



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Experiencia y verdad: lectura sartreana de William James
Andrea Vidal y Aurelia Di Berardino (IDIHCS - UNLP)

Introducción

En *Verdad y Existencia*,¹ obra editada póstumamente, Jean-Paul Sartre desafía la tesis heideggeriana de la verdad como esencia² a partir de la lectura crítica de la noción de verdad desarrollada por el pragmatista William James.³ Desafío que entre otras cosas, se resume en la consideración de la verdad como existencia y cuyo marco general está constituido por la acción: operación necesaria para dotar de sentido o simplemente, para comprender.⁴ De modo tal que esta primera aproximación nos muestra que Sartre

¹*Las relaciones entre el pragmatismo jamesiano y la propuesta sartreana han recibido numerosos tratamientos pero es preciso mencionar que dichas aproximaciones argumentan desde la oposición del filósofo existencialista a la teoría de la emoción enunciada por William James. Creemos que sin una suerte de “historia de las ideas” que va desde *Verdad y Existencia* a la teoría sartreana de las emociones, no se explican suficientemente las vinculaciones y diferencias entre ambos autores. Lo cierto es que Sartre tiene como interlocutor a James en más de una ocasión y la que aquí exponemos es fundamental para comprender lo que seguirá años más tarde en, por ejemplo: Sartre, J-P.(1965) *Esquisse d'une théorie des émotions*. Por razones de extensión, este trabajo dará cuenta solo del primer “diálogo” entre ambos autores para propiciar futuros desarrollos sobre la confrontación acerca de las emociones. Sartre, Jean-Paul *Verdad y Existencia*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1996. Citaremos VyE.

² Sobre verdad en Heidegger, cfr. Heidegger, Martin (1992), *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Buenos Aires, Ediciones Fausto, traducción de Xavier Zubiri, en particular, “De la esencia de la verdad”, ensayo de 1943, pp.109-130.

³ James, William (1995), *Pragmatism*. New York, Dover Thrift Editions. (An unabridged republication of the work first appearing as *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* in 1907).

⁴ Incluso Sartre llega a decir: *para existir*. (cfr. VyE, pg 119). Dado que verdad es libertad y la libertad es la “textura ontológica” del para-sí, y el para sí se constituye distanciándose o negando “nihilizando” el para sí, el desvelamiento que se produce en la operatoria de la verdad constituiría el para-sí. En palabras de Sartre: “...la revelación es el medio de existir de la conciencia y también, secundariamente, el medio de todos los medios”.

especula sobre el rol activo de la verdad en términos de verificación –o desvelamiento⁵- y que ata el destino incierto de ese desvelamiento a la historia humana. Por tanto, la verdad es vivida, experimentada como riesgo y su realización completa, total o absoluta no puede ser alcanzada si es que la verdad ha de tener algún sentido.

Esta dimensión humana, histórica y vivencial de la verdad sin duda tiene resonancias en algunas tesis jamesianas. El hecho de que James argumente que la verdad es un proceso, que es una historia que se teje en la trama de la experiencia ubica la sede de la autoridad no sólo cognoscitiva sino también moral en los hombres. Cada vez que optamos por descripciones alternativas del mundo o cuando nos enfrentamos a un dilema que devendrá o no una *verdad, nuestra* verdad, James dirá: “Debemos decidirnos por la alternativa más probable como si la otra no existiese y sufrir toda la pena si el hecho contradijese nuestra fe”.⁶ Dicho de otro modo, decidimos iluminar un sector de la experiencia y relegar a olvido e ignorancia el resto. Esta decisión tiene todo el peso de un acto libre y por lo mismo, responsable: un enunciado que se aplica tanto a la propuesta de James como a la de Sartre. Pensado desde esta perspectiva, las verdades viven en tanto que se las actualiza –esto es, se las verifica- en el transcurso de la biografía personal y colectiva. Mueren en la medida en que la verificación se cancela, cuando el objeto surge en el mundo y detiene esa búsqueda particular para la cual es “su” objeto. William James entiende que el proceso de verificación aunque infinito se detiene en algún punto. En el momento en que se detiene, el producto final de ese verificación era “verdad y de la buena”. Pero el problema surge cuando se olvidan las condiciones bajo las cuales la verdad es obtenida y en consecuencia, se considera que aquellas verdades poseídas son eternas, previas e independientes del proceso que las origina y salvaguardadas para siempre del asedio de la duda. Y a partir de allí, todas las verdades, aún las que no conocemos se asocian con el carácter eterno, ascético, a-humano y muerto de las verdades que conseguimos. En el esquema pragmatista, la garantía de que nuestras verdades no mueran nunca, se explica en buena medida por la idea de que la experiencia humana es tan vasta, abierta y plural como para que nuestras biografías finitas puedan, alguna vez, abarcarla. Así, la experiencia posibilita la apertura de la verdad y el acto libre por el cual arriesgamos un sentido en el mundo y lo ponemos a prueba justamente allí.

