La comunicación incomunicable: a propósito de las relaciones con el otro en *el ser y la nada* de Jean Paul Sartre*

Wilfer Alexis Yepes Muñoz**

Resumen

En la tercera parte de *El ser y la nada*, Jean-Paul Sartre profundiza en un elemento fundamental de la tensión ser-nada: el prójimo. La libertad como necesidad imperiosa e irrenunciable de ser se orienta-en-el-mundo, pero también reconoce la importancia de las relaciones con el otro como reflejo de la objetivación que se desprende de la *conciencia de algo*. En este horizonte, resulta interesante pensar esas relaciones como actos comunicativos que reconocen el conflicto y la inmediata necesidad de una comunicación solidaria en medio de dicho conflicto.

Palabras clave: Jean-Paul Sartre, libertad, conciencia, comunicación, ser-para-otro.

Uncommunicable communication: about the relationships with the Other in Jean Paul Sartre's *Being and Nothingness*

Abstract

In the third part of Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness*, the author delves into a basic element of the being-nothingness tension: the Other. Freedom, as an imperious and undeniable need to be is oriented- in-the-world, but also recognizes the importance of the relationships with the Other

as a reflex of the objectivation that comes from the *consciousness of something*. In this scope, it is interesting to think about these relationships as communicative acts that recognize the conflict and the immediate need for a solidary communication within this conflict.

Key words: Jean Paul Sartre, freedom, consciousness, communication, being-for-others.

A comunicação incomunicável: a propósito das relações com o outro no ser e o nada de Jean Paul Sartre

Resumo

Na terceira parte do ser e o nada, Jean-Paul Sartre aprofunda num elemento fundamental da tensão ser-nada: o próximo. A liberdade como necessidade imperiosa e irrenunciável de ser se orienta-em-o-mundo, mas também reconhece a importância das relações com o outro como reflexo da objetivação que se desprende da consciência de algo. Neste horizonte, resulta interessante pensar essas relações como atos comunicativos que reconhecem o conflito e a imediata necessidade de uma comunicação solidária no meio de dito conflito.

Palavras importantes: Jean Paul Sartre, liberdade, consciência, comunicação, ser-para-otro.

* Gran parte de los planteamientos de este artículo responden a los postulados del primer capítulo de la investigación de Maestría en Filosofía, titulada "Ontología de la ausencia: una perspectiva desde El ser y la nada de Jean Paul Sartre", realizada en la Universidad Pontificia Bolivariana.

** Estudiante de Doctorado en Filosofía, magíster en Filosofía, Filósofo y Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín. Se desempeña como docente de cátedra en la Facultad de Filosofía y en el Programa de Estudios Literarios de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín). Su investigación se centra en filosofía francesa del siglo XX y en la relación filosofía-literatura (especialmente en la obra de Ernesto Sabato).

Introducción

En la tercera parte de *El ser y la nada*, Sartre profundiza lo que para nosotros significa las relaciones con el otro, esto es, la posibilidad del acto comunicacional, teniendo en cuenta que esa interacción solo es posible en la intencionalidad de la conciencia como una orientación de cosificación del prójimo. Es por ello que para centrarnos en la emergencia del fenómeno de la comunicación en esta obra de 1943, debemos partir de la tensión primera que se desarrolla en el ser del fenómeno, la conciencia y su correlato, es decir, la tensión cognoscitivo-existencial entre el *en-sí*, el correlato, el ser macizo de una realidad histórica, social y natural que nos instiga, con ese ser paupérrimo del *para-sí*, que en un vínculo necesario con el ser tiende a la síntesis *en-sí-para-sí*. Así nos encontramos con el problema de la nada, aquella nada que será central para nuestra reflexión sobre la comunicación, tomando como referencia *El ser y la nada*.

