

El acontecimiento de la verdad en la fenomenología ontológica de Jean-Paul Sartre¹

JUAN PABLO COTRINA COSAR

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad Peruana Cayetano Heredia

Resumen: El presente artículo pretende dilucidar la idea de verdad en la fenomenología ontológica de Jean-Paul Sartre desde su libro póstumo *Verdad y existencia* (1989). Para ello, dividiremos nuestro trabajo en cuatro partes: la primera abordará la idea de verdad como develación del Ser a la realidad humana; la segunda analizará cómo es posible una negación de la verdad desde las posibilidades de la ignorancia y el error; la tercera se centrará en explicitar cómo la verdad develada por una realidad humana se abre hacia la universalización; y la cuarta mostrará que toda verdad, por el hecho de ser intersubjetiva, forma parte del proceso de historialización de la realidad humana.

Palabras clave: Sartre, verdad, ser, ontología, fenomenología

Abstract: This article aims to shed light on the idea of truth in Jean-Paul Sartre's ontological phenomenology from his posthumous book, *Truth and Existence* (1989). For this, we will divide our work into four parts: the first will approach the idea of truth as a revelation of Being to human reality; the second will analyze how a denial of truth is possible from the possibilities of ignorance and error; the third will focus on explaining how the truth unveiled by a human reality opens towards universalization; and the fourth will show that all truth, by the fact of being intersubjective, is part of the process of historicalization of human reality.

Keywords: Sartre, truth, being, ontology, phenomenology

¹ Parte de este artículo corresponde a una conferencia presentada en el III Coloquio de estudios de metafísica realizado por el Grupo Origen UNMSM (2015), que tuvo por tema "El problema de la verdad".

§1. Introducción

Tematizar la idea de verdad en la filosofía de Jean-Paul Sartre era, hasta hace unas décadas, una tarea difícil por el limitado número de fuentes con el que contábamos, en efecto, si nos remitiésemos a los textos publicados solo encontraríamos un ensayo titulado “La leyenda de la verdad” (*La légende de la vérité*) publicado en *Bifur* en 1931, siete años antes de *La náusea* (1938). Este ensayo, que en palabras de Sartre “era algo aburrido”, “demasiado ridículo”, y “carente de lenguaje técnico” (Beauvoir 1981, 198; la traducción es nuestra), expresa, todavía, su intención de manifestar su rebelión contra la contingencia humana a través del arte, que para él se concretizaba en la literatura, de ahí que una de las características de este ensayo sea su exposición en forma de mito –esto por influencia de la tradición griega. De esta manera, “La leyenda de la verdad” nos muestra, alegóricamente, cómo la verdad deviene a partir de tres formas: el comercio, la ideología y el arte. Esta sería la razón por la que, originariamente, este ensayo tuvo tres partes: “La leyenda de lo cierto”, “La leyenda de lo probable” y “La leyenda del hombre solo”, de las cuales solo la primera se publicó (Cohen-Solal 1985, 119; Gerassi 1993, 166). En dicha sección se puede leer lo siguiente: “la verdad procede del comercio: acompañó al mercado a los primeros objetos manufacturados: había esperado el nacimiento de estos para salir, totalmente armada, de la frente de los hombres” (Sartre 1970, 531-532)². Sin embargo, a pesar de que en este ensayo se pueden apreciar algunas ideas, que luego serán profundizadas en obras posteriores, la idea central respecto a la verdad, que es la que nos interesa dilucidar en este artículo, no queda del todo clara. Por esta razón, según nuestro punto de vista, es recién con la publicación póstuma de *Verdad y existencia* (1989) que nos es posible conocer cómo Sartre concibe la verdad y su interés profundo de pensar en ella.

Verdad y existencia es una obra compuesta por un conjunto de notas escritas a partir de 1948 que, en contraposición a “La leyenda de la verdad”, es estrictamente filosófica, y ello porque, en la época en que se redactó, Sartre ya había dejado atrás su idea del arte como salvación que había guiado sus

2 La traducción de todas las citas que se extraen de la obra de Jean-Paul Sartre es nuestra.

trabajos de juventud, y bajo la cual escribió su ensayo sobre la verdad de 1931. Además, *Verdad y existencia* se ubica dentro de los trabajos filosóficos sartreanos, en especial, dentro de la etapa que podemos denominar “onto-fenomenológica”, etapa en la que se observa fuertemente la influencia de Heidegger, prueba de ello es que en este escrito Sartre muestra su interés por algunas ideas de *La esencia de la verdad* (1930), interés que va unido a una posición crítica hacia el mismo texto heideggeriano. Pero, lo más importante de esta obra es que la idea de verdad que nos propone no solo nos remite a algunas ideas claves de su obra capital, *El ser y la nada* (1943), sino que anuncia algunas nociones que serán centrales en su segunda gran obra, *La crítica de la razón dialéctica* (1960). De esta manera, en lo que sigue, queremos dilucidar, a partir de las reflexiones que Sartre desarrolla en *Verdad y existencia*, qué es la verdad para nuestro autor y qué papel juega dentro de su filosofía.

