitivos” (Durkheim, Lévy-Bruhl) para describir y justificar la manera en que la conciencia es alcanzada por el mundo, requerida por las cosas para la acción, antes de llegar a liberarse de estas exigencias gracias al poder de la imaginación por el cual pone las cosas para ella misma dentro de ella misma.

En Bréhier se encuentran los medios para respaldar estos análisis del nacimiento de la interioridad consciente en relación a la función simbólica del espíritu. ¿Cómo la voluntad -que se dirige primordialmente al mundo- termina por tomar conciencia de ella misma? ¿Cómo alcanza una interioridad? En “El Acto simbólico”,³¹ Bréhier busca explicar el pasaje a la reflexividad tomando por objeto de estudio eso que se le aparece como el momento de elaboración de la subjetividad reflexiva:

El acto simbólico quizás señala, no una torpeza para actuar, sino un esfuerzo por liberarse de las adaptaciones prácticas e inmediatas; no es la expresión de una vida interior que aún no existe, sino un encauzamiento hacia esta vida.³²

En este artículo de 1919, el psicólogo nota que los fenómenos de simbolismo son “fenómenos de paso (*phénomènes de passage*)”.³³ es decir, que siguen, no límites impuestos, sino procesos psicológicos involucra-

³¹ Bréhier, Émile, «L'Acte symbolique», en *Revue philosophique*, t. 84, París, Alcan, 1919, p. 352.

³² *Ibid.*, 345.

³³ *Ibid.*, 361.

dos en las diferentes actividades del espíritu (la inteligencia; la imagen y la idea; la voluntad, la intención y la ejecución). Desde este punto de vista, la historia de la voluntad humana no es sino un esfuerzo por liberarse de la influencia del mundo exterior, ya sea por la dominación, ya sea por el repliegue en sí.³⁴ El simbolismo aparece entonces como “una suerte de solidificación de la voluntad”,³⁵ una fijación de la voluntad que se ubica en el origen de la famosa vida interior.

Así pues, esta cristalización es particularmente visible en la vida religiosa, como en la práctica mágica en donde la serie de actos fijos, rituales e impersonales, constituye una simbología, pues coordina los diferentes individuos en un conjunto racional. En particular, Bréhier analiza los datos de los juristas, de los historiadores de las religiones y de los antropólogos para identificar dos categorías de actos simbólicos, a saber, aquellos que son “el índice de actos futuros” y aquellos que tienen “el valor y la eficacia de un acto ejecutado en el presente”.³⁶ Por ejemplo, la significación del tabú confirma la función sustitutiva del acto simbólico ante una vigilancia de todos los instantes que necesitarían de la reivindicación y de la prohibición de un bien:

A esta serie indefinida e indeterminada de actos, el salvaje ha sustituido un acto definido y determinado que, prácticamente, tiene la misma eficacia: la imposición de un tabú. La voluntad de apropiarse, en lugar de liberarse y esparcirse en una multiplicidad de actos sin nombre, por así decirlo se ha concentrado y materializado en un acto único.³⁷

El acto simbólico establece un motivo de acciones futuras cuyo valor absoluto, heredado de las costumbres y de las creencias comunes, puede actuar sobre la voluntad de los otros en un sentido general e indefinido. El psicólogo describe de esta manera el mecanismo de sustitución por el cual la adaptación particular *a lo* real en la acción cede lugar a una adaptación *de lo* real por la institución de significaciones y de normas.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibid.*, 352.

³⁶ *Ibid.*, 349.

³⁷ *Ibid.*, 358.

