

LIVIA VARGAS GONZÁLEZ

LIBERTAD, VERDAD Y TOTALIZACIÓN:  
LA DISPUTA SARTREANA CON LA FINALIDAD  
DE LA HISTORIA EN *VERDAD Y EXISTENCIA*

*Hace falta alguien para cerrar los ojos de la humanidad*  
J.P. Sartre, *Verdad y existencia*

*Resumen:* En *Verdad y existencia*, Jean Paul Sartre tomará como punto de partida la exposición de las formas en que ha sido concebida la historia, poniendo en cuestión tanto el carácter finalista y cerrado que comportan, como su necesidad de suprimir la libertad como condición ontológica del No-ser. Frente a la idea de una totalidad cerrada del ser, Sartre concebirá la noción de *totalización* como acto, es decir, como pretensión de totalidad. El presente artículo tomará las nociones de *verdad* y de *ignorancia* desarrolladas por Sartre en *Verdad y existencia* para evaluar la manera en que estas procuran el despliegue de una particular concepción del sentido histórico que preserva el ámbito de la libertad del sujeto, entendiendo el acto de conocer no como mera pasividad contemplativa, sino como praxis humana transformadora.

*Palabras clave:* verdad, historialidad, totalización.

FREEDOM, TRUTH AND TOTALIZATION: SARTRE  
DISPUTE WITH THE END OF HISTORY IN *TRUTH AND  
EXISTENCE*

*Abstract:* In *Truth and Existence* Sartre will start exposing the forms in which history has been understood, questioning the finalist and closed character of those views while, at the same time, unveiling the neutralizing effect that such notions have over the freedom of the human being. Confronting the idea

of being as a closed totality, Sartre will conceive the notion of *totalization* as a human claim. The present article will take the notions of *truth* and *ignorance* that Sartre elaborates in *Truth and Existence* in order to see how from those notions he develops a particular conception of historical meaning in which the subject is rescued from reifying or objectifying pretenses, understanding the act of knowing not as a mere contemplative passivity but, to the contrary, as a transformative human praxis.

*Key words:* Truth, historicity, totalization.

### Introducción

En sus obras de posguerra,<sup>1</sup> Jean Paul Sartre hará énfasis en la relación concreta que se despliega entre el sujeto y su contexto y tiempo histórico. La noción de compromiso ya no será abordada a partir de la dimensión ontológica de un sujeto arrojado en el mundo, sino que se conformará en exigencia concreta de este en su historia.

En *Verdad y existencia*, Sartre partirá de la exposición de las formas en que ha sido concebida la historia, poniendo en cuestión tanto el carácter finalista y cerrado que comportan, como su necesidad de suprimir la libertad como condición ontológica del ser humano.<sup>2</sup> Frente a la idea de una totalidad cerrada del ser, Sartre concebirá la noción de totalización como, acto, es decir, como pretensión de totalidad. Desde esta perspectiva, la humanidad será considerada a la luz de su inscripción en los momentos históricos donde se despliega, siendo concebida como una totalidad-destotalizada. Asimismo, el conocimiento no será considerado bajo una relación de correspondencia entre mundo y pensamiento, sino que será el resultado de la relación del ser humano con el mundo, cuyo tejido seguirá las tramas del proyecto de aquel. *Conocer* será, a juicio de Sartre, la manifestación de esta relación, y la verdad el proceso por el cual las finalidades y anticipaciones que el sujeto establece respecto del mundo se van realizando a partir de su verificación.

<sup>1</sup> Cf. Vargas, L., “La situación y el papel del sujeto en la historia: De *El ser y la nada* al Sartre de posguerra”, *Apuntes Filosóficos*, (Caracas, Universidad Central de Venezuela), vol. 18, (2009), N° 35, pp. 171-192.

<sup>2</sup> Para apartarnos del lenguaje sexista, nos referiremos a lo largo de este trabajo al ser humano y no al “hombre”.

El presente artículo tomará las nociones de *verdad* y de *ignorancia* desarrolladas por Sartre en *Verdad y existencia* para evaluar la manera en que estas procuran el despliegue de una particular concepción del sentido histórico que preserva el ámbito de la libertad del sujeto, entendiendo el acto de conocer no como mera pasividad contemplativa, sino como praxis humana transformadora.

### *El preámbulo de Sartre: sobre la inautenticidad y la historia*

Sartre introduce *Verdad y existencia* dedicando unos cuantos párrafos a la concepción del curso histórico y del sujeto. Estas pocas páginas sueltas (huérfanas de titulación), separadas del resto de la obra por el título *Verdad y existencia*, prefiguran la anticipación sartreana sobre la *verdad*, la *totalidad* y la *historia* a la luz de su concepción ontológica de la libertad. A nuestro juicio, todo el desarrollo ulterior de la obra estará destinado a reivindicar al sujeto y a la libertad frente a la impotencia y pasividad en la que las concepciones historicistas lo han colocado.