§2. Develación de la verdad

En *El ser y la nada*, Sartre había manifestado la diferencia fundamental que existe entre la conciencia y el Ser. Por un lado, la conciencia, nos había mostrado allí siguiendo a Husserl, es aquella cuya “esencia” consiste en ser intencional, es decir, en estar volcada hacia un ser que no es ella. Este sobrepasarse de la conciencia a sí misma será denominado “trascendencia” (*transcendance*)³. Así, la conciencia, al ser trascendencia de sí, no tiene una esencia fija e inmutable como el *cogito* cartesiano ni tampoco tiene un adentro (*dedans*); “ella no es nada más que el afuera de sí misma y es esta huida absoluta, este rechazo a ser sustancia, que la constituye como una conciencia” (Sartre 1990, 10). Además, la conciencia no es ignorante de sí misma, ya que en cada acto intencional ella es consciencia (de) sí, aunque

3 Esta equiparación entre intencionalidad y trascendencia, realizada por Sartre, es debida a dos razones: la primera, tiene que ver con la lectura que hizo Sartre del libro de Levinas titulado *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) en donde se dice que: “la intencionalidad es para Husserl un acto de auténtica trascendencia y el prototipo de toda trascendencia” (Levinas 2004, 68). La segunda, se debe a la influencia que Heidegger ejerció en Sartre en la comprensión de algunas ideas husserlianas que, en el caso de la intencionalidad, se ve plasmada en el concepto de “trascendencia” el cual, según el filósofo alemán, es constitutiva del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*.

no de manera reflexiva o posicional, sino “prerreflexiva” (*pré-réflexive*). Esto quiere decir que la conciencia existe teniendo conciencia (de) existir. Por ello, Sartre llamará a la conciencia “Para-sí” (*Pour-soi*); el Para-sí es la conciencia misma que no necesita de ningún otro ser para existir porque él mismo es el que retoma su vivencia en cada acto, aunque, como hemos dicho, no reflexivamente. Es por este retomarse a sí mismo que el Para-sí es, de acuerdo con Sartre, “absoluto” (*absolu*); no en el sentido de una *res cogitans* escindida del mundo, sino en la medida en que el Para-sí, “es el sujeto de la más concreta de las experiencias. Y no es *relativo* a esta experiencia, porque él *es* esta experiencia. Así, es un absoluto no-sustancial” (Sartre 2006, 23). Por otro lado, el Ser, correlato de la conciencia, está separado esencialmente de esta por un abismo infranqueable, ya que si la conciencia es pura remisión al Ser, el Ser no remite a nada, ni a sí mismo, porque simplemente *es*. Y si la conciencia es un Para-sí, el Ser es “en-sí” (*en-soi*). El Ser, como nos dice Sartre, “es pura positividad. No conoce, pues, *la alteridad* (...); no puede mantener relación alguna con lo otro (...). No puede absolutamente derivárselo de nada, ni de un otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin ninguna relación con otro ser, el en-sí está *de más* por la eternidad” (Sartre 2006, 33).

De esta manera, si existe una relación entre la conciencia (Para-sí) y el Ser (en-sí), esta relación surge desde la conciencia misma porque es ella la que remite al Ser, ya que a partir de este no podemos hablar de ninguna remisión, de ningún “hacia”. El Ser simplemente *es lo que es*: el Ser es la noche, dirá Sartre, una noche que se ve iluminada cuando la conciencia se dirige al Ser para conocerlo. Así, el conocimiento se constituye como la manera por la cual la conciencia se relaciona con el Ser, iluminándolo. Esta iluminación es la develación del Ser por la conciencia y es a partir de esta develación que surge la verdad (*vérité*)⁴. La verdad es, entonces, nos dice Sartre, “un acontecimiento absoluto cuya aparición coincide con el surgimiento de la

4 La imagen de la “luminosidad” es, como ha manifestado Celia Amorós en su “Introducción” a la traducción de *Verdad y existencia* al español, tomada por Sartre de su lectura de *De la esencia de la verdad* de Heidegger. Aunque, como lo haremos notar en las siguientes líneas de este artículo, esta imagen tendrá un fundamento distinto en ambos pensadores: “las metáforas de la luminosidad vienen sugeridas sin duda por la reciente lectura de *De la esencia de la verdad*, de Heidegger, si bien (...) tienen en el pensador francés un sentido muy diferente” (Sartre 1996, 19).