⁵ La metáfora de la iluminación la toma Sartre de Heidegger pero para darle un sentido activo, un sentido diferente al de Heidegger. Para Sartre, mediante el acto de desvelamiento se ilumina (o se “revela”) al ser desde un no-ser que es el para-sí y el cual toma prestado el ser de aquel en ese proceso. La preeminencia del ser inalterable, pura cosa a desvelar, en Heidegger, es en Sartre preeminencia del acto libre de una libertad entre otras libertades y por ello en medio del mundo humano.

⁶ James, William (1944), *Problemas de la filosofía*. Tucumán, Editorial Yerba Buena, p.158.

Como veremos, y a pesar de la distancia discursiva que separa a nuestros autores, Sartre y James comparten el trasfondo vivencial de la verdad, su constante apertura y la idea de que la verificación trae al mundo un objeto - no en el sentido idealista de que la idea y el objeto son una y la misma cosa- que absolutiza el proceso en el mismo movimiento por el cual se asume su carácter indeterminado.

Pero el punto de desconcierto en estas expresiones de la verdad de las que daremos cuenta aquí, surge a partir de las implicaciones ontológicas en un caso y funcionales en el otro, del para-sí y el en-sí o también de sujeto y objeto. Implicaciones que bien pueden ser remanentes teóricos de dos conceptos fundamentales, a saber: conciencia y experiencia.

Conciencia, experiencia y verdad: las tesis de James

En el texto *Problemas de la Filosofía*, William James acerca el tópico de la conciencia vinculándolo con dos problemáticas de vieja data: el dualismo de las ideas y las cosas y el compromiso con la heterogeneidad absoluta de sentimientos y objetos. Ambos supuestos –que se implican mutuamente- serán reconsiderados en función de una categoría vital para el pragmatismo, a saber: la de experiencia. Así, dirá James, el dualismo ideas/cosas es solo práctico pero no revela una diferencia de naturaleza esencial entre ambos. Y esto es así porque pensamiento y actualidad están hechos de un único tejido, que es el de la experiencia en general.

Por otra parte, en “*La noción de conciencia*”⁷ el autor desarticula en clave pragmática, todo cuanto puede estar contenido en la idea misma de conciencia (como sustancia distinta y distinguible del contenido conciente). Y culmina su análisis expresando seis tesis fundamentales para cuya presentación casi dogmática, William James pide permiso a sus lectores. En la primera de dichas tesis se afirma que la conciencia, tal como se la piensa tradicionalmente, no existe. Todo el contenido de la palabra conciencia puede resumirse en la susceptibilidad que poseen las partes de la experiencia de ser relacionadas o conocidas. Esta susceptibilidad es el hecho de que algunas experiencias pueden llevar de unas a otras mediante otras experiencias intermediarias definidas, donde unas ofician de cosas conocidas y otras, las de sujetos cognoscentes. Esos papeles pueden ser definidos sin salir “de la trama de la experiencia misma, y sin evocar nada trascendente”. Sujeto y objeto, representado y representativo, cosa y pensamiento, son una distinción práctica, de orden funcional y agrega “en absoluto ontológica como el dualismo clásico la representa”. Si fueran reinos separados del ser (modos o regiones) no podríamos explicar el