En principio, Sartre se pregunta por el sujeto y la historicidad<sup>3</sup> que, a su juicio, supone la idea de la inautenticidad<sup>4</sup> humana. Si la naturaleza humana se halla en el fin de la historia, y si nuestro modo de ser común es la inautenticidad, entonces esta naturaleza “debe desearse por sí misma como la condición propia de la lucha histórica.”<sup>5</sup> En tal sentido, ser histórico significa comportarse y adaptarse al modo en que lo prescribe y designa la historia. Desde la perspectiva de la inautenticidad, el humano persigue su identificación y cosificación a partir de *su* carácter, *su* contexto, *su* situación social. Determinado, el humano no es más que la consecuencia de su historia, de su cuerpo, de su temperamento, disuelto en la totalidad que pretende. En este contexto, el sujeto no es sino un dato más de la historia, su expresión, por tanto, *es*. No obstan-

<sup>3</sup> Al final de esta obra, Sartre hará una diferenciación entre historicidad e historia-lización, entendiendo por la primera la petrificación de la historia y la subsunción del sujeto en ella y, por la segunda, la asunción humana libre que se asume agente y constructor de la historia. Sartre, J. P., *Verdad y existencia*, Barcelona, Editorial Paidós, 1996.

<sup>4</sup> Presumimos que con esta noción, Sartre se refiere a las concepciones deterministas del sujeto, ya sean psicologistas, biologicistas, historicistas o “materialistas”.

<sup>5</sup> Sartre, *Verdad y existencia*, cit., p. 47.

te, para Sartre esta pretensión evasiva de la propia responsabilidad, es sólo expresión de la mala fe<sup>6</sup> de la consciencia:

La realidad-humana no puede recibir sus fines, como hemos visto, ni de fuera ni de una pretendida 'naturaleza' interior. Ella los elige y, por esta elección misma, les confiere una existencia trascendente como límite externo de sus proyectos.<sup>7</sup>

Desde la concepción del sujeto, sea como inautenticidad o como libertad, Sartre enuncia las concepciones históricas que de ellas derivarían, proponiendo a la historia como esencial o como inesencial respecto a la consciencia.

*a. Cuando la historia es inesencial:*

El objetivo, el final de la historia, se encuentra fuera de toda voluntad y acción humanas. Cuando la historia es inesencial, el sujeto se convierte en su medio. Desde esta perspectiva, el individuo en la historia podrá:

- historializarse para la historia, asumirse como agente histórico, sólo en virtud de contribuir con ella. Bajo esta concepción, Sartre agrupa a las filosofías de la historia que postulan la dialéctica y la idea del progreso. A su juicio, desde una concepción dialéctica, el sujeto emerge como expresión de la totalidad histórica, la cual media las particularidades de la realidad objetiva constituyéndolas en su expresión.

Nada hay socialmente fáctico a lo que no le corresponda un valor específico en dicha totalidad. Está preordenada en cada uno de los sujetos individuales en la medida en que también en sí mismos pertenecen éstos a su *contrainte* y representan la totalidad en su constitución monadológica, y precisamente en virtud de ella misma.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> En *El ser y la nada* Sartre definirá la mala fe como la pretensión de la consciencia de mentirse a sí misma poniendo su elección como proveniente del ser. Cf. Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1993.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 549.

<sup>8</sup> Adorno, T., "Introducción", *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, T. Adorno, et. al., Barcelona, México, Ediciones Grijalbo S.A., 1973, p. 22.

- historializarse aceptando un destino y haciéndose solidario con este. En este sentido, la propia posición en la historia será inútil, en tanto que todo cuanto haga ya estará definido y establecido *a priori* por el destino.

*b. Cuando la historia es esencial:*

La historia se conforma como medio, el sujeto es concebido en su plena autenticidad y el sentido de la historia no será más que su proyecto. La historialización, pues, no será más que la concreción de la finalidad propuesta como proyecto humano en la historia, es decir, la apuesta por su realización. La historia será entendida no ya como designio, fatalidad o necesidad, sino como la finalidad abierta a la que la libertad aspira volcándose hacia su realización.