No podemos eludir un hecho tangencial en esta construcción reflexiva: existe en los seres humanos algo común. La historia nos ha legado aventuras, búsquedas, tentativas y esfuerzos de superación. Una superación que probablemente resuena en la conciencia como ausencia de algo, impulso de algo que creemos, se nos perdió; aventuras y tentativas de poder, conocimientos y un olor a infinitud que se saborea en el tiempo circular de los ritos, una necesidad que amarga nuestro deseo de tranquilidad a la que llamaremos *situaciones límite* en palabras de Jaspers (Jaspers, 1959, 63), tomando como referencia la finitud: "Únicamente la finitud del hombre es inacabable. Solo el hombre lleva su finitud a la historia, y solo en ella quiere devenir lo que él puede ser. La imposibilidad de cerrarse es un signo de su libertad (Jaspers, 2003, 68).

Algo común en el hombre no puede estar cerrado en un ser sustancial. No podemos confundir *algo del ser* con el ser hombre. El ser del hombre no se reduce a la quietud de la sustancia, al acto puro aristotélico. Nuestro argumento es que el hombre, para ser, tiene que devenir: su ser está supeditado al devenir. En este sentido, lo común no se opone al movimiento, a la participación del ser proyectado y a la re-

presentación consciente de una falta primordial que promueve y agita la existencia.

Pensar implica movernos, aventurarnos, acercarnos e, incluso, alejarnos, negar desde la confrontación y afirmar en la distancia de sí otro ser, en alguna medida, distinto de nosotros. En esa aventura hay devenir, fenómenos que desvelan y fenómenos que ocultan, fenómenos que suspenden y fenómenos que apartan, *percepciones* y *presentificaciones* al modo husserliano (Levinas, 2009, 31-87). Ese mundo que trascendemos constituye un devenir, el devenir humano como construcción de relación; relación necesaria que nos orienta a la integración con un ser pleno en sí mismo, un mundo sin él, sin su nada, sin su existencia.

El ser como mundo natural es anterior al hombre, aunque posteriormente comprende la relación de significación *en-sí*, en cuanto es lo que es, y del *para-sí*, *quien* descubre la nada a partir de esa relación cognoscitiva. Estamos de acuerdo con Parménides. Existe un segundo hecho esencial: para que exista esa *intentio* de la conciencia, sin ser presencia a..., la tierra tuvo que ser primero. Luego, cuando el hombre surge de ese ser, no se basta a sí mismo. Su ser lo remite, lo provoca, lo pre-dispone. Luego, no existe una semejanza ontológica entre la región del ser plena, estática, refulgente y cerrada sobre sí, y una dimensión inconclusa que deviene remisión, conciencia de algo y relación. Para dar sentido a esta tensión requerimos un supuesto, que será en Sartre (2008a) *la prueba ontológica* de la interpretación de la nada, una interpretación que, en un principio, será fenomenológica:

Toda conciencia es conciencia *de* algo. Esta definición de la conciencia puede tomarse en dos sentidos distintos: o bien entendemos por ella que la conciencia es constitutiva del ser de su objeto, o bien que la conciencia, en su naturaleza más profunda, es relación a un ser trascendente. Pero la primera acepción de la fórmula se destruye a sí misma: ser consciente de algo es estar frente a una presencia plena y concreta que no es la conciencia. Sin duda, se puede tener conciencia de una ausencia. Pero esta ausencia aparece necesariamente sobre un fondo de presencia (29).

La conciencia que somos en el modo de no ser lo que somos se reconoce comparativamente una vez que ha sido en la distancia; ha tenido que ser un *afuera* para negar un adentro ausente, contrapuesto y necesitado. La conciencia es, pues, un ser que tiene en su ser la necesidad de ese *algo*. La conciencia es conciencia de ese fondo de presencia macizo, pero deviene también distancia y ausencia. Esa ausencia refulge la afirmación de la presencia, ese *algo* que la constituye en relación. Claro está, esa presencia ante el mundo la remite a una ausencia de sí, a un *para-sí*:

No se *encuentra*, no se *devela* la nada a la manera en que se puede encontrar, develar un ser. La nada, es siempre un *en-otra-parte*. Es obligación para el *para-sí* no existir jamás sino en la forma de un *en-otra-parte* con respecto a sí mismo, existir como un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser (Sartre, 2008a, 135).

