

Ontología, acción y verdad. De *El ser y la nada* a *Verdad y existencia**

Ontology, action and truth.
From *Being and Nothingness* to *Truth and existence*

Por: Maximiliano Basilio Cladakis
(UNSAM–CONICET)
Escuela de Humanidades
Universidad de San Martín
Buenos Aires, Argentina
E–mail: maxicladakis@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 7 de julio de 2014
Fecha de aprobación: 3 de mayo de 2015
Doi: 10.17533/udea.ef.n52a02

Resumen. *En el presente artículo abordaremos la forma en que la concepción de la verdad que Sartre expone en su escrito póstumo Verdad y existencia se encuentra sustentada en las premisas fundamentales de El ser y la nada, al mismo tiempo que anuncia temas que se encontrarán presentes en la Crítica de la razón dialéctica y que ponen en tela de juicio una de las premisas fundamentales de la obra de 1943: la imposibilidad de un en-sí-para-sí.*

Palabras clave: *Ontología, teoría de la verdad, acción, existencialismo*

Abstract. *In this article we will discuss the manner in which the concept of truth that Sartre explains in his post-humous text Truth and Existence is supported by the fundamental premises of Being and Nothingness, while presenting topics that can be found in The Critique of Dialectical Reason and that put into question one of the fundamental premises of the 1943 text; the impossibility of an in-itself-for-itself.*

Keywords: *Ontology, theory of the truth, action, existentialism*

* Grupo de Investigación y datos de la investigación a la cual está vinculado el artículo: “Fenomenología y ciencias sociales”, fase de informe, 01–06–2013/31–05–2015, UNSAM.

Cómo citar este artículo:

MLA: Cladakis, Maximiliano. “Ontología, acción y verdad. De *El ser y la nada* a *Verdad y existencia*”. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 9-28.

APA: Cladakis, M. (2015). Ontología, acción y verdad. De *El ser y la nada* a *Verdad y existencia*. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 9-28.

Chicago: Cladakis, Maximiliano. “Ontología, acción y verdad. De *El ser y la nada* a *Verdad y existencia*,” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 9-28.

1. Introducción

Verdad y existencia es un texto inacabado, escrito en 1947 y publicado de manera póstuma en 1989. En cierta medida, se trata de un texto cuyos planteos implican la pervivencia de las principales propuestas ontológicas expuestas en *El ser y la nada* al mismo tiempo que anuncian algunas de las tesis que aparecerán tratadas sistemáticamente en la segunda gran obra filosófica de Sartre, es decir, la *Crítica de la razón dialéctica*. Ciertamente, en *Verdad y existencia*, Sartre trabaja el problema de la verdad en un marco en donde se congregan las categorías ontológicas de la obra de 1943 con la problematización acerca de la historia, que, por otra parte, es el problema central de la *Crítica*.

Con respecto a la relación entre estas dos obras, mucho se ha escrito. Hay quienes sostienen que la *Crítica* implica una ruptura casi total con respecto al proyecto ontológico sartreano¹, cuyo mayor exponente es *El ser y la nada*, mientras que otros autores, en cambio, sostienen cierta línea de continuidad entre ambas obras².

Igualmente, sea cual sea la posición que se tome con respecto a la relación entre ambas obras, es cierto que las tesis expuestas en *Verdad y existencia* se fundamentan en la ontología de *El ser y la nada*. Sin embargo, también, es cierto, no sólo que este escrito anuncia planteos que reaparecerán en la *Crítica de la razón dialéctica* —uno de los más notables es la relación intrínseca entre verdad e historia— sino que aparece la posibilidad de algo que, en el marco de *El ser y la nada*, era la imposibilidad absoluta: la emergencia de un en-sí-para-sí.

Ahora bien, el objetivo del siguiente trabajo es exponer la forma en que, en el texto de 1947, la concepción de la verdad se encuentra sustentada en las premisas fundamentales de *El ser y la nada*. En *Verdad y existencia*, Sartre va a pensar la verdad a partir de un marco que no la reduzca al paradigma moderno del conocimiento, sino que, por el contrario, la verdad será, ante todo, acción.

1 Esta tesis es sostenida, por ejemplo, por José Luís Rodríguez García en su texto *Sartre. La pasión por la libertad*.

2 Acerca de la continuidad de planteos y problemáticas entre las dos grandes obras de Sartre, cabe mencionar el ya clásico texto de Wilfred Desan *El marxismo de Jean Paul Sartre* y el artículo de Florence Caeymaex “La Crítica de la razón dialéctica: ¿una fenomenología de la praxis?”. También el trabajo publicado en el VI volumen del *Anuario Colombiano de Fenomenología* donde expongo ciertos puntos de continuidad entre *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica* (Cladakis, M. (2012). Intersubjetividad y negatividad en la *Crítica de la razón dialéctica*. Anuario Colombiano de Fenomenología. (VI), 141–156). –

Sartre habla de la verdad como “luminosidad” (*luminosité*). La comprensión sartreana de la verdad como “luminosidad” significa una crítica, tanto al paradigma moderno acerca del conocimiento como a la tesis tradicional de la verdad como “correspondencia”. Sin embargo, si bien Sartre retoma el concepto de “luminosidad” a partir de una lectura particular de Heidegger, criticará la forma en que el autor de *Ser y tiempo* concibe la luminosidad desde lo que para Sartre es “una lógica de la pasividad”. En este último punto, la crítica a Heidegger realizada en *Verdad y existencia* se encuentra en una estrecha vinculación con la crítica realizada en *El ser y la nada*, donde Sartre le reprocha a Heidegger no haber llevado a cabo una teoría de la acción³.

Con esta finalidad, el siguiente trabajo se estructurará en cuatro partes. En la primera parte, se expondrá la caracterización de las dos regiones del ser que Sartre establece en *El ser y la nada*. En la segunda, se abordará la cuestión acerca de la nihilización como carácter fundamental de una de estas dos regiones, es decir, el ser para-sí y su relación con la temporalidad. En la tercera, nos centraremos en el rol esencial que tiene la acción dentro de la ontología sartreana. En la cuarta y última parte, relacionaremos la forma en que los puntos anteriores sirven de fundamento a la tesis acerca de la verdad aparecida en el escrito de 1947, al tiempo que estableceremos algunos puntos de divergencia con la obra de 1943 (como la ya mencionada posibilidad de un en-sí-para-sí).

Cabe mencionar que una de las cuestiones que más nos interesa destacar es la forma en que los tres términos que sirven de título al presente trabajo representan, en Sartre, una triada que no puede ser diluida en elementos aislados, sino que se imbrican de manera recíproca. La ontología, la acción y la verdad, desde el marco de la filosofía sartreana, no pueden ser elementos pensados por separados, “analizados” de manera aislada, sino que hay una referencialidad inquebrantable entre ellos.