El final de la historia, al provenir de la autenticidad humana, se configura como su sentido. No hay teleología de la historia sino sólo como el sentido que el ser humano le confiere a partir de su proyecto, permanentemente abierto. No hay, por tanto, totalidad absoluta y cerrada. Esta tesis, sin embargo, debe comprendérsela a la luz de la trama argumentativa que Sartre ha venido desarrollando desde *El ser y la nada*: “la fórmula ‘ser libre’ –dirá Sartre– no significa ‘obtener lo que se ha querido’ sino ‘determinarse a querer (en el sentido lato de elegir) por sí mismo.’”<sup>9</sup>

El porvenir no estará determinado a *ser* por el simple deseo del sujeto. El proyecto y el final quedan abiertos porque la consciencia no es identidad con el ser, sino su trascendencia. El proyecto, como arrojamiento de la consciencia hacia el ser, tampoco se identifica con este. La libertad no es la concreción efectiva y necesaria de lo que se proyecta, sino la pretensión de volcar hacia el ser lo que no hay en él.

Quisiera destacar dos aspectos tratados en *El ser y la nada* que favorecen nuestra lectura. En primer lugar, Sartre concibe al ser libre como un ser que se realiza permanentemente en la acción; el proyecto siempre es arrojamiento hacia el mundo y no deseo impotente, por tanto, toda finalidad es actividad que aspira a realizarse en el mundo. Esto supone que esta finalidad debe ser concreta y referida al mundo real y existente

---

<sup>9</sup> Sartre, *El ser y...*, cit., p. 595.

como exterioridad contingente –sea como pasado, como contexto o como condición.

La finalidad, para no diluirse en la nada –como no ser–, perseguirá la realización de un aspecto del ser que todavía no es, por tanto, surgirá en el marco de la relación ineludible y permanente entre la consciencia y el mundo, reconociendo la objetividad del mundo al que se le anticipa. Esta anticipación, por cierto, es la condición que permite que la verdad advenga al mundo, entendiendo la verdad como la verificación de las anticipaciones que hace la consciencia respecto de su consideración sobre este. Sobre este aspecto Sartre desarrollará, en *Verdad y existencia*, una concepción de la verdad en la cual la libertad se erige como su origen, y este será el argumento para sostener la idea según la cual no hay totalidad ni finalidad de la historia definitivas, pues estas constituyen sólo el sentido que el ser humano, en tanto que libertad, les ha adjudicado.

#### *Anticipación, verificación y verdad*

Oponiéndose a la tradición kantiana del conocimiento, Sartre afirmará dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, dirá que la consciencia es existencia, es decir, no es *a priori*, y que el conocimiento no se encuentra reservado al ámbito del entendimiento sino que se da siempre en la relación que la consciencia establece con el mundo al nihilizarlo. “Conocer es, a pesar de todo, conferir una dimensión de ser al Ser: la luminosidad.”<sup>10</sup> En segundo lugar dirá, en contraposición a la tesis kantiana según la cual todo conocimiento “se refiere a fenómenos y (...) deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida para nosotros, a pesar de ser real por sí misma,”<sup>11</sup> que “el ser es cognoscible”. Este principio antecederá, según Sartre, a cualquiera de los principios de la lógica, incluso al principio de identidad.

El conocimiento supone la anticipación por parte de la consciencia hacia un por-venir del ser, anticipación que será realizada en la medida en que se vaya concretando en el ser. La verdad, pues, sólo aparece a la libertad y viene de ella. Toda acción y comportamiento libre hace aparecer verdades en el mundo a partir de las finalidades por venir al

<sup>10</sup> Sartre, *Verdad y existencia*, cit., p. 53.

<sup>11</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Editorial Alfaguara, 1996, p. 22.

ser que la libertad se propone. Al mismo tiempo, toda apariencia del ser lo hace en forma de verdad, pues la falsedad sólo es en relación a una anticipación no verificada en el ser presente. “La apariencia es siempre revelación de ser”<sup>12</sup> y la esencia de la verdad es la presencia del ser ante la consciencia.

La verdad, como presencia del ser ante una consciencia cuya existencia supone su desvelamiento progresivo, es temporalización del ser. El ser que desvelo hoy para ratificar o no mis anticipaciones, puede no aparecer de nuevo y del mismo modo ante mi consciencia. Ayer estaba el árbol de mango frente a mi casa. Hoy, cuando me asomé por la ventana, noté que ya no estaba. ¿Quiere decir esto que la apariencia pasada del árbol de mango era falsa porque no se hizo presente a mi consciencia hoy? En todo caso, era falsa mi expectativa de volver a ver el mismo árbol frente a mi casa el día de hoy una vez que me asomara a la ventana.