La conciencia aparece en el fondo de una *presencia*, de una esencia revelada y provocadora. La consecuencia de esta relación puede ser una *esencia reflejo*, es decir, posterior a la *reducción eidética* del *en-sí*. El hombre se ha tornado esencia, ha tomado su propio ser como *en-sí*. Nuestra crítica se eleva desde la reducción que surge en esta relación primordial. Lo *común* no podemos equipararlo, en este caso, a lo esencial. Lo esencial-humano es particular, construido, producto de una relación de conocimiento de un ser en la distancia, es decir, un ser distinto de *mi* intención, o como lo expresara el filósofo de la libertad: "El ser que se da a la intuición de la realidad humana es siempre *aquel a quien le falta*, o existente" (Sartre, 2008a, 145). Existencia es lo mismo que ser en falta, ser como falta ontológica y, por tanto, devenir *búsqueda*.

Sartre, por tanto, niega aquella *imagen y semejanza* del hombre con el ser, porque en ese horizonte de comprensión, en una medida parcial, el ser del hombre deviene justificación. Aún más, está atado a una condición de necesidad y de negación de su propio ser-en-el-mundo. Este existenciario heideggeriano nos muestra en un principio la relación necesaria, la revelación y el conocimiento de un ser edificado, devenido y nihilizado con respecto al hombre. Lo es, porque esa presencia que enceguece,

y pudiera producirnos una imagen borrosa de nuestro ser, solicita la nada.

La nada aparece como elemento medular de la correlación ser-nada. Niega ser la presencia para devenir *ausencia* como *amplificación insatisfecha*. El mundo como dimensión del ser macizo nos revela una imagen negativa de nuestro ser: somos la posibilidad. La posibilidad negada de lo inmediato. No se conquista el ser como se conquista la cima de una montaña. La conquista del ser propio, ser de uno, el espejo donde miramos nuestro esfuerzo, tiene que ser existencial: alcanzar la identidad *conciencia de conciencia* sin perder el *cogito* o la subjetividad rescindida no solo remite a la nada, sino también a la historialización, a la construcción narrativa de nuestra existencia. El comienzo de *La náusea* ilustra esta condición: "Lo mejor sería escribir los acontecimientos cotidianamente. Llevar un diario para comprenderlos. No dejar escapar los matices, los hechos menudos, aunque parezcan fruslerías, y sobre todo clasificarlos" (Sartre, 2006, 13).

El ser de *uno* se narra *durante* los esfuerzos cotidianos, las relaciones, las selecciones de instrumentos de auto-creación y, sobre todo, contra la negación de aquel determinismo que articula al hombre con un todo acabado y cerrado. Y esta narración se comunica; se comunica la posibilidad de la nada. Sería apartar esa visión estática del hombre como *en-sí* para responsabilizarlo en su *para-sí*. Por su parte, Sartre nos entrega un hombre escindido, separado, negado, fracasado, porque resume la condición de la existencia en una constante *respuesta* de la nada que atestigua insatisfecha su ser-en-el-mundo, su ser *conciencia de algo*:

Estoy *arrojado* en el mundo, no en el sentido de quedarme abandonado y pasivo en un universo hostil, como la tabla que flota sobre el agua, sino, al contrario, en el sentido de que me encuentro de pronto solo y sin ayuda, comprometido en un mundo de que soy enteramente responsable, sin poder, por mucho que haga, arrancarme ni un instante a esa responsabilidad, pues soy responsable hasta de mi propio deseo de rehuir las responsabilidades; hacerme pasivo en el mundo, negarme a actuar sobre las cosas y sobre los Otros es también elegirme, y el suicidio es un modo entre otros de ser-en-el-mundo (Sartre, 2008b, 750).