Estos análisis echan una nueva luz a las páginas sobre *El ser y la nada* en las cuales Sartre define fenomenológicamente la posesión en sus dimensiones de vínculo *interno* y *ontológico* de lo poseído con el poseedor, por un lado, y de vínculo *ideal* y *simbólico* en el cual la pareja poseedor-poseído se vuelven una realidad única, por el otro. Es que “la posesión es un vínculo mágico”,³⁸ al operar una síntesis contradictoria en la que el objeto se reabsorbe en el para-sí al mismo tiempo que permanece exterior e impenetrable, como una “emanación del Yo”. Este fenómeno de “creación continua” pone de manifiesto el proyecto fundamental e irrealizable de devenir En-sí-Para-sí y da a entender la apropiación en términos del “símbolo del ideal del para-sí, o valor”.³⁹ Desde este punto de vista, toda conducta apropiadora tiene una función eminentemente simbólica, pues el sentido de la posesión le es inherente -poseer no implica *saber* que se está en una relación que se identifica con el objeto poseído sino precisamente consiste en “*ser esa relación*”.⁴⁰ De este modo, el proyecto apropiador se sitúa en un pasaje incesante al límite entre la *relación mágica* y la *relación técnica* con el objeto poseído. Como remarca Sartre:

[L]a *propiedad* aparece al propietario a la vez como dada de una vez, en lo eterno, y como si necesitara la infinitud del tiempo para realizarse. Ningún gesto de *utilización* realiza verdaderamente el goce de la apropiación, sino que remite a otros gestos de apropiación, cada uno de los cuales no tiene sino un valor de encantamiento mágico.⁴¹

De este modo, pareciera ser que Sartre absolutiza la estructura del acto simbólico establecida por Bréhier al transformarla en una relación ontológica de la realidad-humana con el en-sí. Esta operación se vuelve posible por el carácter de *fenómeno de paso* de la simbolización, cuya estructura equivale a la de la *totalización* del para sí (totalidad-destotalizada). En el recorrido de la teoría de la imaginación a la ontología, la *posesión* polariza la conciencia sartriana como deseo

³⁸ Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1993, p. 720.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 724.

⁴¹ *Ibid.*, p. 721.

de ser y, al mismo tiempo, como deseo *del ser* que ésta encuentre en el mundo -doble imagen de sí, cuya *comprensión preontológica* es difícilmente tematizable para ella misma. Sartre lleva de esta manera hasta el límite las consecuencias de la crítica de la representación, lo que conlleva por la fuerza de las cosas cierta derrota del papel de la reflexividad del para-sí en el psicoanálisis existencial.

4. El psicoanálisis de las cosas o la inmensa simbología universal

Esta interpretación ontológica de la categoría de la posesión hace posible una hermenéutica específica de la posesión que Sartre llama el psicoanálisis de las cosas. Este análisis se sitúa en el punto de contacto de la transfenomeneidad del ser y de la transfenomeneidad de la conciencia, en el nivel en que el surgimiento del para-sí se confunde con la revelación del en-sí. Aquí Sartre atribuye a las cualidades un papel primordial en la ontología, a saber, el de funcionar como reveladoras del ser. Emerge, pues, la cuestión de la relación entre lo percibido y lo sentido, es decir, la cuestión de las cualidades afectivas-objetivas que se reitera en *El ser y la nada*.

Todo ocurre como si surgiéramos en un universo en el que los sentimientos y los actos están cargados de materialidad, tienen una textura sustancial, son verdaderamente blandos, chatos, viscosos, bajos, elevados, etc., y en el que las sustancias materiales tienen originariamente una significación psíquica que las hace repugnantes, horribles, atrayentes, etc. Ninguna explicación por proyección o por analogía es admisible para ello.⁴²

En nuestra opinión, se trata de la estructura existencial mágica del mundo que encuentra en la onto-fenomenología, por fin, el principio de su elucidación. Cabe resaltar la manera en que Sartre mantiene el debate con las teorías de la magia, cuando concibe aquello que denomina finalmente el “simbolismo existencial de las cosas”.⁴³ En efecto, el psicoanálisis de las cosas pone en claro la revelación del ser en la diferenciación cualitativa realizada por la realidad-humana. De cierta manera, Sartre le otorga a la trascendencia -estructura

⁴² *Ibid.*, p. 735.