Cuando Sartre define la nihilización y la negación como producto de la nada,<sup>13</sup> adjudica a esta y no al mundo la no verificación de un objeto esperado. Así, pone el ejemplo de 1500 francos que deben estar en *mi* billetera. Al no encontrar sino 1300 francos, lo que se *falsa* (de falsar) —para tomar prestado un término popperiano—, lo que desmonta la veracidad de la existencia efectiva de 1500 francos, no es más que la finalidad que había puesto yo en la billetera expresada bajo la forma de 1500 francos:

Precisamente porque yo esperaba encontrar mil quinientos francos, *no* encuentro *sino* mil trescientos; y porque el físico espera tal o cual verificación de su hipótesis, la naturaleza puede decirle no. Sería vano, pues, negar que la negación aparece sobre el fondo primitivo de una relación entre el hombre y el mundo.<sup>14</sup>

El fenómeno, dirá Sartre en *El ser y la nada*, será el sentido del ser que da el sujeto, esto es, la forma en como le aparece:

El sentido del ser del existente, en tanto que se devela a la consciencia, es el fenómeno de ser (...) el sentido del ser vale para el ser de todo fenómeno, comprendido el suyo propio. El fenómeno de ser

<sup>12</sup> Sartre, *Verdad y existencia*, cit., p. 52.

<sup>13</sup> Cf. El primer capítulo de *El ser y...*, cit.

<sup>14</sup> Sartre, *El ser y...*, cit., p. 45.

no es el ser (...) Pero indica al ser y lo exige.<sup>15</sup>

Esto implica, en principio, la no identificación del ser con la consciencia y, por tanto, el que la consciencia no pueda aprehenderlo sino como sentido. Como no-ser, la consciencia se constituye sobre el fundamento de su relación con el en-sí, conformándose en la estructura ontológica que hace posible la verdad y el conocimiento del ser. Así como no hay libertad sin desvelamiento del ser, no hay ser desvelado sin una libertad que lo ilumine.

No obstante, aún cuando la libertad sea el fundamento de la verdad en tanto que presencia del ser, Sartre opondrá esta concepción a la propuesta por Heidegger para fundar en ella la verdad. Mientras en Heidegger la verdad se presenta en forma pasiva:

la libertad se desvela ahora como un dejar ser a lo ente (...) Dejar ser es el meterse en lo ente. Naturalmente, esto tampoco se entiende como mera puesta en marcha, protección, cuidado y planificación de lo ente que sale al encuentro o que se busca. Dejar ser -esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es- significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo.<sup>16</sup>

En Sartre, en cambio, la libertad es siempre actividad, no pasividad contemplativa. El ser no viene a la consciencia tal cual es; por el contrario, esta desvela al *ser* a la luz de sus anticipaciones. La verdad es práctica, es la concreción, en el meollo del ser, de las anticipaciones acerca de un ser por venir que aún *no es*.

Mientras en Heidegger la libertad deja al ente ser lo que es, en Sartre la libertad se le anticipa y lo crea, objetivándose en la medida en que se concreta y verifica en el ser. Mientras en el primero la libertad sólo se coloca frente a lo ente para dejarlo mostrarse tal cual es, en el segundo la libertad se arroja al ser con sus anticipaciones, las cuales serán verificadas o no en la práctica. En aquel, libertad como contemplación de lo ente, como exponerse a lo ente, en este, libertad como praxis reveladora y transformadora del ser desde su propio proyecto.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>16</sup> Heidegger, M., "De la esencia de la verdad", *Hitos*, Madrid, Edit. Alianza, 2000, pp. 151-171. Tomado de: *Heidegger en castellano* (Web), < [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/esencia\\_verdad.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/esencia_verdad.htm)>. (09/06/2010).



“(…) dado que el Ser es iluminado a través del proyecto, antes de él está dominado por la oscuridad y, a medida que la finalidad por venir se acerca al presente, el Ser se ilumina cada vez más; la finalidad se modifica a medida que se realiza.”<sup>17</sup> Así, la finalidad no se propone abstracta al ser, sino que en su pretensión de concreción, en su pretensión de verdad, ella misma va cambiando en la medida en que se acerca al presente del ser.

Ahora bien, la verdad como presencia temporalizada del ser ante la consciencia, al ser verdad devenida, se convierte en verdad muerta. La anticipación deja de ponerse a prueba en la verificación del ser presente. Devenida, se vuelve pasado, dato, hecho. Una verdad que pretenda escapar a su temporalización por el proyecto humano, es una verdad petrificada. Así, una anticipación abstracta será aquella que se erija por encima de las posibilidades concretas de la realización del ser a partir de la temporalización del proyecto humano, anulándose a sí misma y a su verificabilidad. Una anticipación que no se vuelque a su realización en el ser, sólo podría sostenerse en la subjetividad, sin embargo, el que la anticipación vaya al ser buscando su concreción, no quiere decir que de hecho se concrete. El ser puede ratificar la anticipación o, por el contrario, aniquilarla con su refutación. De este modo, la verdad del objeto estará dada en las respuestas verificadas que el mismo haga a la luz de la anticipación y proyecto de su desvelamiento.