⁷ “La noción de conciencia” (1897). Traducción castellana de Oihana Robador. En F. Burkhardt, F. Bowers e I. Skrupskelis (eds.), *The Works of William James*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976, III, pp. 105-117.

conocimiento ya que volveríamos sobre la perplejidad moderna de vincular lo que está radicalmente disyunto en el mundo:

“A fin de cuentas, las cosas y los pensamientos no son en ningún punto profundamente heterogéneas, pues están hechos de un mismo tejido, tejido que no se puede definir como tal, sino solamente experimentar, y que se puede llamar, si se quiere, el tejido de la experiencia en general”.⁸

Que dicho tejido no sea definible pero sí “sentido” responde a la consideración pragmática de la experiencia –o al menos, a buena parte de ella- como *vivencia*, como aquella indiferenciación primaria, estética de la que surgen, *a posteriori*, los refinamientos del conocer. Esa trama es percepto, dado en su total presente de una vez y absolutamente. La concepción de eso que está allí, la determinación de un *qué* (que en términos de Sartre se traduciría por el desvelamiento que “ilumina” la noche, o también la verificación de mi anticipación, anticipación de mi idea sobre esa presencia –tejido, trama- envuelta “en la noche”), crece “literalmente por gotas o brotes de perfección. Intelectualmente y por reflexión podemos dividir las en sus componentes, pero tal como son dadas inmediatamente llegan en su totalidad o no llegan en absoluto”.⁹

Aunque el refinamiento cognoscitivo que conlleva al enriquecimiento de la experiencia posterior, es una instantánea que corta, rompe y hasta traiciona el flujo vivencial, esta permanente nota al pie de nuestra experiencia primera es la herramienta más útil a los fines de la adaptación pero también, un modo de estar en el mundo que se vincula con la acción y la libertad.

En cuanto a lo primero, esto es, a la relación entre percepción y conceptualización, James señala:

“En cuanto al tema de los factores esenciales de la relación cognitiva donde el conocimiento es de carácter conceptual, o forma de conocimiento “sobre”, un objeto consiste en experiencias intermediarias (posibles, si no reales) de un progreso en continuo desarrollo, que se realiza finalmente, cuando el percepto sensible que es el objeto, es alcanzado. El percepto aquí no sólo verifica el concepto, sino que también prueba su función de conocimiento de ese percepto como verdad, pero no que la existencia del percepto como término de una cadena de intermediarios cree su función.

⁸ *Ibid.*

⁹ *op.cit.5*, p.107.

Como quiera que termine, esa cadena era, debido a que ahora se prueba a sí mismo lo que el concepto “tenía en mente”.¹⁰

Siguiendo esta idea, James dirá que vivimos la mayor parte del tiempo bajo un sistema de crédito. Actuamos como si tuviéramos siempre y en cualquier caso el percepto-objeto a la mano, como si la relación cognitiva estuviera ya realizada. De hecho sucede que aceptamos ciertas ideas como verdaderas en vistas de su eventual realización en el mundo, pero buena parte de nuestra relación cognitiva “está en tránsito”.¹¹ Hay dos aspectos del conocimiento “sobre” –entendido como distinto de conocimiento directo- a tener en cuenta: la emergencia del objeto que no hace sino corroborar lo que pensábamos, y la verificabilidad de algunas de nuestras concepciones. Por razones de economía, sólo un porcentaje mínimo de nuestras ideas han pasado por el tamiz de la verificación, y en ese caso decimos que tenemos conocimiento efectivo de una realidad. La aplastante mayoría de nuestras ideas actúan bajo la doble condición de que nada las pone en duda y de que no entran en conflicto con otras ideas que ya poseemos. Cuando lo hace, esto es, cuando iniciamos cualquier proceso de verificación de alguna de nuestras ideas, las evapora en ilusiones y fantasías siempre que su término no sea un precepto. O lo que es igual, cuando el resultado no es algo experimentable en alguna parte por alguna experiencia (pongamos por caso, el sujeto). Por su parte, Sartre sostiene que se revela el ser (desvela, verdad) o se rebela a nuestra anticipación, y en ese caso no está en el campo de nuestra acción lo anticipado: soy consciente de la presencia de lo en-sí en la noche, eso distinto de mí, esa “resistencia” y anticipo que es un árbol, lo verifico y era, en cambio, un hombre o un cartel: no era un árbol, pero su presencia era indudable, mi verificación fue catastrófica. Como tal la anticipación no era de nada presente en mi campo de acción actual, no desvelé el qué “hay”. El resultado del proceso de la verdad es “hay esto” en mi experiencia o vivencia.