⁴³ *Ibid.*, p. 733.

pré-temática de la conciencia que se trasciende- la función de operador simbólico representada por el *mana* en la teoría general de la magia de Hubert y Mauss, operador por el cual lo real recibe valores diferenciados y se ve ordenado por medio de un gran sistema de clasificaciones. Los sociólogos adoptan un enfoque de “psicología no intelectualista” para ser capaces de aprehender esta noción de *mana* que escapa a las categorías rígidas y abstractas del entendimiento de los “adultos europeos” en la medida en que es una categoría inconsciente y colectiva de entendimiento humano.

Si bien Sartre puede adherir al requisito de una psicología no intelectualista, permanece no obstante hostil a las dos hipótesis que constituyen la conciencia colectiva durkheimiana y el inconsciente. Si una noción como el *mana* opera, será necesario encontrar el principio de la misma en cada individuo, recordando asimismo que, por su situación, este interioriza su “pertenencia a la especie”.⁴⁴ Así, cuando aborda su psicoanálisis de la viscosidad, Sartre se pregunta justamente qué puede significar para “el adulto europeo” esta cualidad.⁴⁵ El filósofo observa cómo el *encuentro concreto* con el ser se produce a través de una suerte de *a priori* formal por el cual el sentido a la vez físico y psíquico de lo viscoso se da de golpe. Esta relación objetivante por la cual la realidad humana vuelve a encontrar en cada cosa el esbozo de su propio proyecto es la que descubre el “sentido secreto de las cosas” como un sentido profundamente humano y como una creación.

Remarcando en efecto la influencia de las teorías de lo simbólico defendidas por Bréhier y Delacroix, Bruno Karsenti ha mostrado cómo la teoría de la magia de Hubert y Mauss es fundada por la sistematicidad simbólica y social que su concepción del *mana* establecía.⁴⁶ Pero por no intelectualista que la psicología de Hubert y Mauss sea, la noción central de vínculo que preside el formalismo de la función simbólica es aún un vínculo concebido. Su simbolismo saca a la luz un nivel desconocido de la realidad psíquica donde la lógica específica que allí opera es la de los símbolos y no la de las representaciones, y es por eso que las nociones mágicas juegan un

⁴⁴ *Ibid.* p. 628.

⁴⁵ *Ibid.* p. 734.

⁴⁶ Karsenti, Bruno, *L'Homme total*, op. cit., pp. 190-196, 222-244.

papel de “casilla vacía” (según la expresión de Deleuze),⁴⁷ es decir, de espacio relativamente indeterminado pero aun así solidario del sistema simbólico, susceptible de hacerse en cualquier momento comprensible, un evento que sin esto permanecería fatalmente fuera del sistema.⁴⁸ Por otro lado, se sabe que la interpretación lévi-straussiana de la noción de *mana* le asigna un papel de “significante flotante”⁴⁹ a esta misma. A partir de aquí es lícito sugerir la siguiente hipótesis de lectura: si el *mana* es el operador simbólico que resulta ser la clave de todo el sistema de la magia, ¿la nihilización no es un fenómeno que, en el sistema ontológico sartriano, permitiría al para-sí asumir el papel de “significante flotante”? Es cierto que, en la estructura ideal del En-sí-Para-sí, el para-sí es el elemento móvil por el cual las significaciones vienen al mundo. Atribuir la función de significativo flotante al para-sí nihilizante es justamente lo que nos propone hacer Ricoeur cuando compara la nada que preside a las conversiones en las “noches de la identidad personal” con “la casilla vacía cara a las transformaciones de Lévi-Strauss”.⁵⁰ Por su indeterminación fundamental, el para-sí puede acreditarse la función de operador de ordenación simbólica de lo real, un real inconmensurable que la realidad-humana, del hecho de su finitud, no puede más que *narrarse* -y narrarse bajo el juego de la perpetua totalización de lo que ella misma, siempre-ya y por su simple presencia al mundo, destotaliza. En efecto, porque se lanza al mundo para que haya un mundo, Sartre define la realidad-humana como “totalidad destota-

⁴⁷ Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 63-64; “A quoi reconnaît-on le structuralisme?”, *L'île déserte et autres textes*, pp. 258-265. Hay traducción en español: Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Moret, Barcelona, Paidós, 1989.