La verdad, según Sartre, tiene su expresión en tres dimensiones:

1. Como *mi* verdad: desvelo el mundo en virtud de cierta escala de valores y de significaciones conferidas por mí bajo la forma de anticipación.
2. Como devenida *para el otro*: intuyo que el otro puede ver la verdad que le ofrezco, porque tengo certeza de él como la tengo de mí y del mundo. En el momento mismo en que le muestro mi verdad, esta misma se me escapa y es absorbida por el en-sí para que el otro la recupere y la capte desde sus propias significaciones y anticipaciones.

---

<sup>17</sup> Sartre, *Verdad y existencia*, cit., p. 78.

3. Como verdad universal: ella misma se presenta como abstracción y como indicador de posibilidad para todos de realizar ciertos desvelamientos. Esta exigencia de universalización, esta abstracción de la verdad, habíamos dicho antes, implica su conversión en hecho y, con ello, en verdad muerta, y sin embargo toda verdad, al ser socializada, persigue su universalización y su validez total para los otros: “cada verdad viviente que desvelo encierra en sí misma su propia muerte en tanto que exige ser universalizada, es decir, en tanto que mi libertad quiere ser libertad en medio de las libertades de los otros.”<sup>18</sup>

En la dimensión en la que ofrezco generosamente mi verdad para el otro y la socializo, la hago infinita y abierta, al tiempo en que soy convertido en objeto. Al ofrecerla, mi verdad es recuperada por el en-sí y luego resignificada por los otros a la luz de sus proyectos, o por mi *alter ego* futuro acerca de mi verdad presente.

Al comunicar mi verdad, presento al otro un en-sí develado, atravesado y significado ya por mi consciencia; estoy comprometido en mi verdad, me hago responsable de lo que develo. Al mismo tiempo, al hacer objetiva mi verdad, vuelvo en-sí el para-sí que presupone mi anticipación. Se da entonces un movimiento en el que el en-sí develado por el para-sí vuelve al en-sí y luego es recuperado como para-sí a la luz de un nuevo desvelamiento: “a eso llamamos la *verdad*. Es el en-sí aparecido a un para-sí cuando su aparición en tanto que subjetiva se desvela al otro para-sí como en-sí.”<sup>19</sup>

Este círculo de *generosidad* en el que mi verdad es resignificada por el otro pone de manifiesto una ignorancia estructural e insuperable. Ignoro y por tanto se me escapa la forma en que mi verdad será asumida por los otros y por mi *alter ego* futuro. Esta ignorancia dará cuenta de su carácter estructural y permanente en la relación existencial del ser humano con el mundo. Para Sartre, no sólo estamos condenados a ser libres, sino que también estamos condenados a ser ignorantes.

*Los rostros de la ignorancia como finitud de la verdad*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 59.

Para Sartre, toda verdad, todo desvelamiento, presupone el hecho de que hay una ignorancia que le antecede. La verdad aparece sobre un fondo de ignorancia. Si desvelar presupone la existencia de algo velado, si el ser humano desvela lo que antes estaba velado, quiere decir que lo velado le precede. El conocer se coloca como exigencia de la consciencia para existir y hacerse en el mundo. De este modo, debe entenderse la ignorancia como el movimiento en el que el ser es progresivamente desvelado, de la cual se va extrayendo la verdad.

La ignorancia originaria supone a la verdad como *posibilidad* de la consciencia y abre paso a la posibilidad de conocer, *posibilidad* que hace *posible* la cognoscibilidad del mundo. Nada es sabido, todo está por conocerse, “el primer encuentro del niño no es la sensación abstracta, sino el mundo.”<sup>20</sup> Pero el fondo de mundo que precede al desvelamiento sólo es posible como fondo por un para-sí que lo ilumina. Sin un fondo de ignorancia que trascienda a la consciencia como mundo originariamente indiferenciado, no es posible la emergencia de la verdad. Hay, por tanto, una ignorancia estructural que condiciona el saber y la verdad y que se diferencia de aquella ignorancia que puede ser elegida y decidida por la consciencia en el momento en que esta se niega a desvelar una verdad constituida.<sup>21</sup>

Ya hemos mencionado el carácter originario que reviste la ignorancia en la existencia de la consciencia y en la verdad. La ignorancia, que emerge del en-sí como opacidad y velo originario por el para-sí, condiciona al para-sí porque este sólo desvela lo anteriormente velado. La consciencia no desvela sino aquello del mundo que en virtud de su proyecto persigue desvelar.