De modo tal que la experiencia con su doble potencialidad (la de ser objeto de la cognición y la de ser dada inmediatamente) permite explicar la verdad como el juego inmanente entre perceptos y conceptos. Como bien reconstruye Martin Jay:

¹⁰ James, William, “Un mundo de pura experiencia”. Traducción castellana de Oihana Robador, disponible on-line (www-unav.es/gep). Este texto es el segundo capítulo de la obra póstuma de William James *Ensayos sobre Empirismo Radical* publicada en 1912. Este artículo que James tituló *A World of Pure Experience* fue publicado por primera vez en 1904 en *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* 1: 533-543, 561-570.

¹¹ La verdad “en curso” de Sartre podría ser la traducción del “estar en tránsito” jamesiano. En cambio la “realización” es un término que operaba ya en el entramado de *El Ser y la Nada* donde Sartre aún no habla de verificación.

“El criterio pragmatista de verdad, explicó James en *Pragmatismo*, se basa en la pregunta: «¿qué experiencias serían diferentes de aquellas que tendríamos si la creencia fuera falsa? En suma, ¿cuál es el valor material de la verdad en términos de experiencia?». Por fortuna, «la experiencia está atravesada por regularidades» y, por lo tanto, el pasado es una guía para el futuro; pero a la inversa, «la experiencia, tal como la conocemos, suele rebasar los límites y nos obliga a corregir nuestras fórmulas presentes».¹²

El error, entonces, es una anticipación inconducente. Para utilizar el ejemplo de James sobre los tigres en la India, decir que nuestros pensamientos apuntan a los tigres no es más que sostener que se dan ciertas asociaciones mentales y acciones que, de seguirlas, nos conducirían armónicamente –en contextos ideales o reales– a la presencia de los tigres. Esa capacidad del pensamiento de “apuntar o dirigirse a” se traduce por la negación de denominar “tigre” a un jaguar, o también por la conjugación de la palabra *tigre* en proposiciones que nieguen o contradigan otras proposiciones verdaderas sobre los tigres, etc. De cualquier forma, la relación entre la idea de tigre y el tigre mismo, es una relación intraexperiencial, tan común como cualquier otra que nos lleva a verificar o no, la presencia real del percepto en cuestión.

Y, huelga decir, todas esas relaciones intraexperienciales caen bajo la vara de la probabilidad. Dado que para James nuestra vida es una de ganancias y pérdidas (o también que hay gente que muere y cosas que se ganan: el riesgo en Sartre), que la experiencia es –fundamentalmente– apertura, las opciones nos salen al paso cada vez. El problema de elegir entre alternativas rivales requiere el juicio, la deliberación, el sopesar incluso, la posibilidad de omitir o refrenar la acción misma:

“En cuestiones como la que se refiere al carácter del mundo, de si la vida es moral en su significación esencial, del papel que desempeñamos en ella, etc., parece que fuera necesario una cierta plenitud de nuestra fe. Calcular las probabilidades y actuar fraccionariamente, tratar la vida como si hoy fuera una farsa y mañana como si fuera una cosa seria, sería hacer de ella la peor confusión que pueda pedirse. La inacción con frecuencia cuenta tanto como la acción...Negarse, por ejemplo, a declarar contra una villanía prácticamente equivale a ayudarlo a prevalecer”.¹³

La transición sartreana (o una teoría de la verdad incompleta)

¹² Jay, Martin (2009), *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires, Paidós, p.326.