⁴⁸ Karsenti, Bruno, *L'Homme total*, op. cit., p. 248, nota 1.

⁴⁹ Lévi-Strauss, Claude, “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, en Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1968 p. XLIX. Hay traducción en español: Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, precedido de una “Introducción a la obra de Marcel Mauss” por Claude Lévi-Strauss, trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1979.

⁵⁰ Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p. 196. Si Ricoeur se refiere aquí a la frase de Musil, “No soy nada” (*El hombre sin atributos*), evocó el “proyecto existencial sartriano” en las páginas precedentes, comparándolo con la dialéctica entre “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas” en Koselleck. Sin embargo, es necesario remarcar que, desde este punto de vista, Ricoeur tiende a desradicalizar el proyecto existencial ubicándolo en un plano de determinación y de pasividad previo a todo ejercicio de la libertad: es por esta razón que rechaza la nada constituyente de la identidad personal en dirección a una experiencia más de la *desnudez* que de la *nulidad*.

lizada”.⁵¹ Todo conocimiento es una relación de ser, el para-sí realiza una destotalización con el fin de captar intuitivamente la cualidad en su existencia concreta. En el corazón del simbolismo universal se encuentra por lo tanto la *relación vivida* de la conciencia con el ser y la sistematicidad de las significaciones se establece en la misma estructura de la trascendencia de la conciencia:

[E]l hombre, al ser trascendencia, establece lo significativo por su surgimiento mismo, y lo significativo, a causa de la estructura propia de la trascendencia, es una remisión a otros trascendentes que puede ser descifrado sin recurrir a la subjetividad que lo ha establecido.⁵²

La trascendencia juega el papel de poner en relación los significantes en esta “inmensa simbólica universal”.⁵³ La cualidad descubre “sectores ontológicos”⁵⁴ en los cuales la multitud de experiencias concretas vendrán a ordenar los objetos encontrados.

Lo que entonces se vuelve hacia nosotros como una cualidad objetiva es una naturaleza nueva que no es ni material (física) ni psíquica, sino que trasciende la oposición de lo psíquico y lo físico al descubrirse para nosotros como la expresión ontológica del mundo entero; es decir, se ofrece como rúbrica para clasificar todos los estos del mundo, trátense de organizaciones materiales o de trascendencias trascendidas.⁵⁵

La categoría de lo viscoso primariamente surge, según las propias palabras de Sartre, como un “marco vacío” antes de la experiencia de las diferentes especies de viscosos. La viscosidad aparece en primer lugar como “estructura objetiva del mundo”⁵⁶ antes de ser

⁵¹ “Por medio del *mundo*, el para-sí se hace anunciar a sí mismo como totalidad destotalizada, lo que significa que, por su propio surgimiento, el para-sí es desvelamiento del ser como totalidad, en tanto que el para-sí ha de ser su propia totalidad en el modo destotalizado. Así, el sentido mismo del para-sí está fuera, en el ser; pero por el para-sí aparece el sentido del ser” (Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, op. cit., p. 244).

⁵² *Ibid.*, p. 731.

⁵³ *Ibid.*, p. 736.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 743.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 737.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 742.

sentida en el tarro de miel o en un apretón de mano. Por la recuperación radical del *esto* hacia el mundo entero, la intuición concreta de la cualidad está enriquecida por una multitud de significaciones oscuras y de remisiones que sobrepasan el contacto sensible inmediato. De esta forma, la materia de todos los objetos que envuelven al niño extiende un horizonte indefinido hasta los confines del Ser y le da claves de interpretación de todos los hechos humanos ulteriores. De este modo, lo viscoso es la simbolización de cierto “modo de ser”, un ser ideal que es también un antivalor. Si el valor es el En-sí-Para-sí como relación sintética en que prima el para-sí, este antivalor simbolizado por lo viscoso invierte el orden y da la primacía al en-sí que absorbe al para-sí. La viscosidad vuelve el proyecto de apropiación del ser un proyecto de huida, pues la materia viscosa absorbe al para-sí hasta deglutirlo. En este modo del ser revelado, la cualidad funciona *pars pro toto* y moviliza una dimensión de la intuición del orden de la participación y de la experiencia mística.