Si bien la libertad es el fundamento y el límite del saber, la libertad es por la finitud, ella es siempre un punto de vista específico y finito desde el cual el mundo se desvela. Dirá Sartre al respecto, “*elegir* es hacer que *mi* finitud exista concretamente para mí. La libertad es

<sup>20</sup> Sartre, *Verdad y existencia*, cit., p. 79. Sartre parece impugnar aquí a la fenomenología husserliana.

<sup>21</sup> Para efectos de este artículo no nos ocuparemos de las formas elegibles de la ignorancia, sino que nos detendremos a revisar la argumentación sartreana que da cuenta de la ignorancia estructural como condición de la verdad y de la existencia, dada la importancia que esta supone para la propuesta de la totalización como categoría histórica.

interiorización de la finitud. El hombre es para sí mismo su propia determinación,<sup>22</sup> y en ese determinarse a partir de sus elecciones, la libertad excluye una infinidad de conocimientos y saberes posibles. En tal sentido conocer supone el reconocimiento de ignorar: para conocer, la consciencia precisa ignorar. “la interiorización de mi finitud, o elección, implica que *decido* ignorar para saber, ignorar *el resto* para saber esto.”<sup>23</sup>

La libertad proyecta un porvenir frente a un presente finito, colocándose de este modo como libertad determinante del presente y como libre desvelamiento del en-sí. Como posible, la libertad ignora en el presente la realización del porvenir del ser que proyecta. En este contexto, la ignorancia se presenta enclavada en el futuro como porvenir que aún no-es. Revelar una verdad supone la asunción de un no-saber, es decir, de una ignorancia. La verdad siempre se revela en un horizonte de ignorancia que perfila sus posibilidades de verificación.

Habitando el porvenir, la ignorancia se presenta en la incertidumbre respecto al futuro de los propios proyectos y, al mismo tiempo, respecto a la forma en que el *alter ego* futuro asumirá una verdad verificable. El proyecto futuro siempre podrá dar un sentido nuevo a las anticipaciones y verdades del presente; este sólo decide el sentido de su pasado. Una verdad pasada estará en relación de exterioridad o de interioridad con las verdades ulteriores, siempre y cuando las anticipaciones o verdades mostradas por el *alter ego* futuro, las incluyan o las excluyan en ellas. Si la consciencia ignora la realización efectiva de un porvenir del ser proyectado, en tanto que ignora también al ser como totalidad, entonces también ignora cuál habrá de ser realmente el curso de la historia que vive y hace. La consciencia ignora por tanto las consecuencias reales y concretas de sus acciones. Puede anticiparlas, pero su verificación estará dada *a posteriori*. Sin embargo, el que ignore las consecuencias concretas de sus acciones, no implica que la consciencia no sea responsable de ellas, por el contrario, supone la asunción de las consecuencias de sus elecciones y acciones.

La libertad, como elección permanente en su finitud, siempre deja una herencia de la que sólo ella es responsable. Aun cuando no sepa en

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 147.

qué consistirá, ni cuáles habrán de ser sus alcances, ni quiénes serán los herederos, ni qué harán con ella, sólo en “la perspectiva de este riesgo y de esta ignorancia, se historializa y desvela el Ser como *verdad*.”<sup>24</sup>

Si bien la consciencia no puede conocer las consecuencias de sus elecciones y anticipaciones, estas pueden conocerse una vez la acción, en el proceso de temporalización, haya ocurrido. El conocimiento o no de estas consecuencias es sólo *posibilidad*; que sean conocidas efectivamente dependerá de si son reveladas por la propia consciencia o por las otras consciencias. La ignorancia está en el origen y en el fin de la consciencia. Ella se manifiesta bajo el rostro de *mi* muerte. Con *mi* muerte se disipa la verificabilidad de todas mis anticipaciones. Con *mi* muerte puedo ser cognoscible, pero nunca para mí, sólo el otro puede atestiguar sobre mi vida a partir de mi muerte. Con *mi* muerte se acaban mis posibles y el arrojo de la consciencia hacia el mundo; por tanto, se acaba también mi posibilidad de conocerme y ofrecer una verdad sobre mi muerte. Al ser finitud de mi propio proyecto, al cerrarse este definitivamente con *mi* muerte, mi proyecto pasado será mirado por los otros como dato, como completitud acabada cuyas finalidades ya no pueden someterse a la verificabilidad. La muerte es el fenómeno que me concierne a mí como proyecto y del cual no soy testigo, “para mí no hay una *verdad* de mi muerte.”<sup>25</sup> *Mi* muerte significa dejar en suspenso y sin decidir mis verificaciones, legitimando la ignorancia con esta suspensión.