realidad humana (...). La verdad desaparece con el hombre" (Sartre 1989, 19). Y desaparece con el hombre porque con él también desaparece el conocimiento. Pero el conocimiento, originariamente entendido, no debe comprenderse, en la fenomenología-ontológica sartriana, como un conocimiento reflexivo o intelectual, sino más bien, como una de las maneras fundamentales por la cual la conciencia se vincula con el Ser. "El Para-sí, nos dice Sartre, no es para conocer después" (Sartre 2006, 253). En este sentido, el conocimiento es esencial a la conciencia en la medida en que esta es siempre relación revelante con el Ser que confiere al Ser una dimensión: la "luminosidad" (*luminosité*), ya que para Sartre conocer es iluminar, de ahí que la conciencia sea por esencia iluminante, pero no en el mismo sentido en que para Heidegger "el *Dasein* está iluminado (*erleuchtet*)" (Heidegger 2009, 152 [GA II, 177]) porque el que ilumina, según el filósofo alemán, no es el *Dasein* sino el Ser, tal como agrega en una nota de *Ser y tiempo*. Pero, más allá de esta diferencia –decisiva para la concepción de la verdad según ambos pensadores– podemos ver que Sartre coincide con Heidegger al manifestar que la verdad es esencialmente un *desocultamiento*, o *develamiento*, como dirá él, del Ser. Este develamiento Sartre lo entiende como una *violación* al Ser. El Ser no da sus secretos, sino que la realidad-humana se los arranca, de ahí que manifieste que "[todo conocimiento] comprende siempre la idea de una desnudez que se pone al aire apartando los obstáculos que la cubren" (Sartre 2006, 624). Así, la verdad se da cuando el Ser ha sido violentado o, en otras palabras, ha sido arrancado de la "noche del Ser". Y solo a partir de este arrancamiento "hay Ser". Ahora bien, hay ser no en la medida en que, para Sartre, la conciencia crea al Ser, sino en la medida en que el Ser se revela como iluminado, es decir, en la medida en que "hay verdad". "La verdad es el Ser tal como es, nos dice Sartre, en tanto que le confiero una nueva dimensión de ser. El Ser es la noche. Estar iluminado es ser ya otra cosa" (Sartre 1989, 19).

Sartre, sin embargo, va a ver en la verdad no solo un acto de develación del Ser, sino también un acto de sacrificio de la conciencia, ya que es la propia conciencia que con su presencia se sacrifica para que haya un Ser. "Soy el ser por el cual 'hay' ser" (Sartre 2006, 87). Este sacrificio se da cuando la conciencia se niega a sí misma ser el Ser al cual ella está remitida; solo así

el Ser se manifiesta como un “hay” (*il y a*)⁵ para la conciencia. En este sentido ser “conciencia de algo” es negar ser ese algo para que surja la verdad como develación del Ser en forma del “hay”. Así, si “hay” Ser y no más bien la Nada es porque hay una conciencia que asume la responsabilidad de ese “hay” del Ser. La conciencia, entonces, se vuelve responsable de lo que devela, se vuelve responsable de la verdad, ya que por ella misma ha surgido esta. Por ello, Sartre dirá que “la realidad-humana libre debe necesariamente asumir sus responsabilidades frente a la verdad. Decida lo que decida, no puede impedir que haya una verdad emergida del Ser al mismo tiempo que ella” (Sartre 1989, 41). Y esta responsabilidad de la realidad-humana la convierte, como manifestaba Heidegger, en el “Pastor del Ser”, en aquel cuya esencia consiste en “guardar la verdad del ser” (Heidegger 2007, 274 [GA IX, 331]), ya que es ella la que es responsable de su verdad develada. De esta manera, la conciencia encuentra en cualquier parte la responsabilidad de su develación porque en cualquier parte encuentra al Ser develado por ella misma⁶. Así, nos dice Sartre “todo lo que es para la realidad-humana lo es bajo la forma de verdad (esos árboles, esas mesas, esas ventanas, esos libros que me rodean son verdades) porque todo lo que es para el hombre ya ha surgido bajo la forma del ‘hay’. El mundo es verdadero (...). El Para-sí vive en la verdad como pez en el agua” (Sartre 1989, 16), pero, la realidad-humana no es pasiva respecto a la revelación de Ser que da paso a la verdad, sino que toda revelación es una expresión de libertad. La realidad-humana elige desocultar al Ser de su noche, y lo elige en cada uno de sus actos en el mundo. En este sentido, y esto era importante para Sartre, si la realidad-humana es revelación libre del Ser, puede, también, negar dicha revelación, puede elegir la no-verdad.

5 El “hay” sartreano, como se puede ver, no tiene nada en común con el “hay” de Levinas, ya que para este último el “hay” expresa la terrible oscuridad del Ser en la cual no penetra la luminosidad de ningún sujeto. El “hay” levinasiano excluye toda categorización, todo conocimiento, toda relación que pueda existir entre la conciencia y el Ser: “la negación de toda cosa calificable hace resurgir el impersonal ‘hay’ que, tras toda negación, vuelve intacto e indiferente al grado de esa negación. El silencio de los espacios infinitos es espantoso. La invasión del ‘hay’ no corresponde a ninguna representación” (Levinas 2000, 207).

6 La idea de responsabilidad que tiene la conciencia o realidad humana respecto del Ser surge, para Sartre, desde la propia libertad que la constituye y la mueve hacia un actuar. En este sentido, para Sartre, no habría responsabilidad de ningún tipo en la ontología heideggeriana porque esta parte de una libertad que se limita a un dejar-ser, como el mismo Heidegger nos lo dice en *De la esencia de la verdad*: “la esencia de la verdad se desvela como libertad. La libertad es el dejar-ser existente que descubre a lo ente” (Heidegger 1976, 192).