¹³ *op.cit.*5, pp.158-159.

Verdad y Existencia es una obra de transición. Se encuentra entre *El Ser y la Nada* y la *Crítica de la Razón dialéctica*. Pero se relaciona estrechamente con *El Ser y la Nada*, ya que es el intento de desarrollo de una teoría de la verdad ausente en esa obra. Allí, Sartre distingue dos regiones del ser: el ser-en-sí, ser de todo fenómeno, ser sustancial, esencial, consistente, y el ser de la conciencia, el cual es para-sí. Este último se constituye como no siendo el en-sí, y esa constitución ontológica lo obliga a asumirse como existencia y libertad. Tiene su ser fuera de sí, y en tanto que proyecto, es lo que no es y no es lo que es. Estas regiones ontológicas se excluyen recíprocamente: la conciencia es trascendencia hacia el fenómeno y por lo mismo no puede ser esa sustancia, esencia, etc. Tiene un ser prestado, dado que es conciencia del en-sí, de lo otro que no es el para-sí. La fusión entre ambos es imposible. La relación cognoscitiva no es una de asimilación de estos dos reinos sino que se explica como una relación del para-sí con el en-sí o la intuición como “presencia de la cosa en persona ante la conciencia”. En *El Ser y la Nada*, Sartre sostiene que el conocimiento, en tanto negatividad, nada añade al ser salvo que hace posible que “haya ser”.

Pero, como decíamos, para Sartre hay una diferencia ontológica entre el sujeto y el objeto de la relación cognitiva. Esta diferencia es instituida por la libertad. La estructura de la realidad humana (experiencia, podríamos decir con James) es un plexo de facticidad y libertad. Sólo en la versión reflexiva de la existencia hacia sí misma se asume la libertad como la “textura ontológica”¹⁴ del para-sí.

En *Verdad y Existencia*, retoma el problema de la libertad y el ser, desarrollado en *El Ser y la Nada*, pero esta vez lo hace teniendo en cuenta el correlato con la verdad. Para ello, Sartre toma y profundiza ciertos elementos de otras lecturas: entre otras, la de William James. Según Celia Amorós, en este libro Sartre “antropologiza la metáfora de la iluminación”. Para Heidegger (el otro interlocutor de *VyE*), la iluminación o el ocultamiento provienen del ser, mientras que para Sartre provienen de la libertad. La verdad, entendida entonces como “desvelamiento del ser”,¹⁵ aunque nunca reflejo-pasivo del ser, es una existencia y no una esencia. Este cambio lleva a Sartre desde Heidegger a James y a sostener que hay dos actitudes posibles que podemos asumir ante la verdad. Una es entenderla como pasividad y así el Ser es, inalterable, determinado, independiente

¹⁴ La expresión es de Celia Amorós (en “Introducción”, apartado 2 “Los pseudópodos de *verdad* y existencia”, a *VyE* p 17.)

¹⁵ Para Sartre “desvelar” es traer el ser (en-sí) de la noche (ignorancia) al mundo (humano), es decir, a mi mundo que es el de los otros: doy la verdad (mi evidencia absoluta) a otros, y a partir de allí no sé qué pasará en un círculo continuo, puesto que el otro hará con ella *lo que quiera* (desde su situación –biografía más proyecto- y su sistema de creencias). Esto es un “comportamiento iluminador” del ser que lleva adelante la conciencia “para existir” (ver nota 4).

absolutamente de mi acción (lo que constituiría el movimiento clásico en la historia de la filosofía). Otra actitud es entender la verdad como actividad. Esta última es la actitud que reafirmará Sartre en tanto que sugiere la necesidad de actuar para comprender y que seguirá la huella de la serpiente pragmatista al menos, en dos puntos: definir ahora, la verdad en términos de verificación y pensar el conocimiento como acción.