Como libertad, el ser humano persigue el conocimiento de una verdad absoluta de sí mismo como posibilidad accesible. Pero el ser humano es ignorancia de sí, en tanto que no puede dar cuenta de sí mismo ni de su propia totalidad. El ser humano hace lo que es, no se conoce de antemano ni antes de actuar. Sólo otro, con su mirada, puede iluminar lo que un ser humano ha sido.

### *Totalización e historialización*

Esta ignorancia de la propia muerte es trasladada por Sartre al ámbito de la historia. Una época histórica ignora su propia verdad aunque la sea para sí misma a partir de la acción y de la pretensión de verifica-

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 103.

ción de sus anticipaciones. Por tanto, la humanidad entera sólo puede tener conocimientos parciales de su historia pasada.

Un sentido total y definitivo de la historia humana sólo sería posible cuando esta acabe. Pero en ese momento, dejaría de tener sentido alguno, pues es la humanidad, como el conjunto de los sujetos libres, la única que puede conferir un sentido al ser, al mundo y a la historia. La totalidad de la historia no ha sido aún verificada y sólo podría serlo por la existencia de un testigo ajeno a la propia humanidad.

En este sentido no hay, para Sartre, totalidad definitiva. En cambio, hay totalización de las relaciones humanas en un tiempo y época histórica a partir de la mirada y desvelamiento que una consciencia posterior haga de ella. Si se habla de totalidad, entonces habrá que diferenciar entre la totalidad-totalizable y la totalidad-totalizada. Una totalidad-totalizable es aquella que se erige como consciencia de sí misma a partir de la unidad del ser y la verdad en un todo. A esta concepción de totalidad se opondrá Sartre. Una totalidad-totalizada, por el contrario, es el destino del género humano que se le aparece a otro ulteriormente a la propia época.<sup>26</sup> Esta totalidad, ubicada en el movimiento histórico, sólo puede concebirse parcialmente. Para que haya un testigo de la totalidad histórica humana, es necesario que la humanidad exista. En este sentido, la totalidad-totalizada será concebida por una consciencia que mire un tiempo histórico pasado y que con ello detenga la cuenta de la historia. La totalización siempre la hace un sujeto, pero sólo totaliza el pasado y de manera subjetiva, en tanto que paraliza arbitrariamente el tiempo, cerrando la historia para totalizarla. En este sentido, es "una totalización histórica por detención arbitraria de la cuenta."<sup>27</sup>

Pero una detención de la historia no significa que se la paralice realmente en su devenir. Se paraliza su pasado y se hace un corte arbitrario para ver un segmento, una época. Siempre que venga de la libertad, toda detención de la historia para totalizarla será arbitraria. Al ver la totalización de la humanidad como posible, anticipa una verdad de la humanidad que está por verificar.

En cada época el ser humano pretende la totalización de la historia y de sí mismo. Su apuesta histórica, sus verdades, se configuran

<sup>26</sup> Cf., Sartre, *Verdad y existencia*, cit., p. 157.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

en virtud de concebir y edificar un determinado sentido de la historia. Así, un *para qué* de la historia estará sostenido sobre el fundamento de la libertad en tanto que posibilidad esencial hacia donde la libertad se proyecta. El ser humano proyecta una totalidad para la humanidad cuya verificación será o no posible en épocas ulteriores.

Con la totalización, Sartre invertirá la relación de inmanencia que supone la “totalidad dialéctica”, reivindicando a la libertad como aquella trascendencia al ser que se halla en medio del ser. Con la totalización, el porvenir histórico se presenta como apuesta humana y no como designio o sentido histórico *inesencial*, colocando el fundamento de la totalidad en la libertad. Pero también la noción de totalización le permite a Sartre responder a las pretensiones objetivistas<sup>28</sup> que ciertas tendencias de las ciencias sociales erigen sobre el ser humano y sus valores. Si la totalización es proyección del ser humano hacia un sentido de la historia al que aspira para sí y para el resto de la humanidad, entonces el ser humano no es un medio ni un objeto inerte en función del “sentido histórico”.

Gustavo Lambruschini dirá, sobre la propuesta sartreana de la totalización, lo siguiente:

Sartre propone la categoría filosófica de ‘totalización’ como una alternativa al positivismo de las ciencias sociales, para las que el hombre es un objeto; para la filosofía, en cambio, es un objeto-*sujeto* y es ésta la consideración más verdadera en tanto no abstracta. Mejor aún: propone a la *personalización* en el individuo que no es otra cosa que trasgresión y conservación (...) de lo que la vida ha hecho de él (...) dentro de un proyecto totalizador.<sup>29</sup>

Este mismo espíritu de preservación del ámbito de la libertad humana frente a su reducción a la mera consideración de objeto, se expresa en la diferenciación que Sartre hace entre historicidad e historia, ambas referidas al lugar que el ser humano ocupa en la historia. La primera, implica la objetivación del sujeto en la historia, quien se

<sup>28</sup> Nos referimos acá a las corrientes de las ciencias sociales que asumen la unidad metodológica de las ciencias y que, por tanto, asumen para sí los requisitos metodológicos de las ciencias naturales.