2. Ser en-sí y ser para-sí

En el artículo “Sartre y la diferencia ontológica”, Phillippe Cabestan aborda la relación entre Sartre y Heidegger a partir del concepto de “diferencia ontológica”. Es claro que entre Sartre y Heidegger hay planteos similares, sin embargo, como señala Cabestan, si bien el primero pudo haber estado influenciado por el segundo, se trata de pensamientos que se abren en direcciones distintas.

³ Esta cuestión será expuesta en el último apartado del presente trabajo.

En efecto, si la ontología sartreana es un pensamiento del ser del ente, ella no es, por lo tanto, un pensamiento de la diferencia ontológica. Ya sea de la existencia, de la trascendencia, de la nihilización, de la facticidad (...), Sartre entiende estos conceptos en cada caso desde una perspectiva humanista porque, precisamente, sólo hay hombres y toda subordinación del hombre al Otro que el hombre es atribuido, como sostiene en la *Crítica de la razón dialéctica* a propósito de Heidegger, al odio por el hombre (Cabestan, 2002: 89).

Si Heidegger se centra en la diferencia ontológica entre el ser y el ente, Sartre lo hace en las relaciones entre las dos regiones que brotan de la estructura misma del ser. Más precisamente, Sartre no se ocupará de diferenciar al ser del ente, sino de diferenciar dos regiones del ser⁴.

En este aspecto, cabe destacar que, si la intención de Sartre en las obras de su primer periodo es radicalizar la idea de intencionalidad fenomenológica, *El ser y la nada* va a significar una radicalización aún mayor que se traduce en una ontología. En sus primeros escritos filosóficos, que podríamos englobar en el proyecto sartreano de constituir una psicología fenomenológica⁵, Sartre sostiene que la postulación del yo trascendental implica una traición de Husserl a la fenomenología, ya que, según el filósofo francés, este haría de la conciencia “una cosa”. Por el contrario, para Sartre, el “yo” no es sino un fenómeno de exterioridad que se da por medio de un acto reflexivo.

Sartre sostiene, pues, que la postulación del yo trascendental implica una traición de Husserl a la fenomenología, ya que, según el filósofo francés, esto sería para la conciencia una opacidad. En *La trascendencia del ego*, Sartre define a la conciencia con los siguientes términos “Todo, pues, es claro y lúcido en la conciencia: el objeto está ante ella con su opacidad característica; pero ella es pura y simplemente conciencia de ser conciencia de este objeto” (Sartre, 2003: 40). La posibilidad de la correlación fenomenológica se abre, entonces, a partir de la caracterización de la conciencia como translucidez y del objeto como opacidad. “Así, pues, si introducimos esta opacidad en la conciencia, destruimos con ello la definición tan fecunda que acabamos de dar de ella; la congelamos; la oscurecemos, ya no es una espontaneidad; lleva en sí, incluso, algo así como un germen de opacidad” (Sartre, 2003: 40).

Precisamente, en *El ser y la nada*, Sartre continúa sosteniendo la misma idea, sólo que radicalizándola. En este sentido, podemos observar un cambio de lenguaje

4 Si bien algunas lecturas, hacen, por esto mismo, de la ontología sartreana una ontología dualista al estilo de la cartesiana, como se verá a continuación, el problema es mucho más complejo, puesto que la relación entre ambas regiones es de una mutua referencialidad.

5 Dentro de este proyecto se ubicarían, además de *La trascendencia del ego*, *La imaginación*, *Lo imaginario* y *Esbozo de una teoría de las emociones*.

que se corresponde con el traspaso de un proyecto psicológico a uno ontológico⁶. En *El ser y la nada*, la conciencia pasa a ocupar el rol de uno de las dos dimensiones en las cuales se presenta el ser: el ser para-sí. Por otro lado, el objeto, en su más pura objetividad, será la otra región: el ser en-sí.

Si bien el ser para-sí es la conciencia, no se trata, al igual que en *La trascendencia del ego*, de la conciencia cartesiana, donde hay una autopercepción irreductible de sí a sí. Por el contrario, la conciencia, en tanto ser para-sí, se presenta como “(...) revelación–revelada de los existentes (...)” (Sartre, 1943: 21), lo que significa que la conciencia se halla siempre más allá de sí misma, entregada al mundo, la conciencia es, como en Husserl, conciencia intencional. Esto implica, a su vez, que la forma originaria del para-sí no es la de la conciencia reflexiva en sentido cartesiano.

De aquí surgen dos consecuencias fundamentales dentro del pensamiento sartreano. Por un lado, hay una instancia previa al *cogito* cartesiano. Por otro, la relación entre la conciencia y el mundo no es una relación fundada sobre el paradigma del conocimiento, tal como este es comprendido por el pensamiento moderno. En este sentido, Sartre va a pensar la instancia originaria de la conciencia como *cogito* prerreflexivo. Sartre sostiene que “(...) la conciencia no–reflexiva hace posible la reflexión: hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano” (Sartre, 1943: 20).

La originariedad de la conciencia prerreflexiva por sobre la conciencia reflexiva hace que Sartre critique el paradigma moderno–cartesiano de la primacía del conocimiento.

Así, renunciando a la primacía del conocimiento, hemos descubierto el *ser* del cognoscente y encontrado lo absoluto, ese mismo absoluto que los racionalistas del siglo XVII habían definido y constituido lógicamente como un objeto de conocimiento. Pero, precisamente porque se trata de un absoluto de existencia y no de conocimiento, escapa a la famosa objeción según la cual un absoluto conocido no es más un absoluto, ya que se torna relativo al conocimiento que de él se tiene. De hecho, el absoluto es aquí no ya el resultado de una construcción lógica en el terreno del conocimiento, sino el sujeto de la más concreta de las experiencias (Sartre, 1943: 23).

Si bien el para-sí es un absoluto en tanto revelación–revelada de los existentes, dicha revelación no se da en el ámbito del conocimiento, sino en el plano de la experiencia concreta del ser en el mundo. La comprensión sartreana del para-sí como absoluto guarda, a su vez, un agregado que significa otra subversión

6 En este sentido, es importante destacar el libro de Eduardo Bello *De Sartre a Merleau-Ponty*, donde se realiza una sugestiva exposición acerca de la apropiación del lenguaje hegeliano por parte de Sartre en *El ser y la nada*.

radical en relación a la filosofía moderna y que constituye uno de los rasgos más característico de la forma en que Sartre concibe la conciencia: el para-sí es un absoluto, pero un absoluto no substancial. “Así, es un absoluto no substancial. El error ontológico del racionalismo cartesiano consiste en no haber visto que, si lo absoluto se define por la primacía de la existencia sobre la esencia, no puede concebírsela como substancia” (Sartre, 1943: 23). Y en este punto nos volvemos a encontrar con una radicalización de la comprensión sartreana de la conciencia, si en *La trascendencia del ego* era translucidez y transparencia, ahora se nos presenta como un vacío total.