[La aprehensión de lo viscoso] simboliza el ser a su manera, es decir que, mientras dura el contacto con lo viscoso, para nosotros todo ocurre como si la viscosidad fuera el sentido del mundo entero, es decir, el único modo de ser del ser-en-sí, a la manera como, para los primitivos del clan del lagarto, todos los objetos son lagartos.⁵⁷⁵⁸

A pesar del abandono de la tematización de lo mágico como estructura existencial del mundo, Sartre recurre aún en el psicoanálisis de las cosas a una comparación con la experiencia preológica para describir este nivel primitivo y original de la experiencia humana, para describir la comprensión preontológica que es el fondo de la experiencia concreta de toda existencia singular. Los *Diarios de guerra* habían registrado bien esta constante precisa entre desmitificación y fascinación.

La viscosidad está [encantada]. Sería fácil caer desde allí en el fetichismo y después en el animalismo, pero la naturaleza no

⁵⁷ *Ibid.*, p. 737.

⁵⁸ Remarquemos que el ejemplo “de los primitivos del clan del lagarto” es más durkheimiano que lévi-bruhliano, pues refiere al totemismo australiano estudiado en el artículo sobre las formas primitivas de la clasificación firmado con Mauss (1906) y en las *Formas elementales de la vida religiosa* (1913).

es ni fetichista ni animalista. Las cosas son hechiceras en tanto son inagotablemente humanas, encubren [sentidos] humanos que presentimos sin comprenderlos.⁵⁹

Conclusión

Al final de nuestro recorrido, estamos en condiciones de comprender cómo la psicología filosófica francesa constituyó una matriz para el pensamiento sartriano. Sartre se apropió del método fenomenológico a partir de una concepción ya original de la imaginación: imaginación entendida simultáneamente como modo de expresión de la vida afectiva y como modo de comprensión simbólica de la realidad. El descubrimiento de la intencionalidad y la trascendencia le ofrecieron herramientas para radicalizar su proyecto de filosofía realista en el que las cosas tienen en ellas mismas sus cualidades, que la conciencia descubre lanzándose al mundo. Con la categoría de lo mágico, Sartre en los años de 1930 indaga esta vía entre la subjetividad y la objetividad, y explora la relación con el ser inscrita en esta mentalidad prelógica que descubre “el sentido adherente en las cosas”, según la expresión de Bergson, retomada por Delacroix, Piaget y finalmente por Sartre en sus diarios de guerra.

La apropiación del *In-der-Welt-Sein* heideggeriano se realiza bajo el prisma de esta intuición de una relación mágica con el mundo, especialmente por medio de distorsiones del complejo instrumental que dejan aparecer al carácter inaprehensible y brujo (*sorcier*) de la cosa bajo el utensilio. Sin embargo, Sartre lleva a cabo un giro desde el momento en que comprende que el mundo anuncia a la realidad-humana lo que ella es, en el sentido de que esta siempre es *pro-jecto* en el mundo. El *pro-jecto* se convierte en la clave de la antropología sartriana, la cual, para liberarse definitivamente del psicologismo, desea prescindir de la categoría de lo mágico como categoría explícita y explicativa dentro de la ontología. Pero hemos visto de qué manera la intuición seminal concerniente a la magia contribuía a difundir sus efectos en el corazón de la categoría cardinal de la posesión. Por lo demás, *El ser y la nada* desarrolla un lenguaje de encantamiento (*hantise*) y anuncia una moral de la autenticidad

que buscaría superar la relación de identificación y apropiación del ser en aras de una relación de puro desvelamiento, en la cual se tenga la experiencia del “gusto del ser”,⁶⁰ y donde la experiencia del mundo se viva aún bajo una cierta coloración. Si Sartre termina por reducir explícitamente la magia a la idea de ilusión, de artimaña, de alienación y de inautenticidad, sigue no obstante cautivo de un magismo (no tematizado), el de la fascinación del puro ser-ahí y de la presencia al mundo.