<sup>29</sup> Lambruschini, G., “La libertad en la cultura de la izquierda. Zurück su Sartre”, *Jean Paul Sartre, actualidad en su pensamiento*, Buenos Aires, Universidad de Colihue, 2006, p. 201.

solidariza a sí mismo con el “espíritu” de la época, y se asume *medio* para garantizar un sentido histórico que se le muestra impuesto. La segunda, en cambio, se constituye precisamente como la forma en que el sujeto se proyecta como agente en relación con la historia. Mientras la historicidad es expresión de la época, la historialización es superación objetiva de la misma por parte de un sujeto que la trasciende y al mismo tiempo la vive:

Distinguiré historialidad e historización. Llamaré historialidad al proyecto que el para-sí hace respecto a sí mismo en la historia: al decidir dar el golpe de Estado del 18 Brumario, Bonaparte se historializa. Y llamaré historización al paso de la historialización a la objetividad. Tiene por resultado la historicidad o pertenencia objetiva a una época. Es evidente que la historialización es superación objetiva de la época y la historicidad, por el contrario, pura expresión de la época. La historización es recaída de la superación, desde el punto de vista de la época ulterior, o paso de la historialización a la historicidad. Hay, pues, una mistificación permanente. Y la historia terminada sería, para una conciencia trascendente y no comprometida, la historicidad del género humano entero, es decir, la libre historialización de los hombres convertida en destino fijado. Se hace una historia y *se escribe acerca* de otra.<sup>30</sup>

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 *La miseria del historicismo*, Popper redacta su afrenta “teórica” contra el marxismo y contra todas aquellas concepciones holísticas de las ciencias sociales que puedan derivar en alguna consideración transformadora de la realidad social. De plano, las ubica en el ámbito del misticismo y la metafísica, por no guardar los cuidados propios que la “ciencia” prescribe a través de su método (el hipotético-deductivo según él). Las corrientes historicistas, al pretender determinar una finalidad inexorable de la historia a partir del establecimiento de leyes de su movimiento y con ello explicar cada uno de sus momentos y etapas,

<sup>30</sup> Sartre, *Verdad y existencia*, cit., p. 160.



terminan siendo, a su juicio, “superchería”. Para Popper, el pecado del historicismo se halla en la pretensión de establecer leyes acerca de un objeto que no puede predecirse. “No podemos, por tanto, predecir –dirá Popper– el curso futuro de la historia.”<sup>31</sup> A Popper le preocupa, en todo caso, que se planteen explicaciones y predicciones acerca de lo que no puede ser verificado.

En Sartre el cuestionamiento tiene una orientación absolutamente adversa. En su crítica 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. Sartre no cuestiona las concepciones inesenciales e historicistas porque atentan de hecho en contra del estatuto ontológico de la libertad, sino porque estas apuestan a la inmovilidad o petrificación de la consciencia para llevarlas a hacerse parte del mundo de la serialidad.<sup>32</sup> La crítica de Sartre, por tanto, contiene la apuesta transformadora y emancipadora que supone el hecho de que la historia es el sentido que el ser humano le confiere. Para Popper la impredecibilidad de la historia anula su verificación, en tanto no puede predecirse un acontecimiento que no responde a las regularidades de la naturaleza. Para Sartre, por el contrario, una finalidad de la historia, al tener su origen en el proyecto del ser humano, se verifica en la medida en que se concreta en la historia. La verdad, dada a partir de la relación entre las finalidades propuestas por la consciencia y la realidad del mundo existente, comporta entonces un carácter práctico. Ella se verifica en la medida en que una finalidad o anticipación se realiza y se concreta en el mundo, esto es, en la medida en que pasa de ser un porvenir del mundo a ser presente del mundo. He allí la inversión epistemológica que presenta Sartre frente a las teorías del conocimiento positivistas que, según él, consideran “que lo incognoscible, lo inverificable, es exterior al hombre.”<sup>33</sup>

Escuela de sociología  
Universidad Central de Venezuela  
liviasartre@yahoo.com

<sup>31</sup> Popper, K., *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 12.

<sup>32</sup> Mundo de las repeticiones.

<sup>33</sup> Sartre, *Verdad y existencia*, cit., p. 49.