Veamos en detalle cómo hace Sartre para vincular su concepción de la verdad con la verificación. La verdad, nos dice, no puede ser para un sujeto absoluto y único –la divinidad, la perspectiva del ojo de dios- : la verdad aparece con el surgimiento de la realidad-humana y de la historia, admitiendo que realidad-humana es una de pluralidad de conciencias, de libertad y facticidad. Comunico al otro algo “ya-desvelado”. Pero si ese comportamiento desvelador o iluminador (de partes del mundo), no fuera para ser dado, para ofrecérselo al otro, sería absoluto y cierto (dos notas que revelan, si queremos, el costado personal de la verdad, pero no el contenido completo de lo que entendemos por ella, ya que éste incluye el costado epistemológico o intersubjetivo). *Absoluto* porque no saldría del sujeto y quedaría verificado en su propio sistema de creencias sin posibilidad alguna de ser confrontado con el mundo –con los otros- y *cierto* por cuanto que en la medida en que no doy verdad al otro, no hay riesgo de que se ponga en duda mi desvelamiento. De allí que para el hombre individual, *para mí*, la verdad sea absoluta. Sin embargo, la verdad no es algo desvelado sino por desvelar: en ese sentido, el mundo siempre se aparece a quien ya está contaminado de mundo y de historia. Así la verdad pertenece al mundo y esto es así porque para Sartre la verdad se experimenta o se vive. Se siente como riesgo porque quien ilumina, desvela, puede quedar destruido o fortalecido por lo que esclarece. La verdad no es contemplación ni posee un carácter estático que sólo sería posible en el caso de que existiera una única conciencia fuera del mundo que la poseyera. Para Sartre, la verdad es el resultado de un proceso, es acción libre: es don para otro. Por ello, y dado que no existe una conciencia trasmundana o ahistórica, la idea de la pluralidad de las conciencias (tesis contrapuesta al sujeto trascendental kantiano y al Absoluto-Sujeto de Hegel) implica que esa totalización a la que la verdad “ideal” tiende, no se puede realizar en ningún caso.

Para Sartre, entonces, cada vez que doy la verdad, lo hago desde un proyecto que es mi finalidad presente y lo hago anticipándome a aquello cuya materialidad es futura. En tanto que mis anticipaciones respondan a este proyecto, cada respuesta verificada del objeto anticipado constituye la verdad *a la luz de este proyecto*. De modo tal que la verdad se revela a la acción y todo conocimiento es acción. Sartre dice seguir a James en este punto dado que el término de la verificación es la realización de la finalidad, tal como “la verdad del pudín es que uno se lo come”.¹⁶ Aún cuando las respuestas se nos negaran,

¹⁶ Cfr. *VyE*, p. 85.

seguiría siendo válida la idea de que la verdad se relaciona con la acción, dado que esas no-respuestas al menos indicarían el alcance de nuestro campo de acción posible a la luz del proyecto actual.¹⁷ Las verdades, por tanto, surgen de un proceso de verificación continuo. La verificación de un objeto, sostiene Sartre, es el uso que hago de él para mis fines: hablando propiamente el error sólo consiste en la detención de la verificación, dado que el detenimiento de este proceso implica la actitud pasiva frente a la verdad. Pero, dice el autor, compete a la realidad-humana libre y colectiva (junto con los otros) no detener el proceso verificador. La historia humana puede leerse como la historia de los errores, esto es, historia de las detenciones de la verificación o también como una inmensa verificación en curso. Toda vez que doy la verdad al otro, y cuando este don no implica la reanudación de la verificación (como podría ser el caso de los métodos de la autoridad o de la tenacidad de los que habla Charles Peirce), aquello que ofrezco es una verdad muerta. Verdad muerta para Sartre, es aquella en que otro ofrece su verdad pero a la cual no es posible verificar o volver a verificar. Cierra el circuito de verificaciones, su objeto pasa a ser una cosa en el mundo, una ley, “un hecho”, como la revolución terrestre: una verdad eterna que se ha sustantivado.