La conciencia no tiene nada de substancial, es una pura apariencia, en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece. Pero precisamente por ser pura apariencia, por ser un vacío total (ya que el mundo entero está fuera de ella), precisamente por esa identidad en ella de la apariencia y la existencia, puede ser considerada como lo absoluto (Sartre, 1943: 23).

En este punto, se presenta una de las características fundamentales del ser para-sí: su ausencia de ser. Aunque resulte paradójico, el ser para-sí es la región del ser que no es. El ser para-sí es revelación de los existentes, pero también trascendencia de dichos existentes. Asimismo, su trascendencia es también trascendencia con respecto a sí mismo. El ser para-sí, como trascendencia constante de sí mismo y de los demás existentes, se encuentra desprovisto de ser. La definición ontológica que Sartre da del para-sí es que es el que no es y no es el que es (Cfr, Sartre, 1943: 33).

Por su parte, la otra región del ser, el ser en-sí, se define como el que es lo que es (Cfr, Sartre, 1943: 33). En este sentido, hay que aclarar que en *El ser y la nada* hay cierta ambigüedad terminológica ya que, por momentos, cuando Sartre describe al ser en-sí, habla de “ser” sin más, cuando el ser para-sí es la otra región del ser, cuyas características son las opuestas a las del en-sí. Sin embargo, como se verá en el punto siguiente, esta ambigüedad también puede ser justificada por el hecho de que el en-sí “es”, mientras que el para-sí “no es”, aun cuando sea una región del ser, el ser para-sí será la negación del ser.

El ser en-sí, por lo tanto, se corresponde con la dimensión objetual del ser. Se trata de aquello que es revelado por la conciencia. En su ser más propio, el ser en-sí se presenta como pura positividad, como algo absolutamente macizo, opaco, sin grietas ni fisuras. La naturaleza se correspondería con esta región del ser. En este sentido, si bien hay un paralelismo con Descartes⁷, Sartre se opone a la tesis

7 El paralelismo con Descartes pasaría en tanto, como sostiene Merleau-Ponty en las *Notas de curso sobre la Naturaleza*, el autor de las *Meditaciones metafísicas* piensa la naturaleza como pura positividad.

creacionista. “El ser, si existe frente a Dios, es su propio soporte y no conserva el menor vestigio de la creación divina. En una palabra, aun si hubiese sido creado, el ser en-sí sería inexplicable por la creación. Esto equivale a decir que es increado” (Sartre, 1943: 32). Para Sartre, por lo tanto, no hay creación. Sin embargo, tampoco el en-sí es causa de sí. “Pero no ha de concluirse que el ser se crea a sí mismo, lo que supondría que es anterior a sí mismo” (Sartre, 1943: 32).

Por otra parte, también el ser en-sí se contrapone a la tesis del objeto como fenómeno propuesta por Kant. El ser en-sí se le presenta a la conciencia en su plenitud y no como algo moldeado a partir de las facultades del sujeto. Dicha plenitud es tal que Sartre sostiene que la afirmación acerca de que “el ser es lo que es” no debe ser confundida con el cumplimiento del principio de identidad. El en-sí desborda todo juicio analítico y la afirmación realizada no surge sino como una necesidad de nuestra expresión. Incluso, tampoco podemos pensar en una relación del en-sí consigo mismo ya que eso implicaría una distancia, aunque sea mínima, de él con respecto a él.

3. Nihilización y temporalidad

En el capítulo “El origen de la negación” de *El ser y la nada*, Sartre lleva a cabo una crítica a la forma en que la relación entre el ser y la nada se presenta en Hegel. Uno de los ejes de esta crítica se centra en el hecho de que, para Sartre, Hegel comprende el ser y la nada como contemporáneos en un orden lógico.

Oponer el ser a la nada como la tesis a la antítesis, al modo del entendimiento hegeliano, es suponer una contemporaneidad lógica. Así, dos contrarios surgen al mismo tiempo como los dos términos-límite de una serie lógica. Pero aquí ha de hacerse la prevención de que sólo los contrarios pueden gozar de esa simultaneidad porque son igualmente positivos (o igualmente negativos). Empero, el no ser no es lo contrario al ser sino su contradictorio (Sartre, 1943: 53).

Para Sartre, la simultaneidad del ser y de la nada convierte a ambos términos en elementos positivos. Precisamente, Sartre crítica la forma en que, supuestamente⁸, Hegel pensaría a estos términos como contrarios, cuando, para el filósofo francés, son, en verdad, contradictorios. En el artículo “Sartre/ Kant/ Hegel. De la contrariedad a la contradicción, algunos itinerarios de lo negativo”, Pierre Verstraeten señala que esta oposición que realiza Sartre entre “contrarios” y

⁸ Decimos “supuestamente” ya que en este punto sólo seguimos la interpretación de Sartre y sabemos que *La ciencia de la lógica* es un texto que requiere un estudio pormenorizado que va más allá del objetivo de nuestro trabajo.

“contradictorios” (Cfr., Verstraeten, 1995: 139–166) es esencial para comprender la concepción sartreana de la negación. Efectivamente, para Sartre sostener que el ser y el no-ser son contrarios es designarlos como términos equivalentes; en cierta manera como dos fuerzas que se enfrentan en un mismo plano. Por esto mismo, o bien la nada no sería tal, teniendo la positividad del ser, o bien el ser no sería tal, teniendo la negatividad de la nada.

Ahora bien, cuando Sartre denomina al ser y a la nada como contradictorios, estos dejan de ser tanto términos equivalentes como términos contemporáneos. El ser se vuelve, entonces, anterior a la nada. La nada es lo que contradice la plenitud originaria del ser y es, por lo tanto, posterior lógica y ontológicamente.

Así, aun cuando el ser no fuera el soporte de ninguna cualidad diferenciada, la nada sería lógicamente posterior, ya que supone el ser para negarlo; ya que la cualidad irreductible del no viene a sobregregarse a esa masa indiferenciada de ser para liberarla. Esto significa no sólo que hemos de negarnos a poner ser y no-ser en un mismo plano, sino también que hemos de cuidarnos mucho de poner a la nada como un abismo originario para hacer surgir de él al ser (Sartre, 1943: 50).

En este punto, es importante destacar que Sartre equipara la nada al no-ser. “El empleo que damos a la noción de nada en su forma familiar supone siempre una previa especificación del ser. Es notable, a este respecto, que el idioma nos ofrezca una nada de cosas (“nada”) y una nada de seres humanos (“nadie”)” (Sartre, 1943: 50). La nada, por lo tanto, se presenta como negación del ser, se trate de cosas (nada) o de hombres (nadie). Precisamente, además de criticar la tesis hegeliana de la contemporaneidad entre el ser y la nada, Sartre se opone también, como lo explícita en el punto “La concepción fenomenológica de la nada”, a la tesis de Heidegger acerca de la nada como abismo desde el cual surge el ser.