Cargamos en nuestra existencia una responsabilidad ontológica que consiste en construir cada día, en subir una montaña marcando las huellas y dejando a nuestro paso la necesidad de alcanzar la cima: “Los dioses condenaron a Sísifo a empujar eternamente una roca hasta lo alto de una montaña, desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Pensaron, con cierta razón, que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza” (Camus, 2010, 155).

Estamos arrojados a la libertad, a no ser y a fingir *auténticamente*, paso a paso, lentamente. *Estar arrojados* significa estar lejos de nosotros mismos, pensar que el ser de las justificaciones personales yace intacto en la distancia, siempre ausente y distinto de nuestra penuria indigente. En esta misma línea, el arrojamiento está cargado de sentido, puesto que nos convoca pronunciando nuestro nombre y exigiendo toda nuestra historia, nuestra vida, nuestros esfuerzos.

El mundo no es relación al modo de la conciencia. La conciencia siempre es remisión y dirección a diferencia del mundo. Sartre tenía que apelar a la conciencia, iniciar su programa en la fenomenología y encontrar esa dimensión de ser que nunca se basta a sí misma, porque no es lo que es. De esta forma, la crítica sartriana, que no se hace explícita en *El ser y la nada*, es una crítica del hombre esencial. Porque el hombre esencial, si profundizamos en su filosofía y en las intertextualidades que establece con Descartes, Leibniz, Hegel, Husserl y Heidegger, no sería más que la *simulación* de un ser homogéneo para todos, y en la circularidad de una naturaleza política que gira en torno a ideales y construcciones culturales hegemónicas. El hombre esencial es, en otros términos, el hombre que, más allá de su individualidad, se sitúa en la construcción de un ideal común.

En el hombre esencial es primero el otro, la otra cosa, la verdad establecida de la que principia su devenir. Entendemos lo humano a partir de su origen, la construcción fundada por sujetos que orientan su plan hacia una realización menos violenta que la guerra, pero también desde su propia teleología. Este es el hombre común que ha aprendido una naturaleza creada por el teórico, es el reconocimiento de un ser es-

tablecido por una condición abarcadora de su época.

El hombre esencial es el hombre masificado por su esencia, por un ser inmutable del que participa en la medida en que se ofrece. Es parte de un todo, se integra, se propicia y se construye como reflejo de una ontología que consideramos más profunda e inexplicable, porque en ella comienza a ser hombre. Esa esencia sería la identificación, más que la identidad. En otras palabras, la identidad propiciada por la comunicación de una esencia. Nos limitamos a llamarla *principio de identificación*, y no *principio de identidad* al modo aristotélico, puesto que la esencia tal y como se nos ha presentado hasta ahora es una verdad aceptada, una verdad desde la que concebimos y vivimos nuestra relación con el mundo, para otros y con nosotros mismos.

El hombre esencial afirma su ser y justifica su devenir a partir de esa construcción intencional. Pero en el fondo, ese ser continúa suspendido. El ser que heredamos no nos justifica: “La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la “realidad humana” (Camus, 2010, 68).

Entramos en conflicto con ese ser que nos impregnó al crecer. Crecimos con él, aprendimos a no vivir sin él. Pero lo humano sigue suspendido en las relaciones, las particularidades y las inclusiones situadas de *otros* y los objetos *percibidos* en la intuición fenomenológica: “El ser en-sí puede fundar su nada pero no su ser; en su descompresión, se anihila en un para-sí que se hace, en tanto que para-sí, su propio fundamento: pero su contingencia de en-sí permanece inasible” (Camus, 2010, 143). Esa esencia anticipada excluye otros elementos comunes que nos hace humanos, incluso humanos particulares, dueños de nosotros mismos.