⁵⁹ Sartre, Jean-Paul, *Diarios de guerra XI de 1939-III de 1940*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 155.

⁶⁰ Sartre, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, établissement du texte et index par Arlette Elkaim-Sartre, París, Gallimard, 1983, pp. 511, 544.

Bibliografía

- Bergson, Henri, “L’Effort intellectuel”, en *Revue philosophique* (1902), retomado en *L’Énergie spirituelle*, París, Alcan, 1919.
- , *La energía espiritual*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011.
- Blauberg, Irina, “L’histoire des idées comme ‘durée intérieure’”, en *Annales bergsoniennes IV*, París, PUF, 2008, pp. 667- 672.
- Bouglé, Célestin, *Les maîtres de la philosophie universitaire en France*, París, Librairie Maloine, 1938.
- Bréhier, Émile, “De l’image à l’idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique”, en *Revue philosophique*, t. 65, 1908, pp. 471-482.
- , “La cosmologie stoïcienne”, en *Études de philosophie antique*, París, PUF, 1955.
- , “Philosophie et mythe”, en *Revue de métaphysique*, 22/3, París, Alcan, 1914, pp. 361-381.
- , “L’Acte symbolique”, en *Revue philosophique*, t. 84, París, Alcan, 1919.
- , “Origine des images symboliques”, en *Revue philosophique*, febrero 1913.
- Coorebyter (de), Vincent, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruselas, Ousia, 2000.
- Dassonneville, Gautier, “Du topos à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne”, en *Methodos* [en línea], N° 15, 2015, página web consultada el 16 de julio de 2017. URL :<http://methodos.revues.org/4208>.
- , “Une contribution sartrienne au roman de la psychologie: Le Diplôme sur l’image (1927)”, en *Études sartriennes*, N° 22, 2018, pp. 15-41
- , “Sartre, Bréhier et la vie psychologique : Une histoire des images”, en *Tijdschrift voor filosofie*, N° 79, 2017, pp. 541-564.
- Delacroix, Henri, “Les opérations intellectuelles”, en Georges Dumas (dir.), *Traité de psychologie*, t. 2, París, Alcan, 1924, pp. 113-127.
- , *Le Langage et la pensée*, París, Alcan, 1924, p. 386.
- , *Les grandes formes de la vie mentale*, París, Alcan, 1934.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Moret, Barcelona, Paidós, 1989.
- , *Logique du sens*, París, Minuit, 1969.
- Flajoliet, Alain, *La première philosophie de Sartre*, París, Honoré Champion, 2008.
- Fruteau de Lacos, Frédéric, *La psychologie des philosophes*, París, PUF, 2015.
- Karsenti, Bruno, *L’Homme total*, París, PUF, “quadriga”, 2011.
- Keck, Frédéric, “Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille”, *Methodos*, n° 3, 2003, pp. 137-157.
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, precedido de una “Introducción a la obra de Marcel Mauss” por Claude Lévi-Strauss, trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1979.
- , *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1968.
- Maristany, Joaquín, *Sartre. El círculo imaginario. Ontología irreal de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Nizan, Paul, “Lettre à Henriette”, 7 de febrero de 1927, Archivos de la BnF, NAF 28122 .
- Sartre, Jean-Paul, *L’Image dans la vie psychologique: rôle et nature*, en Dassonneville, Gautier (ed.), *Études sartriennes* “Sartre inédit: le mémoire de fin d’études (1927)”, N° 22, pp. 43-247.
- , *L’Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l’imagination*, París, Gallimard, “folio essais”, édition avec index revue par Arlette Elkaim-Sartre en 1986, augmentée d’une présentation, 2005.
- , *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. Mónica Acheroff, Madrid, Alianza, 1987.
- , *Diarios de guerra XI de 1939-III de 1940*, Buenos Aires, Losada, 1983
- , *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1993.
- , *Cahiers pour une morale*, établissement du texte et index par Arlette Elkaim-Sartre, París, Gallimard, 1983.
- , *San Genet: comediante y mártir*, trad. Luis Echávarri, Buenos Aires, Losada, 2005.