Para Sartre, el ser es lo originario, tanto en un sentido lógico como en un sentido ontológico. Dentro del marco sartreano, no podría ser de otra forma ya que la nada, al ser concebida como no-ser, implica una negación del ser, y para que haya negación antes tiene que haber una afirmación. La nada es, por lo tanto, relativa al ser.

Hemos advertido entonces que no se podía concebir la Nada *fuera* del ser, ni como noción complementaria y abstracta, ni como medio infinito en que el ser estuviera en suspenso. Es menester que la nada se dé en el meollo mismo del ser para que podamos captar ese tipo particular de realidades que hemos llamado negatividades (Sartre, 1943: 58).

Que la nada se dé en medio del ser, significa que la nada surge del ser mismo. Precisamente, la nada no podría surgir del ser en-sí en tanto este es plena positividad. “El Ser por el cual la Nada adviene al mundo es un ser para el cual, en su ser, es cuestión de nada de su ser: *el ser por el cual la Nada adviene al mundo*”

debe ser su propia nada” (Sartre, 1943: 59). Este ser por el cual la nada viene al mundo es el ser para-sí. En efecto, para Sartre, el ser para-sí es su propia nada y, desde su propia nada, niega el ser pleno del mundo. El ser pleno y positivo del en-sí es quebrado por la negación que lleva a cabo el para-sí. Aunque parezca paradójal, el ser para-sí introduce la negación al mundo y quiebra, desde el ser, la plenitud del ser. Sartre señala que esta negación se produce tanto cuando el para-sí se reconoce como “otro” con respecto al en-sí, como cuando “recorta” una figura sobre un fondo y separa así al ser del ser. Sartre señala que el para-sí se encuentra siempre negando al ser.

Como se dijo con anterioridad, según Sartre, la conciencia es translucidez, unidad ilimitada y vacía, sin embargo, ella se encuentra escindida. “El ser de la conciencia, en tanto conciencia, consiste en existir a distancia de sí como presencia de sí, y esa distancia que el ser lleva en sí es la nada” (Sartre, 1943: 59). Sin embargo, dicha nada es la misma conciencia ya que ella no puede ser, en su ser, otra cosa que ella misma. La nada entra al mundo y, nihilizándose, niega el ser pleno del en sí. “La nada es la puesta en cuestión del ser por el ser”⁹. La nada surge del para-sí, desde el desdoblamiento que acompaña a este en cada instante, desde el desgarramiento de sí mismo.

La nada es la posibilidad propia del ser y su única posibilidad. Aunque esta posibilidad original no aparece más que en el acto absoluto que la realiza. Y sin duda llega al ser por un ser singular, que es la es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto no es otra cosa que el proyecto original de su propia nada (Sartre, 1943: 59).

Hay, por lo tanto, un doble movimiento de negación: el ser para-sí niega al en-sí, pero, en el mismo acto, se niega a sí mismo. Sartre pone como ejemplo la interrogación.

Esto significa un doble movimiento de nihilización, nihilización respecto de sí al interrogado, colocándolo en un estado neutro entre el ser y el no-ser; y que él mismo se nihiliza respecto del interrogado arrancándose al ser para poder extraer de sí la posibilidad de un no-ser. Así, con la interrogación, se introduce en el mundo cierta dosis de negatividad: vemos a la nada irisar el mundo, tornasolar sobre las cosas (Sartre, 1943: 60).

Con la interrogación el para-sí aleja al en-sí de su plenitud originaria, al mismo tiempo que, también, se coloca él mismo en un estado de distanciamiento con respecto al ser. Sartre sostiene que el fundamento del poder de nihilización del ser para-sí, no es otro que la libertad. Precisamente, es por medio de la libertad que el para-sí puede tomar distancia del ser, negándolo y negándose a sí mismo.

Aparece con evidencia, en primer lugar, que la realidad humana no puede sustraerse al mundo (...) a menos de ser, por naturaleza arrancamiento a sí misma. Es lo que habían

9 *Ibid.* p. 121.

visto Descartes, quien funda sobre la libertad, reclamando para nosotros la facultad de suspender nuestros juicios, y, siguiendo a Descartes, Alain. También en este sentido afirma Hegel la libertad del espíritu, en la medida en que el espíritu es la mediación, es decir, lo negativo (Sartre, 1943: 61–62).

La libertad como condición esencial del hombre se constituye bajo la forma de una puesta en cuestión del propio ser del hombre por el hombre mismo. Precisamente, esa puesta en cuestión implica el poder de constante nihilización del ser para-sí.

En la libertad, el ser humano es su propio pasado (así como su propio porvenir) en forma de nihilización. Si nuestros análisis no nos han extraviado, debe existir para el ser humano, en tanto que consciente de ser, cierta manera de ubicarse frente a su pasado y su porvenir como siendo a la vez ese pasado y ese porvenir y como no siéndolos (Sartre, 1943: 65).

En el primer punto de este trabajo, se había mencionado la definición sartreana del ser para-sí como “aquello que es lo que no es y que no es lo que es”. En la frase recién citada, nos encontramos, nuevamente, con el carácter nihilizador del para-sí, ya que si bien el para-sí “es” su pasado y “es” su futuro, a la vez no lo es, en tanto el para-sí no “es”.

Precisamente, en el capítulo sobre la temporalidad, en *El ser y la nada*, Sartre hace un análisis detallado de las tres dimensiones temporales: pasado, presente y futuro. El filósofo francés sostiene que no hay una temporalidad del en-sí; es decir, no hay un tiempo natural. “El tiempo universal viene al mundo por el para-sí. El en-sí no dispone de temporalidad, precisamente porque es en-sí y la temporalidad es el modo de ser de un ser que está perpetuamente a distancia de sí para sí” (Sartre, 1943: 291). Por el contrario, es el ser para-sí quien instaaura la temporalidad y lo hace a partir de su poder de nihilización. En este sentido, Sartre sostiene que la temporalidad es una estructura organizada y sintética.

La temporalidad es, evidentemente, una estructura organizada y esos tres pretendido “elementos”: pasado, presente y futuro, no deben encararse como una colección de “data” cuya suma haya que efectuarse —por ejemplo, como una serie infinita de “ahoras” de los cuales unos no son aún y otros no son ya—, sino como momentos estructurados de una síntesis original (Sartre, 1943: 150).