El *hombre inesencial* responde desde la distancia y transforma su cultura. Lo hace precisamente cuando toma distancia del *en-sí*. Un distanciamiento que lo remitirá también a un elemento que en nuestro análisis llamaremos *conciencia de cultura*. Nuestro ser se hace en consonancia con una identidad cultural, pero

se construye a sí mismo desde la distancia, particularizando sus construcciones y haciendo más individuales sus propios esfuerzos de comprensión. En la identidad cultural es determinante la educación, la comunicación de la esencia: la esencia como un proceso de identificación propiciado por acciones comunicativas concretas. Pero en este panorama no estriba la comunicación para Sartre.

El hombre esencial no sería en nuestra perspectiva una naturaleza creada y aprendida, porque la ontología fenomenológica de Sartre es una ontología del devenir, incluso de las relaciones. Comienza afirmando el ser, pero no el ser del hombre. Su pretensión es retomar el ser de Parménides, macizo, en la distancia, como un *ser*; y la conciencia como *nada* que siempre yace arrojada. Su *algo* no está sobre sí. Su *algo* es exterior a ella. Tiene que ser lo que no es –la nada– y lo que es allá en la distancia; proyectada, construyendo y reconstruyendo el sentido del mundo, tentado el *en-sí*, que podríamos interpretar como circularidad, es decir, como ser cerrado, sin relación, sin necesidad, sin devenir –el devenir de su *esencia*– y, por tanto, nihiliza y nihilizador por la conciencia como ser.

Resulta, por consiguiente, innegable una historia escrita no solo en los libros, sino también en las mentes. A este fenómeno podemos llamarlo «herencia cultural». Recibimos de otros hombres sus historias, las reconstruimos; pero también nos escindimos. Si afirmamos esa herencia que podemos transformar, repetimos la triste historia del hombre esencial que sintió derrumbados los fundamentos de su mundo optimista, un mundo desangrado por la guerra y lo inhumano de esa, su construcción esencial, como lo explicara Eric Hobsbawm (2010) al estudiar el siglo XX:

En suma, la catástrofe humana que desencadenó la Segunda Guerra Mundial es casi con toda seguridad la mayor de la historia. Uno de los aspectos más trágicos de esta catástrofe es que la humanidad ha aprendido a vivir en un mundo en el que la matanza, la tortura y el exilio masivo han adquirido la condición de experiencias cotidianas que ya no sorprenden a nadie (60).

La guerra como fenómeno no solo político, social y económico, los deseos de posesión y de

conquista, la inmensa necesidad de construir imperios, una maquinaria social y cotidiana que nos absorbe, remueve y arranca han de motivar la *nada* como experiencia de un mundo desmoronado en sus cimientos. El *hombre inesencial* tiene que restaurar el mundo regido por la libertad, aquella que incluye y resignifica su tiempo y su nada (López, 2003, 83-114). Por tanto, ¿cómo entender la relación entre la nada, la libertad y el acto comunicativo en *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre? Para responder a esta pregunta que en esta introducción demarcó el problema de la nada, dividamos la reflexión en dos partes: a la primera la llamaremos *estructura fenomenológica de la libertad*, porque creemos que en ese horizonte ontológico de la libertad es posible abrir una discusión que en el segundo punto dará lugar a una *fenomenología del acto comunicativo*.

Estructura fenomenológica de la libertad

El ser y la nada resulta de un análisis fenomenológico donde encontramos la negación del *para-sí* en tanto correlato del *en-sí*:

La nada no puede ser nada a menos que se nihilice expresamente como nada del mundo; es decir, a menos que, en su nihilización, se dirija expresamente hacia este mundo para constituirse como negación del mundo. La nada lleva el ser en su propio meollo (Sartre, 2008a, 60).

En virtud de este esclarecimiento asentamos el problema de la libertad. Por este efecto de cadena, es necesario aclarar que en este punto de la reflexión debemos retomar la concepción sartriana de la libertad por una razón: sin la libertad como correlato, no solo de la construcción epistemológica y axiológica del mundo, sino en virtud de un *aplazamiento* en el que incluimos la elección y las acciones, el acto comunicativo que propicia la nada como intención comunicacional adolece de sentido.