A modo de conclusión

Para cerrar este trabajo hablaremos de un acuerdo entre ambos autores,¹⁸ de un desacuerdo y de una lectura alternativa para asociarlos que no está tematizada en esos términos por Sartre que es quien retoma a James en su obra *Verdad y Existencia*.

El acuerdo supone que ambos autores dan por tierra la idea de conciencia en sentido tradicional. Vimos que para James todo el sentido de la palabra conciencia y en el mejor de los casos, se resume a su equivalencia con el contenido que tenemos en mente cuando llevamos a término una operación intencionada en la experiencia que nos conduce de una experiencia conflictiva a otra más completa y definida. Para Sartre, la conciencia no es sustancial. Esto es, la conciencia o el para-sí es una *existencia*; en cambio, la sustancialidad o propiamente, *consistencia* es una predicación del en-sí, de lo que podríamos asimilar al objeto. En el nivel del *cogito*, no hay verdad o falsedad, dado que la atribución de este par valorativo se da sólo *en y por* la relación cognoscitiva, con

¹⁷ Amorós lo expresa diciendo “el ser, o bien se revela a mi proyecto o bien se rebela a mi proyecto”, en *op.cit*, p. 20.

¹⁸ Tanto estaría Sartre de acuerdo con la Tesis 1 formulada por James en “La noción de conciencia” (a saber: “la conciencia, tal como se la entiende ordinariamente, no existe”) como estaría James de acuerdo con la Tesis alfa propuesta por Sartre en *Verdad y Existencia* p. 146 (a saber: “la verdad no es dada, sino que debe aparecer al término de una operación”). Creemos que estos acuerdos básicos dibujan un suelo común que pretendemos desarrollar y del cual esbozamos también sus límites.

sus notas características de acción, libertad y apertura. Ahora bien, y aquí comienza la gran diferencia: la relación cognoscitiva en términos del pensador francés, supone un redoblamiento del ser. O lo que es igual, para que haya conocimiento es necesaria la dualidad ontológica entre el para-sí –sujeto- y el en-sí –objeto. Para James, por el contrario, esa dualidad es funcional, segunda, derivada y discrecional a partir de una relación continua en el seno de la experiencia primera o vivencia. Por ello es que para el pragmatista, no hay heterogeneidad entre sujeto y objeto ya que participan de una y la misma textura, a saber: la experiencia.

Pero la alternativa que ponemos a discusión aquí se reduce al siguiente esquema argumental:

Si tenemos en cuenta que,

1. James y Sartre rechazan la sustancialidad de la conciencia y ambos, que discuten a Hegel, sospechan y anulan la posibilidad de que exista un Sujeto Absoluto trascendente y ahistórico porque, y parafraseando a James, aun cuando fuera posible su existencia, no tendría posibilidad alguna de intervenir en el mundo humano y por lo mismo, afectarlo. Esto es, no tenemos experiencia de lo absoluto. “*Como tal* –dice James- el absoluto no actúa ni padece, no ama ni odia; no posee necesidades, deseos o aspiraciones, fracasos ni éxitos, amigos ni enemigos, victorias ni derrotas. Todo esto pertenece al mundo como entidad relativa... Soy un ser finito de una vez y para siempre, y todas las categorías de mi simpatía están enlazadas al mundo finito *como tal*, y a las cosas que poseen historia” (Un universo pluralista, p. 38).