Esta estructura sintética es propia de la estructura ontológica del para-sí. Precisamente, en contraposición con el sentido común, Sartre sostiene que tanto el pasado como el futuro “son”, mientras que el presente “no es”. El pasado “es” y “yo soy mi pasado”, en tanto posibilidad de no serlo. El pasado señala una dimensión de cosificación del para-sí, que el para-sí niega a cada instante. “Sólo en pasado soy lo que soy. Pero, por otro lado, aquella densa plenitud de ser está a mi zaga, hay una distancia absoluta que la separa de mí, la deja caer sin contactos,

sin adherencias” (Sartre, 1943: 162). Con el futuro, ocurre algo similar, en tanto porvenir y proyecto. El para-sí es su porvenir; sin embargo, aquello que le depara el porvenir aún no lo es. “El futuro es el ser determinante que el para-sí tiene de ser allende su ser” (Sartre, 1943: 162). El presente, por su parte, es la dimensión temporal en que el para-sí nihiliza su ser pasado en pos de un ser por-venir. El presente, por lo tanto, “no es”.

4. La acción

Sartre sostiene que toda acción es intencional: “(...) una acción, por principio, es intencional” (Sartre, 1943: 508). En *El ser y la nada*, Sartre contrapone, a modo de ejemplo, el caso del fumador que provocó una explosión con el de un obrero que realiza una explosión a partir de una orden. Según la tesis sartreana, el primero no actuó, mientras el segundo sí lo hizo. Para Sartre, toda acción es teleológica y lo que la define es la finalidad que persigue quien la realiza¹⁰.

En este aspecto, el concepto de acción, en Sartre, se encuentra consubstancializado con lo expuesto en los puntos anteriores del presente trabajo. Lejos de todo positivismo, el carácter teleológico de la acción, para Sartre, implica una negación del estado actual en que se presenta el mundo, lo que supone que la acción es, fundamentalmente, negatividad. Sartre sostiene que la posibilidad de negación del mundo, supone la posibilidad de tomar distancia del mundo, por lo que la acción se lleva a cabo a partir de la posibilidad de la conciencia de retirarse del ser al no-ser. “Esto significa que, desde la concepción de la acción, la conciencia ha podido retirarse del mundo pleno del que es conciencia y abandonar el terreno del ser para abordar francamente el terreno del no-ser” (Sartre, 1943: 508).

En la acción, el para-sí opone el no-ser al ser y opta por el primero. Es decir, el mundo es de una manera determinada, el para-sí “descubre” una carencia en él e imagina un mundo en el cual esa carencia es anulada. Sin embargo, ese mundo sin la carencia es un ideal; por lo tanto, ese mundo “no es”. Cuando el para-sí actúa lo que hace es negar el mundo que “es” en pos del que “no es”. El ejemplo de Constantinopla es claro:

¹⁰ Sin embargo, para Sartre, esto no significa que los resultados deban ser acordes a los esperados. Es decir, alguien puede llevar a cabo una acción con una finalidad determinada; pero las consecuencias de la acción pueden ser contrarias a aquello por lo que la acción se realizó. En este punto, Sartre menciona el ejemplo histórico de la fundación de Constantinopla que mencionaremos a continuación. Constantino probablemente no preveía que su traslado a Bizancio traería aparejado el debilitamiento del Imperio Romano, “empero ha llevado a cabo una acción en la medida en que ha realizado su proyecto de crear una nueva residencia en Oriente para los emperadores” (Sartre, 1943: 509).

La intención de suscitar a Roma una rival no puede venir a Constantino sino por la captación de una falta objetiva: a Roma le falta un contrapeso; a esa ciudad todavía profundamente pagana era preciso oponer una ciudad cristiana que, por el momento, faltaba. Crear Constantinopla no puede comprenderse como un acto a menos que la concepción de una nueva ciudad haya precedido a la acción, o, que, por lo menos, esa concepción haya servido de tema organizador a todos los trámites anteriores (Sartre, 1943: 508–509).

Está claro que la posición de Sartre se constituye en oposición al determinismo histórico: la acción, en tanto acción, no responde a ningún tipo de mecanicismo. Por el contrario, la comprensión de la acción implica, en términos aristotélicos, no una comprensión de las causas *eficientes* sino de las causas *finales*. Antes de llevar a cabo la realización de Constantinopla, Constantino tuvo que concebir la nueva capital del Imperio Romano y esa concepción precedió a la acción. Es a partir de esa concepción que Constantino “descubre” una falta en el mundo objetivo. Para Sartre, dicha falta es posterior a la concepción de un estado de cosas nuevas que se presenta como inexistente en la actualidad, que “no es”.

Para Sartre esto revela el fundamento de la acción. Dicho fundamento no es otro más que la libertad. En este sentido, y como señalamos en el punto anterior, la libertad es comprendida como la posibilidad de alejarse del ser pleno del mundo. El mundo no posee una carencia en sí mismo, por el contrario, el mundo y la naturaleza “son”, lo que implica que carecen de fisuras y de grietas. El que “descubre” la carencia es el hombre y la “descubre” al confrontar el mundo que “es” con el mundo que “no es”.

En una crítica a la variante objetivista del marxismo, Sartre sostiene que no son las condiciones miserables de vida las que hacen que el obrero intente transformar el mundo en el cual es explotado sino la vivencia de ellas como condiciones miserables.

Pues aquí es menester invertir la opinión general y convenir en que los motivos para que se conciba otro estado de cosas en que a todo el mundo le iría mejor no son la dureza de una situación ni los sufrimientos que ella impone; por el contrario, sólo desde el día en que puede ser concebido otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y nuestros sufrimientos y decimos que son insoportables (Sartre, 1943: 510).

Para Sartre, la explotación se vive como tal sólo cuando se piensa en un estado de cosas donde ella no existe. A partir de este estado de cosas ideal se intenta terminar con la explotación. La acción, pues, requiere de un móvil. Este se presenta como un estado de cosas ideal que en el *presente* es una “pura nada”. El obrero “tendrá que concebir una felicidad vinculada a su clase como puro posible —es decir, como cierta nada actualmente—; por otra parte, se volverá sobre su situación presente para iluminarla a la luz de esa nada y nihilizarla a su vez, declarando: yo no soy feliz” (Sartre, 1943: 510).

En este aspecto, Sartre remarca dos cuestiones centrales. Por un lado, que “(...) ningún estado de hecho, cualquiera que fuere (estructura política o económica de la sociedad, estado psicológico, etc.) es susceptible de motivar ninguna acción” (Sartre, 1943: 510). Por otro, que “(...) ningún estado de hecho puede determinar a la conciencia a cargarlo como negatividad o como falta” (Sartre, 1943: 510). Como señala Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica*, en Sartre se da una distancia absoluta entre el hecho y la significación que corresponde a su manera de plantear la ontología. La significación la da el para-sí y lo hace a partir de su posibilidad de retiro del ser.

En este punto, Sartre remarca aquí el carácter fundamental que tiene la acción en la estructura ontológica del para sí.