Para referirnos a una *ausencia* humana –porque el ser está lleno–, la libertad encarna el fundamento de un llenarse y de un vaciarse tanto gnoseológico como existencial. La libertad sartriana tiene que apelar al mundo, es re-

lación, intencionalidad, construcción de sentido y, finalmente, un proceso de fuga psicológica como evasión de reducción propia.

El conocimiento se torna en reconocimiento. En otras palabras, el conocimiento se hace fenomenológica, pero sin prescindir de la conciencia. No arrancamos lo humano. No lo hacemos sencillamente porque el conocimiento se concibe desde una relación originaria, que involucra la distancia, la vida, la elección y la libertad. Sin la libertad, esa necesidad que impregna la conciencia, ese interés de autogestión y conformación, nuestro ser-en-el-mundo se desvirtuaría: “El hombre se anuncia a sí mismo del otro lado del mundo, y retorna a interiorizarse hacia sí mismo, a partir del horizonte: el hombre es «un ser de alejamientos»” (Sartre, 2008a, 59). Lo concerniente al mundo es también concerniente a la relación de conformación y de interacción, devenir obrado como un esculpir la propia relación y las relaciones con el otro. Es por eso que la libertad representa la realización de lo real, y lo real, en nuestro caso, sería la *ausencia*.

Entendemos por estructura fenomenológica de la libertad una concepción de la libertad como fundamento del obrar, la relación *en-sí-para-sí* de la que tomamos un **concienciarse** en la *conciencia de algo*. Este concienciarse personal sería un concienciarse de alguien, un vaciarse del mundo, de las cosas y de la objetivación que puedan ejercer los *otros* sobre la propia realidad irrealizada. Lo fundamental en este proceso es que el vaciamiento intencional desprende la libertad de una carencia y no de una plenitud, un reconocimiento en el deseo y la teleología de las justificaciones personales en contraposición a juicios determinantes, pero no definitivos para la elección, y una **desrealización** que a fin de cuentas se *personaliza*.

No podemos eludir la alteridad. En un *nosotros*, la libertad se personaliza, se despliega, condición de consolidación. Condición humana es condición para una intersubjetividad. Más aún, dualidad y separación; sería un proceso de conquista propia, de llegar a ser uno mismo que es lo mismo: *ser de uno mismo*. El otro es determinante como exigencia del sí, al mismo tiempo que aparece como fundamento de esa negación. La negación se hace cadena, es un nosotros, depende de construcciones de senti-

do previas a nuestro ser arrojado. Existe un pasado de los hombres que condiciona nuestras decisiones. Por eso la estructura fenomenológica de la libertad se inserta en un mundo estrictamente humano; es respuesta, negación, re-figuración, encadenamiento e integración.

Ahora bien, tengamos en cuenta las primeras intuiciones de esta reflexión a fin de continuar. En el hombre esencial predomina una identidad con su ser, plasmada en la búsqueda del *lugar perdido* para ese ser. Esta última elucubración se desprende del sentimiento de desarraigo en el que se encuentra el existente humano. Construir un mundo para la libertad no sería otra cosa que jugar a ser en otra parte: negar el mundo es lo mismo que negar la identidad con el mundo.

En contraposición a un ser preliminar, nuestro ser-en-el-mundo se hace evasión, destierro, fisura. Ser-en-el-mundo incluye la elección de ser a distancia.

Por otro lado, la exigencia moral, las acciones sucesivas de la libertad no hacen más que recobrar la conciencia del origen, aquel lugar preontológico del que nos hemos alejado con el fin de anegarnos en el mundo. Quizá esta negación del mundo imprime en el hombre la sensación de plenitud y *ausencia de necesidad* si camina de regreso, volcando toda necesidad a la negación de un estado particular del mundo.