§3. Negación de la verdad

Sartre, al igual que Heidegger, va a poner el acento en la relación entre verdad y libertad, ya que para él la verdad se conquista y no solamente se acepta como un acontecimiento ajeno a la realidad-humana: “la realidad-humana no puede recibir nada pasivamente: es necesario que ella siempre conquiste, no en virtud de no sé qué maldición sino en virtud de su manera de ser” (Sartre 1989, 46). Así, la verdad se convierte en una posibilidad permanente de la realidad-humana, pero por ser, precisamente, una posibilidad, y no una necesidad, el Ser puede quedar en su absoluta oscuridad sin posibilidad alguna de revelación. En este caso la realidad-humana elegiría la no-verdad del Ser: “el fundamento de la verdad es la libertad. Entonces, el hombre puede elegir la no-verdad” (Sartre 1989, 35). Esta no-verdad puede manifestarse en *ignorancia querida* y en *error*.

Para Sartre, todo develamiento, se da desde una “ignorancia originaria” (*ignorance originelle*). Dicha ignorancia no debe comprenderse como ignorancia absoluta del Ser puesto que el Ser ya se devela como mundo a partir del surgimiento de la realidad-humana. Es decir, desde el momento en que surge la realidad-humana surge la primera develación del Ser y, con esta develación, surge la primera verdad, una verdad que todavía devela al Ser como mundo indiferenciado o, en otras palabras, como un Ser con una brutalidad plena, pero que anuncia una infinitud de posibilidades por develar. Precisamente, en este anuncio radica, para Sartre, la ignorancia originaria que sería la posibilidad siempre constante de develar verdades regionales del Ser a partir de la libertad humana: “decir que ignoro originariamente significa que la verdad es mi posibilidad, que me espera y que soy el ser por el cual la verdad vendrá al mundo desde el interior. Decir que ignoro, es decir que sé que puedo conocer, o sea, que el mundo es ya cognoscible” (Sartre 1989, 46). De esta manera, la ignorancia originaria hace alusión al no-Ser desde el cual se devela el Ser por la *acción*. Lo que es la acción ya fue tematizado en *El ser y la nada* en donde Sartre nos dice que “una acción es por principio *intencional*” y que “implica necesariamente como su condición el reconocimiento de un ‘desiderátum’, es decir, de una falta objetiva o bien de una *negatividad*” (Sartre 2006, 477-478). Actuar sería, entonces, develar al Ser pero siempre desde una posibilidad deseada que aún no es y, por

esta razón, siempre se actúa desde la ignorancia originaria para hacer surgir una verdad presente. Tomando el ejemplo de Heidegger, el reloj que está a mi espalda es verdadero solo desde la posibilidad deseada de ver la hora: “la iluminación del ser, nos dice Sartre, se produce a partir del no-Ser (...). El no-Ser interviene directamente como estructura de la verdad o iluminación del Ser” (Sartre 1989, 47).

Ahora bien, esta ignorancia originaria fundada en la posibilidad siempre abierta de develar al Ser desde el no-Ser puede convertirse en “ignorancia querida” (*ignorance voulue*), es decir, en ignorancia obstinada a dejar al Ser en su noche, a no relacionarse con la verdad: “la ignorancia [querida] es la decisión de dejar hundirse al Ser. La ignorancia querida no es ni siquiera rechazo de comprender y ver (...). Ella está en la negativa de comprender y ver lo que en este momento es manifiesto (...). La ignorancia ‘se lava las manos’, es decir, rechaza que la misión de la realidad-humana sea revelar la verdad” (Sartre 1989, 68-69). En este sentido, la ignorancia querida es siempre un acto de “mala fe” (*mauvaise foi*)⁷ porque, desde su propio surgimiento, la realidad-humana está condenada a revelar al Ser. Además, para Sartre, querer ignorar es una forma de conocimiento, ya que si proyecto ignorar al Ser, primero tengo que afirmarlo como cognoscible. Por ejemplo, tenemos a Pedro que no desea ir al médico porque teme padecer tuberculosis. Él ha puesto como posible esta enfermedad. Sabe que el médico podría eliminar su temor, pero, también, podría confirmarlo, podría dar sentido a la fiebre, a la tos, a la sudoración por las noches, al esputo con sangre, etc. Pero Pedro se niega a ello. Si él no va al médico, la tuberculosis jamás será revelada ni para él ni para nadie, formará parte de la noche del Ser. No tendrá que ser responsable de su enfermedad, no tendrá que asumirse como tuberculoso. En este ejemplo Pedro tiene miedo a la verdad y, por ello, tiene miedo a la libertad: “el miedo a la verdad es miedo a la libertad. El saber me

7 El concepto de “mala fe” (*mauvaise foi*) es utilizado en *El Ser y la nada* para designar la actitud por la cual la realidad-humana se autoengaña a sí misma. Actuar de “mala fe” es tratar de ocultar una verdad que la propia-realidad humana ya “conoce” previamente. Por ello, la mala fe no puede ser ignorancia absoluta: “quien practica la mala fe, se trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable. La mala fe tiene, pues, en apariencia, la estructura de la mentira. Solo que –y esto lo cambia todo– en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad. Así, la dualidad del engañador y del engañado no existe en este caso. La mala fe implica por esencia la unidad de la conciencia” (Sartre 2006, 83).

compromete como cómplice del surgimiento del Ser en el mundo y me pone frente a nuevas responsabilidades” (Sartre 1989, 70). Este temor a la libertad hace que Pedro trate de ignorar la posible tuberculosis a través del “olvido” y “olvidar, como manifiesta Sartre, es enterrar. (...). Se entierra un asunto, es decir, se lo sepulta bajo la tierra, en el mundo subterráneo y nocturno del Ser” (Sartre 1989, 73).