No hay estado de hecho —satisfactorio o no— sino por la potencia nihilizadora del para-sí. Pero esta potencia de nihilización no puede limitarse a un simple retroceso para tomar distancia respecto del mundo. En efecto, en tanto la conciencia está “invertida” por el ser, en tanto que simplemente padece lo que es, debe ser englobada en el ser: para que la forma organizada obrero—que—encuentra—natural su sufrimiento pueda hacerse objeto de una contemplación revelante, debe ser superada y negada. Esto significa, evidentemente, que sólo por un puro arrancamiento a sí mismo y al mundo puede el obrero poner su sufrimiento como sufrimiento insoportable y, por consiguiente, hacer de él un móvil para la acción (Sartre, 1943: 510).

En esta frase se ven varios puntos centrales a la hora de comprender el concepto sartreano de acción. En efecto, como se dijo, la acción es una de las cualidades más propias del para-sí. Si bien a partir de su estructura ontológica, el para-sí tiene la posibilidad de tomar distancia del ser, al mismo tiempo se encuentra invertido por el ser. Esto significa que su retiro del ser es lo que le posibilita y obliga a actuar. Aunque en este texto no emplee el término (que sí lo usara en la *Crítica de la razón dialéctica*) hay una dialéctica entre el tomar distancia del ser y el negar el ser. La libertad le abre al para-sí la posibilidad de retirarse del ser, pero, al ser él mismo una región del ser, esa posibilidad se realiza en la acción nihilizadora concreta del mundo. Lo esencial, pues, de la libertad es la acción, es en ella, donde se realiza realmente.

5. La verdad: devenir e intersubjetividad

Ahora bien, en *El ser y la nada*, Sartre le critica a Heidegger el hecho de no haber llevado a cabo una teoría de la acción. En esta obra, sostiene enfáticamente que el autor de *Ser y tiempo* “(...) calla el hecho de que el para-sí no es solamente el ser que constituye una ontología de los existentes, sino también el ser por el cual sobrevienen modificaciones ónticas al existente en tanto que existente” (Sartre,

1943: 503). Esta misma crítica vuelve a aparecer en *Verdad y existencia*. En el escrito de 1947, la crítica a Heidegger proviene del lugar que Sartre le otorga a la acción en el *advenimiento* de la verdad.

En este punto, vale aclarar que la obra de Heidegger a la que toma como referencia Sartre, no es *Ser y tiempo*, sino *La esencia de la verdad*. En su introducción a la versión española de *Verdad y existencia*, Cecilia Amorós señala que, para muchos interpretes, *La esencia de la verdad* significa el comienzo del “viraje” de Heidegger hacia el anti-humanismo (Cfr., Sartre, 1996: 35–39). En esta conferencia, Heidegger sostiene dos tesis que influirán decisivamente, una por la vía afirmativa, otra por la vía negativa, el pensamiento expresado por Sartre en *Verdad y existencia*. Por un lado, la crítica a la tradicional concepción de la verdad como “correspondencia” o “*adequatio*”. Por otro, la comprensión de la apertura de la esencia de la cosa como “iluminación”.

Con respecto a la primera, no significa que ni Sartre ni Heidegger nieguen la existencia de una dimensión de la verdad en donde esta pueda identificarse con la “correspondencia” aristotélica o la “*adequatio*” medieval. Tanto en uno como en otro, lo que aparece es una crítica al carácter supuestamente “originario” que representaría dicha concepción. En este punto, Sartre sigue a Heidegger y sostiene que el fenómeno originario de la verdad se manifiesta esencialmente como un desvelamiento de la cosa. En el caso de Sartre, esta posición tiene como correlato ineludible su concepción del *cogito* prerreflexivo como instancia que antecede al *cogito* reflexivo. La equivalencia entre el “decir de una cosa” y la “propia cosa”, es una instancia posterior que se fundamenta en la revelación de la cosa, en un ámbito anterior tanto al lenguaje como a la reflexión.

Con respecto a la segunda, es donde se encuentra la crítica de Sartre a Heidegger. A diferencia de Heidegger, Sartre pone el énfasis en el carácter activo que tiene el hombre en la iluminación (Sartre, 1989: 17). Es decir, es el hombre quien ilumina el ser, y no el ser el que ilumina al hombre. “El Ser es la noche. Estar iluminado ya es otra cosa” (Sartre, 1989: 17). En este sentido, no es difícil encontrar el correlato entre lo dicho en *El ser y la nada* y en el escrito de 1947. El ser, que aparece representado como el ser en-sí, se presenta como un bloque macizo, como algo que, en su plena positividad, no devela ni puede develar nada por sí mismo. Con respecto a la otra región del ser, ya en la primera página de *Verdad y existencia*, Sartre vuelve a retomar, y prácticamente a citar explícitamente, las ideas aparecidas en *El ser y la nada*.

En consecuencia, la conciencia no es conocimiento sino existencia (*Véase El ser y la nada*). El redoblamiento del ser es necesario para el Ser. Ese redoblamiento implica, por otro lado, la modificación de presencia ante sí. El absoluto-sujeto es no-substancial. Pero

en relación con el en-sí cuya conciencia es, la conciencia *no puede ser* aquello de lo que tiene conciencia. Lo retiene en su ser sólo en cuanto es para un conocimiento absoluto. Así, el ser-conocido es un ser híbrido e incompleto. Es un ser para-sí que no llega al ser incondicionado y que se convierte en ser para un absoluto sujeto. El sujeto es absoluto pero no es *nada* más que la conciencia del en-sí; el en-sí es algo pero sólo puede mantenerse en su ser por el absoluto-sujeto, que no es (Sartre, 1989: 19).

Si Heidegger sostenía que el ser era el que iluminaba al hombre¹¹, Sartre sostiene, por el contrario, que es el hombre quien ilumina el ser. Sartre plantea que la estructura de la verdad es tal que lo que “es” es iluminado por lo que “no es”. Es decir, el para-sí es quien ilumina al en-sí. Dicha iluminación se da por medio del proyecto, lo que significa que el movimiento verificador es un movimiento que va del porvenir al presente.

Así como en *El ser y la nada*, el para-sí negaba lo que “es” en pos de lo que “no es”, en *Verdad y existencia* el en-sí es iluminado por la acción totalizadora del proyecto humano como negación de lo que “es”. Es importante señalar, en este punto, el doble carácter de la acción, el cual ya se encontraba presente en la obra de 1943. Si bien la acción implica una negación del orden en que se presenta el mundo, implica, al mismo tiempo, la totalización de ese mundo negado. La acción implica negación, revelación y totalización del mundo¹².

Ya en un escrito contemporáneo a *Verdad y existencia*, y por tanto posterior a *El ser y la nada*, Sartre sostenía la misma idea. En el artículo “¿Por qué escribir?”, se presenta de forma clara el modo en que se da esta relación.