El hombre esencial es la positividad pura, la síntesis del espíritu recobrado, nunca aplazado y siempre triunfante. Si existe una libertad anterior a él, sería una condición relativa (Yepes, 2006, 129). En este hombre dualizado, su *essence* condiciona sus acciones y, en ellas, su libertad. No sería una realidad total, sino *circunstancial*, es decir, una realidad medible y atendida al ser primero. En este hombre *no hay* lugar para la ausencia, porque siempre está lleno, yace justificado. Sus acciones no serían ontología, sino meros reflejos y destellos de la esencia original. Su único ser-en-falta sería la regresión, la reconstrucción de un mundo perdido. Incluso esa libertad estaría más ligada al carácter previo de la acción, pero no del ser. Una vez que ha saciado su necesidad en el desplazamiento de la vida a una plenitud inmutable, la libertad no tiene cómo responsa-

bilizarse de un ser que todavía no está en sus manos, porque es también un objeto medible, una *res cogitans*, un *anima*, una *psijé*:

El conjunto «objeto-esencia» constituye un todo organizado: la esencia no está *en* el objeto, sino que es el sentido del objeto, la razón de la serie de apariciones que lo develan. Pero el ser no es ni una cualidad del objeto captable entre otras, ni un sentido del objeto. El objeto no remite *al* ser como a una significación: sería imposible, por ejemplo, definir el ser como una *presencia*, puesto que la *ausencia* desvela también al ser, ya que no estar *ahí* es también ser (Yepes, 2006, 15).

En el hombre esencial la falta no alcanza a ser *ausencia*. Se caracteriza fundamentalmente por el deseo de rencuentro con el origen. Por el contrario, la fisura del hombre nadificado es la negación del dios que lo justifica, de la idea creadora o del origen divino. La esencia no deja de ser un concepto religioso. En Sartre el hombre es más que una falta:

Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la “realidad humana”. El hombre no es *primeramente* para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su “*ser-libre*”. No se trata, pues, de abordar aquí de frente una cuestión que no podrá ser tratada exhaustivamente sino a la luz de una elucidación rigurosa del ser humano; pero hemos de tratar la libertad en conexión con el problema de la nada y en la estricta medida en que condiciona la aparición de esta (Yepes, 2006, 68).

El hombre es una nada, porque no es lo que es. No coincide consigo mismo, tiene que historizarse, hacerse, desplegarse: “Así, la libertad es falta de ser con respecto a un ser dado, y no surgimiento de un ser pleno. Y, si la libertad es ese agujero de ser, esa nada de ser que acabamos de decir, supone *todo* su ser para surgir en el meollo del ser como un agujero” (Yepes, 2006, 660).

El hombre mismo es temporalidad aplazada del ser, exilio, arrojamiento-en-el-mundo, responsabilización en la libertad. Como es uno solo –soledad de conocimiento–, su arrojamiento implica una negación absoluta del mundo. Es la intención comparativa que, negada, desa-

rraigada y recobrada, se realiza en acciones, y es en ellas precisamente donde simula un ser que termina siendo para otros. Si en el hombre la existencia precede la esencia (Yepes, 2006, 636), su ser no es más que una posibilidad lanzada al objetivo de la identidad *en-sí-para-sí*. Una lejanía, es decir, una falta esencial, el deseo ontológico que remueve su conformidad y le arroja siempre al seno de la insatisfacción; a la nada de su origen, huérfana; a la existencia nadificadora que ontologiza sus actos, aunque también los anula como identidad positiva.

Si vislumbramos el *hombre nada* de Sartre a la luz de un mundo desencantado, podemos comprender la destrucción del hombre esencial, del hombre negado, del hombre de otro mundo y lo remplazamos por el *hombre nada* o *inesencial* como impulso creador de su esencia, una esencia propia y en situación. Con esta justificación, la libertad se hace para obrar sobre sí misma su ser transparente, su jarrón vacío, al que se suman sus acciones sin rebasarlo. La libertad es para nosotros *conciencia sin máscara*.