Así, toda ignorancia querida no es, al igual que no lo es tampoco la ignorancia originaria, una ignorancia absoluta porque la ignorancia querida necesita partir de la posibilidad de la develación del Ser desde el no-Ser para obstinarse en negar dicha posibilidad. Y es, precisamente, por tener siempre en un horizonte abierto la posibilidad de develar al Ser desde el no-Ser (ignorancia originaria) que surge, junto a la posibilidad de ignorarlo, la posibilidad del error.

“La posibilidad del error, nos dice Sartre, es necesaria para la verdad porque ella hace que la verdad sea posible” (Sartre 1989, 57). Esto es así porque, para Sartre, la verdad al ser posibilidad constante, como hemos dicho, de una develación del Ser desde el no-Ser está en riesgo de que dicha develación no sea lo que previamente se ha proyectado desde la acción, es decir, toda verdad se da desde un riesgo de error. A este proyectar, que puede decepcionar o no a la realidad-humana, Sartre lo denominará “anticipación” (*anticipation*). Y uno anticipa a partir de lo ya develado porque toda anticipación es un no-Ser que tiene su ser prestado del Ser que ha sido iluminado por la realidad-humana: “la anticipación lanza al porvenir al Ser revelado y retiene de este Ser su *ser*, tiene un ser prestado (...).” (Sartre 1989, 49).

Si, por ejemplo, al caminar por la noche veo a un hombre entre las sombras, pero luego me doy cuenta de que no era un hombre, sino un árbol, mi anticipación queda denegada por la presencia del árbol. Esta denegación solo ha sido posible por mi anticipación de un *algo* ya develado que estaba entre las sombras. Pero, si, por el contrario, ese *algo* se devela como efectivamente un hombre, entonces mi acción habrá sido *verificante*, aunque siempre desde la posibilidad de su denegación o error. De esta manera, el error forma parte del horizonte de la verdad y viene al mundo por la acción humana. Todo acto humano por darse desde una ignorancia originaria es

ya anticipación riesgosa del Ser desde el no-Ser y, por ello, el error forma parte de sus posibilidades. Aquí, en este punto, Sartre concuerda con la tesis heideggeriana de que “el error por el que atraviesa el hombre no es algo que, por así decir, se limite solo a rozar al hombre, algo parecido a un foso en el que a veces cayera, sino que el error forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso el hombre histórico (...)” (Heidegger 2007, 166 [GA IX, 196]).

Sartre, para mostrar que el error es una posibilidad de la realidad-humana, tomará como ejemplo la intuición. La intuición es, según Sartre, eminentemente anticipadora. Ver un objeto no es verlo como un todo, sino verlo desde una serie de perspectivas que, a su vez, me anticipan otras que no veo todavía. Los objetos se dan a la intuición con una promesa de verificación futura, de ahí que la realidad-humana esté siempre en un “proceso de verificación” (*processus de vérification*) y, en dicho proceso, se abren anticipaciones respecto del Ser: “dado que la verificación está siempre en curso, el Ser está rodeado de anticipaciones todavía no verificadas que extraen de él su ser y de mí su carácter *por venir*” (Sartre 1989, 53). Sin embargo, este proceso de verificación, que no solo se da en la intuición, sino en todos los actos en los que se ocupa la realidad-humana en el mundo, puede quedar detenido por el error: “el error es un riesgo permanente de una verificación detenida o no retomada” (Sartre 1989, 55).

Husserl nos narra, a través de una experiencia personal, cómo el error puede surgir en el proceso de verificación intuitiva: “Recuerdo una experiencia vivida en el curso de mis años de estudiante en Berlín. Satisfaciendo un día mi curiosidad en la panóptica, vi a mi lado, entre los espectadores, a una joven que miraba el mismo espectáculo que yo. Luego de un tiempo, la joven me pareció extraña. Me di cuenta de que era un simple figurín, una muñeca mecánica destinada a engañarme” (*Hua XI*, 350-351; la traducción es nuestra). En esta experiencia se da la interrupción de la verificación de la que nos habla Sartre. Como nos narra Husserl, la percepción, a partir de un proceso de verificación continuo de anticipaciones, le develó a una joven que observaba el espectáculo, pero, poco a poco, mientras más la observaba, dichas anticipaciones ya no fueran verificadas, hasta que se detuvo el proceso de verificación al develar, la percepción, no a una mujer, sino a una

muñeca mecánica. Es entonces cuando surgió el error. Así, el error aparece como una especie de “decepción” (*Enttäuschung*), tal como lo llama Husserl, en el proceso de verificación. Por ello, todo acto por develar al Ser tiene que afrontar la posibilidad de la decepción que implica tanto el error como, a su vez, la posibilidad de la ignorancia, ambas posibilidades remiten a la libertad de la realidad-humana: “(es) por el surgimiento de una libertad en el seno del Ser, que aparecen como posibilidades conjuntas la ignorancia y el saber, el error y la verdad” (Sartre 1989, 58-59). Esta libertad no solo nos compromete con la verdad, sino que, como lo hemos manifestado en nuestro segundo párrafo, nos hace responsables de ella. Una responsabilidad que es compartida por la humanidad entera, ya que toda verdad que se devela del Ser, para Sartre, exige comunicarla a un Otro y así devenir de una verdad subjetiva-particular, perteneciente a una conciencia o realidad-humana, a una verdad subjetiva-universal que tiene como fundamento las relaciones intersubjetivas que se dan entre las conciencias.