Cada una de nuestras percepciones va acompañada de la conciencia de que la realidad humana es reveladora, es decir, que “hay” ser gracias a ella, o mejor aún, que el hombre es el medio por el que las cosas se manifiestan; es nuestra presencia en el mundo lo que multiplica las relaciones; somos nosotros los que ponemos en relación este árbol con ese trozo de cielo; gracias a nosotros, esa estrella muerta hace milenios, ese cuarto de luna y ese río se revelan en la unidad de un paisaje; es la velocidad de nuestro automóvil o nuestro avión lo que organiza las grandes masas terrestres; con cada uno de nuestros actos, el mundo nos revela un rostro nuevo. Pero, si sabemos que somos los detectores del ser, sabemos también que no somos sus productores. Si le volvemos la espalda, ese paisaje quedará sumido en su permanencia oscura. Quedará sumido por lo menos; no hay nadie tan loco que crea que ese paisaje se reducirá a la nada. Seremos nosotros los que nos reduciremos a la nada y la tierra continuará en su letargo hasta que otra conciencia venga a despertarla. De este modo, a nuestra certidumbre interior de ser reveladores se une la de ser inesenciales en relación a la cosa revelada (Sartre, 1975: 89).

11 En este caso usamos el condicional, al igual que en el caso de Hegel usamos el “supuestamente” ya que no es la intención del trabajo sumergirnos en una polémica en torno del pensamiento heideggeriano, sino tan sólo referirnos a lo que piensa Sartre de dicho pensamiento.

12 En *La crítica de la razón dialéctica*, Sartre profundizará más en torno a esta cuestión al tiempo que remarcará la necesidad de fundamentar la tesis acerca de la posibilidad de que una negación de negación sea una afirmación.

Si bien el mundo y la naturaleza *son* más allá de toda conciencia, sus determinaciones provienen del hombre. En este aspecto, y retomando lo dicho en el tercer apartado, en *Verdad y existencia*, Sartre sostiene que “la verdad se revela en la acción” (Sartre, 1989: 20). Cabe destacar, nuevamente, la forma en que Sartre remarca el carácter ontológicamente activo del para-sí. “La realidad humana no puede recibir nada pasivamente: siempre es necesario que conquiste, no sé porque maldición, sino en su manera de ser” (Sartre, 1989: 21).

Es importante destacar que, a partir de esta “maldición” inherente al ser para-sí, Sartre señala que la verdad no es relativa, sino que, por el contrario, es absoluta. Sin embargo, el carácter absoluto de la verdad no debe ser comprendido bajo el modo de la universalidad: la verdad descubierta es una verdad absoluta para quien la descubre. “Así la verdad es un acontecimiento absoluto cuya aparición coincide con el surgimiento de la realidad–humana y de la historia” (Sartre, 1989: 19).

En este punto, se ve con claridad que Sartre continúa manteniendo una tesis que ya se encuentra presente en su primera obra publicada, *La trascendencia del ego*, y que fundamenta su crítica al Yo trascendental husserliano: la conciencia es un absoluto no–substantial. Así como esta tesis fundamenta su proyecto en torno a una psicología fenomenológica y luego a la ontología fenomenológica expuesta en *El ser y la nada*, es un eje nodal en la constitución de la teoría sartreana de la verdad. Lo absoluto es la conciencia y es por ella que la verdad viene al mundo. En su translucidez revelante, el objeto pasa al estado de iluminado y adquiere un nuevo estatus ontológico. Se trata de un acontecimiento absoluto que es correlato del carácter de absoluto de la conciencia.

Si bien, a partir de lo dicho podría pensarse en un cierto carácter solipsista que guardaría la comprensión sartreana de la verdad, esto no se adecua a la tesis de Sartre, ya que la verdad, si bien es un absoluto del ser para-sí, tiene un carácter esencialmente intersubjetivo.

Sartre piensa una dinámica inherente a la verdad en la cual el otro cumple un rol decisivo: el ser para-sí ilumina al ser, tras la iluminación, enuncia aquello iluminado al otro, lo que le llega entonces al otro es el ser ya iluminado.

Si comunico una manifestación revelada, la comunico con mi comportamiento desvelador, con el trazado y la selección que he operado en ella; *con contornos*. En este caso, lo que entrego al otro es un en-sí-para-sí. Si digo: la mesa es redonda, comunico al otro algo ya–desvelado, ya recortado del conjunto de los entes, exactamente como si le pasara un cortaplumas (madera *ya trabajada*). En ese momento el en-sí aparece al recién llegado como para-sí, subjetividad. Es en-sí y también es lo que una subjetividad desvela del en-sí (juizo a mi compañero por lo que me muestra del paisaje) (Sartre, 1989: 21).

Precisamente, unos párrafos atrás, se hizo mención a un “advenimiento de la verdad”. La verdad, pues, *adviene*, es decir, es *deviniente*. Dicho devenir implica el carácter esencialmente histórico de la verdad. Esta se funda a partir de una dialéctica entre el acto de iluminación de la conciencia y su transmisión a otra conciencia, fenómeno que se constituye históricamente.

En este aspecto, en *Verdad y existencia* hay un anuncio de algunas de las tesis que serán la base de la *Crítica de la razón dialéctica*, principalmente, la que sostiene el carácter histórico de la filosofía y la forma en que se articulan la “verdad” de la filosofía con un momento histórico determinado. En esta obra, Sartre sostiene que no hay más que una filosofía “viva” por época histórica. Esta afirmación se sustenta en la forma en que Sartre presenta la filosofía: ella es, esencialmente una “(...) abstracción hipostasiada (...)” (Sartre, 1985: 19). Es decir, la filosofía surge, toma su ser del mundo histórico; la filosofía no es, para Sartre, otra cosa que un sistema de ideas que surge de la abstracción de un momento histórico determinado.

El carácter *deviniente* de la verdad como fenómeno histórico e intersubjetivo, si bien vincula a *Verdad y existencia* con la *Crítica de la razón dialéctica*, al mismo tiempo, implica un alejamiento de *El ser y la nada*.

Precisamente, es en este momento del desarrollo del esquema sartreano, donde se encuentra aquello mencionado en la introducción del presente trabajo: la posibilidad de un en-sí-para-sí. En *El ser y la nada*, la existencia de un “en-sí-para-sí” era una imposibilidad ontológica. En el capítulo sobre el psicoanálisis existencial, dicha imposibilidad se presentaba como el fundamento a partir del cual la existencia podía ser comprendida como una totalidad. Precisamente, el deseo primario del para-sí no era de carácter libidinal como en Freud sino que el deseo constituyente y originario del para-sí a partir del cual se extendían los distintos proyectos era el deseo de ser un “en-sí-para-sí”, lo que significaba, para Sartre, el deseo de ser Dios. Ontológicamente este deseo era imposible de realizar. De allí, la célebre frase “(...) el hombre es una pasión inútil” (Sartre, 1943: 708).