2. Sartre sostiene que el otro es tan cierto para mí como yo mismo y como el ser en-sí (me descubro como el para-sí que existe frente al en-sí y entre otros para-sí); de modo que se tiene experiencia de la pluralidad de conciencias pero no, de una conciencia transmundana. (VyE, p. 53)

Y,

3. En ambos autores la verdad es una cuestión de apertura y por lo mismo, riesgo. La verdad entendida como proceso de verificación, supone un mundo abierto, incierto, oscuro en el cual, esta verdad, sólo es una fracción luminosa que he decidido seguir experimentando a costa de la noche que la rodea. En términos pragmáticos, esto no es otra cosa que la relevancia, las pistas inciertas que se van ajustando a medida que el experimento se consuma. Pero aquello que ha quedado fuera de consideración en el presente y a los fines de mi proyecto, será mañana rescatado por otros y así, se producirá la ruina o la reactivación de lo sostenido en este momento, en esta biografía y bajo estas condiciones/proyecto. Y no podrá ser de otro modo, porque desear la verdad

para mí, implica sustanciar la verdad pero también el error, en el caso en que mi verificación cancelada haya terminado en lo falso. La verdad ha de ser compartida, aún cuando se la pierda, porque la verificación es un proceso –como dirá otro pragmatista-público.

Por otra parte, esta idea de la verdad como riesgo es una elección de ambos autores, es una actitud, un compromiso¹⁹ libre por el cual me abstengo de cancelar para siempre un proceso que está vivo en la historia humana. De aquí, que sus compromisos teóricos en este aspecto tan fundamental, se parezcan mucho. La historia de los hombres, por mucho tiempo, ha sido una historia de verdades muertas. El hombre se articuló con lo eterno y por ello prefirió las verdades muertas, cerradas, a las verdades vivientes, abiertas, cuyo fundamento es la libertad y la acción (y cuyo límite también, es la libertad y la acción). De aquí que el hombre haya pergeñado teorías de la verdad en tanto teorías de la muerte. La que propone Sartre y que bien podemos asociar junto con él a la de James, es una teoría de la vida, una actitud y un temperamento que acepta el riesgo contenido en la acción y en las posibilidades de la libertad. La teoría de la verdad sartreana en este punto, se fundamenta en la libertad, aún cuando ello quiera decir que el hombre puede elegir la no verdad (la ignorancia o la mentira).

Por lo tanto,

Creemos que la aproximación de Sartre al pragmatismo jamesiano se hubiera visto enriquecida si contase de aliada a su propia posición no sólo con las peculiaridades del concepto de “verdad”, sino también con la categoría fundamental del pragmatismo, esto es: la de experiencia. No por mero capricho argumental, sino porque la verdad pragmática no se explica sin la idea de que la experiencia es temporalidad (continuidad) y que toda dualidad que reconocemos en ella es, siempre, *a posteriori* y funcional. Esta categoría, entonces, podría explicar desde otro lugar y con otras connotaciones, el *redoblamiento del Ser* que para Sartre es necesario para la relación cognoscitiva porque, entre otras cosas, entiende conciencia como un “apuntar a” es decir, como un movimiento intencional. Claro que, de aceptar la intromisión de la experiencia en este contexto supone, para Sartre desestimar la diferencia ontológica entre el en-sí y el para-sí.

Bibliografía

SARTRE, JEAN-PAUL *Verdad y existencia*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1996.

SASTRE, JEAN-PAUL, *El Ser y la Nada*, Madrid, Alianza, 1989.

¹⁹ En el caso de Sartre, la relación de la verdad con la autenticidad involucra la relación con los otros en el mundo humano y especialmente con ese especial otro que es mi yo futuro o “Alter ego”.

HEIDEGGER, MARTIN (1992), *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Buenos Aires, Ediciones Fausto, traducción de Xavier Zubiri, en particular, “De la esencia de la verdad”, ensayo de 1943, pp.109-130.

JAMES, WILLIAM (1995), *Pragmatism*. New York, Dover Thrift Editions.

JAMES, WILLIAM (1944), *Problemas de la filosofía*. Tucumán, Editorial Yerba Buena.

JAMES, WILLIAMS “La noción de conciencia” (1897). Traducción castellana de Oihana Robador. En F. Burkhardt, F. Bowers e I. Skrupskelis (eds.), *The Works of William James*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976, III, pp. 105-117.

JAMES, WILLIAM, “Un mundo de pura experiencia”. Traducción castellana de Oihana Robador, disponible on-line (www-unav.es/gep).

JAY, MARTIN (2009), *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires, Paidós.