§4. Universalización de la verdad

“La verdad no podría ser para *un solo* absoluto sujeto” (Sartre 1989, 21). Esto es así porque la conciencia no es de ningún modo solipsista –y esto lo dejó bien en claro en la tercera parte de *El ser y la nada* al abordar el fenómeno de la mirada y las relaciones concretas con el prójimo. Al contrario, está corroída íntimamente por la presencia de un Otro de la misma dignidad que ella. Así, la conciencia es, en su esencia misma, intersubjetiva, y hay varias maneras por las cuales la conciencia confirma esta esencia intersubjetiva. Una de ellas es el *lenguaje*, pero el lenguaje no entendido únicamente como la palabra articulada, sino como todo *fenómeno de expresión* que apunta hacia un Otro.

Hay lenguaje porque hay siempre un Otro. “Por el solo hecho de que, haga lo que yo haga, mis actos libremente concebidos y ejecutados, mis proyectos hacia mis posibilidades, tienen afuera un sentido que me escapa y que experimento, *soy lenguaje* (...). [El lenguaje] forma parte de la *condición humana*” (Sartre 2006, 413). Y es a partir del lenguaje que la verdad develada por un absoluto sujeto se universaliza y se extiende a la humanidad

entera. Desde el momento que la realidad-humana comunica algo a alguien “integra lo universal a lo humano”, hace de la verdad un asunto intersubjetivo. Así, por ejemplo, “si Pedro me muestra la mesa, la veo a través de la conciencia de Pedro. Ya no se trata de develar al objeto como en-sí, sino de ‘apresentarlo’ (*apprésenter*) como *ya develado*, o sea que recupero el develamiento de Pedro” (Sartre 1989, 21). Hago de su develamiento, ahora, un asunto mío que a su vez será de Otro. Es así como toda verdad, desde el momento en que es comunicada, tiende a la universalización. Esto también lo vio Husserl; por ello él nos manifiesta en *El origen de la geometría* que “es solamente gracias al lenguaje (...) que el horizonte de humanidad puede ser el de una infinitud abierta, como siempre lo es para los seres humanos (...)” (Husserl 2000, 37 [*Hua VI*, 369]). Y es en este acto de comunicar y de extender la verdad a la humanidad que Sartre verá un acto de “generosidad” (*générosité*). La realidad humana es generosa en el sentido en que otorga su verdad para que el Otro haga de ella lo que quiera. Con ello, para Sartre, la verdad se convierte en un “don” (*don*). Así, comunicar la verdad develada del Ser es “dar”.

Sartre ve en este “dar” el cumplimiento de la verdad. Toda verdad nace para ser dada, para ser ofrecida y para que se enriquezca a través de este darse. Una verdad no dada al Otro es, en cierto sentido, una verdad pobre, una verdad que no ha llegado a su cumplimiento y que está condenada a morir, es decir, a convertirse en un puro dato objetivo en el medio del mundo que ya no será retomado por nadie y que se sumergirá de nuevo en la noche del Ser. Así, “la actitud de la generosidad consiste en lanzar la verdad a los otros para que llegue a ser infinita en la medida en que se me escapa” (Sartre 1989, 117). La verdad no nace acabada, sino que se realiza en cada darse. Por ello, pensar que hay una verdad pre-humana que ya está constituida y acabada antes de cualquier develamiento de la realidad-humana sería romper el lazo con la verdad, sería asumir simplemente una actitud contemplativa y pasiva hacia ella, sería perder toda responsabilidad respecto a esa verdad, ya que lo único que nos quedaría sería *recibir* la verdad, pero ya no para enriquecerla, sino para aceptarla tal como se daría a través de un existente privilegiado que encarnaría esta verdad acabada. Y este existente, nos dice Sartre, “será Dios. Pero puede ser, también, Hitler o Stalin” (Sartre 1989, 103). De esta manera, si concebimos desde un principio una verdad acabada nos