En *Verdad y existencia*, en cambio, sí aparece la posibilidad de un “en-sí-para-sí”. Sin embargo, no en el modo en que se presentaba en *El ser y la nada*, es decir, no la posibilidad de un para-sí que se vuelva en-sí-para-sí, sino que lo que aparece es la posibilidad de un en-sí que se vuelva en-sí-para-sí. El en-sí desvelado es recubierto por la subjetividad del para-sí, al serle dado al otro, lo revelado resulta mixturado a partir de las dos regiones ontológicas expuestas en *El ser y la nada*.

6. Conclusión

La concepción de la verdad aparecida en *Verdad y existencia* se encuentra fundada en las premisas ontológicas expuestas en *El ser y la nada*. En el escrito de 1947, la verdad es, pues, pensada a partir de la diferencia ontológica entre el ser en-sí y el ser para-sí. De igual manera, la caracterización del para-sí como la nada que surge del seno mismo del ser es el punto de partida para pensar la “verdad” como luminosidad. Una luminosidad que es esencialmente una acción. En este aspecto, el concepto de “acción” que se presenta en *Verdad y existencia* es el mismo que se presenta en *El ser y la nada*, donde, como hemos visto, la acción implica al mismo tiempo una negación y una totalización del mundo.

Sin embargo, se da también la emergencia de nuevas posibilidades que, en la obra de 1943, eran inexistentes, principalmente, la posibilidad de un “en-sí-para-sí”. Si bien esto último es lo más destacable, también cabe mencionar la aparición, como señalamos en el último párrafo del apartado anterior, de una forma de relación con el otro que excede el ámbito agonístico. Si en el *Ser y la nada*, las relaciones con el otro eran relaciones basadas en el conflicto, en *Verdad y existencia*, la problematización en torno a la “verdad”, lleva a Sartre a pensar una instancia de cooperación con el otro que trasciende la dialéctica subjetivación-objetivación. La verdad, pues, implica una comunicación con el otro que no es negación del otro.

En este aspecto, es también posible ver una nueva instancia que se abre en *Verdad y existencia* que gira en torno a la intersubjetividad y que se diferencia de las posiciones de Sartre en 1943. Si bien no es el objetivo de nuestro trabajo detenerse en la forma en que, en *El ser y la nada*, es presentada la relación con el otro, cabe mencionar que, en la obra de 1943, las relaciones con el otro eran esencialmente *agonísticas*: o bien su mirada me objetivaba, o bien mi mirada lo objetivaba a él. En cambio, en *Verdad y existencia*, hay una excedencia en la relación con el otro que impide que esta se reduzca a una lógica exclusivamente fundada en el conflicto, puesto que la verdad se consume en la “entrega” que el para-sí realiza a otro para-sí del objeto revelado.

En la *Fenomenología de la percepción*, en una crítica a *El ser y la nada*, Merleau-Ponty afirma que, si existir es ser en el mundo, nuestras acciones no son nunca meramente “observadas” por el otro, sino recogidas y reasumidas por él. En este punto, el fenomenólogo francés sostiene la existencia de una interpenetración recíproca entre los hombres, lo cual hace posible hablar de una verdadera intersubjetividad que no se reduzca a la dialéctica subjetivación-

objetivación. De aquí, que el mundo social se presente en una dimensión que antecede a todo dualismo. El mundo social, pues, se presenta “(...) no como objeto o suma de objetos, sino como campo permanente o dimensión de la existencia: puedo bien apartarme de él, pero nunca dejar de estar situado en relación con él” (Merleau–Ponty, 1957: 397). En cierta medida, los planteos presentados en *Verdad y existencia*, parecen acercarse a la posición de Merleau–Ponty en tanto la verdad implica que nuestra acción de “iluminación” sea recogida y reasumida por el otro para consolidarse realmente como “verdad” y para recibir, de esta manera, la investidura de un “en–sí–para–sí”.

Ahora bien, en la introducción de este trabajo señalamos que *Verdad y existencia* suele ser pensada como una especie de punto bisagra entre *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*. Si bien, el escrito de 1947 se funda en los postulados y terminologías sostenidas en la primera obra, aparecen elementos que constituirán los ejes centrales de la segunda. La *Crítica* implica, entre otras cosas, el abandono de la terminología ontológica de *El ser y la nada*, terminología en que sustenta la caracterización de la verdad que hemos expuesto. Sin embargo, en *Verdad y existencia* se presentan temas tales como el carácter “deviniente” de la verdad. Este carácter “deviniente” implicará una historicidad del concepto de “verdad” que excede al para–sí como existencia particular. Precisamente, este último punto se encuentra en una relación intrínseca con una forma de pensar la intersubjetividad como cooperación. En este sentido, se trata de planteos que serán profundizados en la obra de 1960. En la *Crítica*, la verdad se constituirá a partir de la emergencia de un campo social que atraviesa a los hombres en un momento histórico determinado. Es conocida la sentencia que hace Sartre en “Cuestiones de método” (texto escrito en 1957 en una revista de filosofía húngara y colocado como una especie de prólogo a la *Crítica de la razón dialéctica*) acerca de que sólo existe una filosofía verdadera por época histórica (Cfr., Sartre, 1985: 19). En este texto la verdad aparece como un devenir constante que se corresponde al devenir de la historia como totalidad.

En este sentido, consideramos la posibilidad de un futuro trabajo que se focalice en la forma en que *Verdad y existencia* comienza a esbozar algunos de estos temas que serán cruciales en la segunda gran obra filosófica de Sartre.

Bibliografía

1. Cabestan, P. (2002). Sartre et la différence ontologique. *Alter. Revue de phénoménologie* (10), 65–90.

2. Caeymaex, F. (2009). *La Crítica de la razón dialéctica: ¿una fenomenología de la praxis?* Alter. Revue de phénoménologie. (17), 29–44.
3. Desan, W. (1971) *El marxismo de Jean Paul Sartre*, Buenos Aires, Paidós.
4. Merleau-Ponty, M. (1957) *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica.
5. _____. (1995) *La Nature. Notes. Cours Collège du France*, Gallimard, París.
6. _____. (1960) *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán.
7. Pérez Lindo, A. (1993) Sartre: la verdad inconclusa II. De la existencia a la acción. En: *El problema de la verdad. Estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Nagarjuna, Kant, Nietzsche y Sartre*, Buenos Aires, Biblos. 165–185.
8. Sartre, J-P. (1985) *Critique de la raison dialectique. Tome I*, Paris, Gallimard.
9. _____. (1968) *La trascendencia del ego*, Buenos Aires, Caldén.
10. _____. (1943) *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
11. _____. (1975) *Situations, II. ¿Qu est-ce que la littérature?*, Gallimard, Paris.
12. _____. (1996) *Verdad y existencia*, Barcelona, Paidós.
13. _____. (1989) *Verite et existence*, Paris, Gallimard.
14. Verstraeten, P. (1995) Sartre/Kant/Hegel. De la contrariedad a la contradicción, quelques itinéraires du négatif. En *Hegel Aujourd' Hui*, Paris, Vrin. 139–166.