negamos a aceptar a la verdad como “don” porque aceptarla de este modo implicaría reconocer que toda verdad otorgada al Otro adquiere sentidos que yo no le he dado y que están fuera de mí, pero que, a la vez, enriquecen mi verdad. “Toda verdad se ve provista (...) de un afuera que ignoraré siempre (...). En el momento en que puedo afirmar con orgullo que soy aquel por quien esta verdad surge en el mundo, debo con modestia reconocer libremente que esta verdad tiene una infinidad de aspectos que se me escapan” (Sartre 1989, 117). Ello explica, quizás, que algunos hombres, por temor a que el sentido de la verdad que han develado del Ser se les hurte, se aferren a su verdad sin querer compartirla perdiendo de este modo, nos dice Sartre, “el beneficio del *don*, que es el paso de la intersubjetividad al absoluto” (Sartre 1989, 117). Un absoluto que solo es realizable por el compromiso de una realidad-humana con la verdad. Desde el momento en que convierto mi verdad en “don”, es decir, desde el momento en que comunico a un Otro lo develado por mí, me vuelvo responsable de esta revelación, y esta responsabilidad va más allá de mi muerte porque “ya nada puede hacer que lo que ha sido no haya sido, y, además, puesto que es el pasado que *he de ser*, tengo la responsabilidad, que no puedo rechazar, de continuar siendo para siempre lo que he revelado. [Y] como, además, la verdad se consume en don para el Otro, esta revelación continuará más allá de mi propia existencia” (Sartre 1989, 89). Es decir, me vuelvo responsable no solo de mi verdad de hoy, sino, también, de lo que se haga con ella en el mañana, una verdad que quizás ya nunca conoceré, pero que la asumo por el simple hecho de haber ofrecido mi verdad al Otro, y con ello a la humanidad entera. En este sentido, toda revelación de Ser que se da a un Otro se historializa en este darse y se inserta en la historia. De esta manera, la verdad que ha sido develada por una realidad-humana y ha sido entregada a la humanidad se vuelve verdad histórica.

§5. Historialización de la verdad

La verdad, para Sartre, por ser un acontecimiento que surge a partir de la realidad-humana, pero que al darse a un Otro se universaliza, asume una historialización que es inherente a la realidad-humana misma. Solo una realidad-humana puede historializarse porque solo ella puede hacer la

historia. En *El ser y la nada* Sartre llama “antehistórica” (*antéhistorique*) a este proceso de historialización de la realidad-humana: “por antehistórico no debemos entender que sea en un tiempo anterior a la historia –lo que no tendría ningún sentido–, sino que forma parte de esa temporalización original que se historializa haciendo posible la historia” (Sartre 2006, 322). Por ello, Sartre diferenciará esta “historialización” (*historialisation*), que es propia de la realidad-humana, de la “historización” (*historisation*), que es propia de las cosas del mundo. “Distinguiré, historialidad (*historialité*) e historización (*historisation*). Llamaré historialidad al proyecto que el Para-sí hace respecto de sí mismo en la historia: decidiendo dar el golpe de Estado del 18 de Brumario, Bonaparte se historializa. Y llamaré historización al paso de la historialización a la objetividad” (Sartre 1989, 135). Es decir, mientras la historialización es un proyecto constante de la realidad-humana por hacerse a sí misma, la historización se da cuando este mismo proyecto se convierte en un simple dato histórico, en un hecho junto a otros hechos⁸. Por este motivo, toda verdad que es arrancada del Ser por la realidad-humana desde el momento en que se la ofrece a un Otro se la historializa, se la hace ser parte del proyecto del Otro y con ello del proyecto de la humanidad.

Ahora bien, para Sartre, hablar de una historialización de la verdad lleva consigo hablar también de una historia del Ser, ya que toda verdad es develación de este, de ahí que la historia del Ser sea la historialización de su develación por una realidad-humana que a su vez se historializa. En este sentido, Sartre concuerda con Heidegger cuando este último declara en su conferencia *Tiempo y ser* que “lo histórico de la historia del Ser se determina manifiestamente por y solo por cómo acontece el Ser (...)” (Heidegger 2000, 27 [GA XIV, 12]. Este acontecer sería para Sartre la manera cómo el Ser se devela en la verdad, una develación que se hace histórica porque

8 Con esta diferencia Sartre se opone, junto a Popper, a la concepción historicista de una historia concebida como un conjunto de hechos, ya que ello sería concebir solamente a la historia desde la historicidad de la realidad humana: “Podría considerarse que la crítica de Sartre a la idea de historicidad conserva el mismo espíritu del cuestionamiento al historicismo de Popper. Ambas cuestionan el carácter inexorable, fijo y determinado que la historicidad adjudica al movimiento histórico. No obstante, la crítica sartreana y la crítica popperiana tienen pretensiones y derivaciones distintas (...) En su crítica, [la de Sartre], a la historicidad y a toda consideración inesencial de la historia, se encuentra la preocupación por el resguardo del carácter indeterminado de la libertad, de la consciencia, respecto del curso histórico” (Vargas 2014, 44-45).

hay una realidad humana que asume esta develación y la deja abierta al darla a los Otros. Sin embargo, esta apertura de la verdad que se historializa jamás se cerrará. Por ello, nunca podremos hablar de una verdad concluida, de una verdad que ha alcanzado su fin porque la propia historialización de la realidad-humana no lo tiene. La historia de la realidad-humana jamás concluye, en el sentido en que jamás podremos decir “esta historia ya está terminada”. Para que la historia tenga un fin “es necesario que exista *alguien* para cerrar los ojos a la humanidad. Y al ser este *alguien* por principio imposible, el hombre se convierte, entonces, en el obrero de una verdad que nadie conocerá jamás” (Sartre 1989, 132). La verdad, entonces, siempre quedará abierta para la realidad-humana porque “la verdad es un absoluto sobre un fondo de riesgo supremo” (Sartre 1989, 130). No sabré qué sentido tendrá mi verdad que hoy develo del Ser, pero aun así se la otorgo a la humanidad. Este es el riesgo que toda donación de la verdad lleva consigo, un riesgo que nos muestra que la verdad, como nos dice Sartre, no es una “totalidad totalizable” (*totalité totalisable*) en la que el Ser quedaría iluminado completamente por una realidad-humana, sino que, al contrario, al ser el develamiento del Ser una empresa intersubjetiva, la verdad se convierte en una “totalidad destotalizada” (*totalité détotalisée*) en la que es retomada constantemente sin poder nunca llegar a un sentido definitivo. Quizás, aquí se encuentra el “hegelianismo desintegrado”⁹ que caracteriza la forma como Sartre percibe la verdad y la historia.

La historialización de la verdad es, entonces, el proceso por el cual la verdad, como develación del Ser, es asumida por las realidades-humanas (la humanidad). Y en este proceso la verdad se va enriqueciendo, es decir, se va totalizando, pero el sentido de esta totalización no es posible conocerlo. Develar al Ser y ofrecer esta develación es, para Sartre, como si la realidad-humana dejara una herencia, pero ignorara que harán con ella los herederos o quienes serán esos herederos. Pero es “en la perspectiva

9 Con esta definición Judith Butler hace referencia a la visión que tiene Sartre de todo proyecto que pretende encerrar el conocimiento o la historia en un sistema cerrado. Ella refiere que este “hegelianismo desintegrado” no solo ha sido una característica sartreana, sino que ha sido compartido por algunos hegelianos como Hyppolite y Kojève: “Si bien se considera a Sartre con más frecuencia un seguidor del programa fenomenológico de Husserl, también es posible ver su ontología como hegelianismo desintegrado” (Butler 2012, 6).

de este riesgo y de esta ignorancia, [que] se historializa y devela el Ser como verdad” (Sartre 1989, 129). Así, para que haya verdad es necesaria una realidad-humana que devele al Ser, develación que, como hemos manifestado anteriormente, no solo se queda en un absoluto sujeto, sino que se universaliza al donar al Otro esta verdad a través del lenguaje. Pero este develamiento y donación se da en una historialización. Por ello, Sartre dirá que “el hombre debe buscar al Ser, pero por la historialización. Su suerte es la historialización hacia el Ser” (Sartre 1989, 12). De esta manera, la relación de la realidad-humana con la verdad se vuelve un proyecto histórico que está marcado por la responsabilidad y el compromiso con el Ser.

Bibliografía

- Beauvoir, Simone de, 1981. *La cérémonie des adieux suivi de entretiens avec Jean-Paul Sartre*. París: Gallimard.
- Butler, Judith, 2012. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Traducción de Elena Luján. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cohen-Solal, Annie, 1985. *Sartre 1905-1980*. París: Gallimard.
- Gerassi, John, 1993. *Jean-Paul Sartre. La conciencia odiada de su siglo*. Traducción de María Victoria Mejía. Santafé de Bogotá: Norma.
- Heidegger, Martin, 1975-2014, *Gesamtausgabe: Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Se cita en el cuerpo del artículo los tomos de esta colección con la sigla GA seguida por el número de volumen escrito en cifras romanas.
- GA II, 1977. *Sein und Zeit*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
 - 2009. *Ser y tiempo*. Traducción de Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
 - GA XIV, 2007. *Zeit und Sein*. En: *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe (GA) XIV*. Editado por Fiedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3-66.
 - 2000, *Tiempo y ser*. Traducción de Manuel Garrido. Madrid: Tecnos.
 - GA IX, 1976. *Von Wesen der Wahrheit; Brief über den Humanismus*. En: *Wegmarken, Gesamtausgabe (GA) IX*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 177-202; 313-364.
 - 2007. De la esencia de la verdad; Carta sobre el “Humanismo”. En: *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 151-171; 259-297.

- Husserl, Edmund, 1950-2019, *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. La Haya, Dordrecht, Nueva York: Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers y Springer. Se cita en el cuerpo del artículo los tomos de esta colección con la sigla *Hua* seguida por el número de volumen escrito en cifras romanas.
- *Hua VI*, 1976. Beilage III. En: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Editado por Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 365-386.
 - 2000. El origen de la geometría. Traducción de Rosemary Rizo-Patrón. *Estudios de Filosofía 4*, 33-54.
 - *Hua XI*, 1966. *Analisen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs – und Forschungs – manuskripten (1918-1926)*. Editado por Margot Fleischer. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel, 2000. *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*. París: Livre de Poche.
- 2004. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Traducción de Tania Checchi: Salamanca: Sígueme.
- Sartre, Jean-Paul, 1970. La légende de la vérité. En: *Les écrits de Sartre. Chronologie, Bibliographie commentée*, eds. Michel Contat y Michel Ribalka. París: Gallimard, 531-545.
- 1989. *Vérité et existence*. París: Gallimard.
 - 1996. *Verdad y existencia*. Traducción e introducción de Celia Amorós. Buenos Aires: Paidós.
 - 1990. "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité". En *Situations philosophiques*. París: Gallimard.
 - 2006. *L'être et le nént. Essai d'ontologie phénoménologique*. París: Gallimard.
- Vargas, Livia, 2014. Libertad, verdad y totalización: la disputa sartreana con la finalidad de la historia en *Verdad y existencia*. *Episteme NS*. 34 (2), 29-46.