Esta narrativa nos ha enfrentado a una especie de antropología negativa, más aún, a una antropología fenomenológica que ontologiza la nada y el *para-sí*. Es en este horizonte en el que debemos comprender *El ser y la nada* como una ontología de la libertad, que llevaremos a una fenomenología del acto comunicativo con elementos tomados del texto citado, pero agregando unos tópicos que consideramos esenciales para lograr una circularidad de correlaciones.

Fenomenología del acto comunicativo

A la obra de Sartre –no exclusivamente a *El ser y la nada*– la atraviesa un profundo *deseo* de configuración de una comunicación solidaria (Biemel, 1985, 49). Su interés por humanizar la situación del agitado siglo XX, sobre todo en una nación como Francia, que se desangró hasta en sus ideales, estaba orientado al hombre concreto: “Lo que le interesaba antes que nada era la gente. A la psicología analítica y polvorienta que enseñaban en la Sorbona, él deseaba oponer una *comprensión* concreta y,

por lo tanto, sintética de los individuos” (Beauvoir, 2008, 44). La comunicación debe constituir por ello un acto colaborativo, una reciprocidad en los *para-sí*, una comprensión del hombre concreto que encuentra en el otro el reflejo de su propia nada. Al deseo de comunicación solidaria subyace la comunicación como conflicto¹.

Es claro que en la relación *en-sí- para-sí* no se realiza el acto comunicativo. La conciencia no se sitúa frente a *algo* como una acción gratuita e inmediata. La configuración mediática de la tensión *en-sí-para-sí* despierta una necesidad más profundamente humana. No obstante, esta relación disuelve el acto comunicativo en tanto la intencionalidad aparece como un trabajo activo de la conciencia en su necesidad de intuir las esencias, lo que denomina el profesor Danilo Cruz (2001), leyendo a Husserl, *intuición eidética fenomenológica*:

En la reducción eidética, como lo indica su nombre, el reduciendo es lo eidético y lo reducido lo psíquico como algo fáctico. Esta reducción se logra mediante lo que Husserl llama el método de las variaciones. Tomo un hecho psíquico, v. gr., una percepción. Esta es algo fáctico, algo individual y temporal; es, pues, *mi* percepción en este momento y con una figura determinada: la percepción de este árbol. Pues bien, para llevar a cabo la reducción considero otras percepciones reales o me imagino otras posibles. En tales variaciones hago a un lado lo variante: lo específico de cada percepción individual, y retengo lo invariante: lo común a todas ellas. Lo que resulta de esta operación es la esencia de la percepción en general, o sea, su *eidós* (87).

La *reducción eidética* no puede desplazarse al acto comunicativo, porque a diferencia del *en-sí* macizo, de ese ser equiparado a la esen-

cia, a lo establecido, a lo *invariable*, a una intencionalidad que consiste también en un acto de agarrar y de intuir la esencia, intuición en la que participa el *para-sí*, el *otro*, el *prójimo*, es un *para-sí*. La proximidad con el otro radica en el reconocimiento de la nada, de la posibilidad y de la libertad que el otro *para-sí* agita en su propia construcción. No podemos equiparar la condición del *para-sí* próximo al ser útil y manipulable de los *en-sí*.

La proximidad de los *para-sí* estriba en esa *solidaridad de lo variable*, la semejanza del que no ha encontrado, la semejanza de las libertades que no reducen sus relaciones a lo que se *puede utilizar*. En este caso, la proximidad no es espacial. Nos aproxima la nada, nos aproxima esa necesidad inherente compartida por la que agitamos la tensión *en-sí-para-sí*. Por consiguiente, la cosificación, el conflicto primario del acto comunicativo es central en esta fenomenología del acto comunicativo: la incomunicabilidad primera es la condición de posibilidad. Nos resistimos a la masificación, nos resistimos a ser tratados como un elemento más del paisaje. En esta medida, estamos dando valor a nuestra intención: esa intención que constituye el movimiento de posibilidad del ser.

En todo acto comunicativo, el otro se aproxima, pero hay una distancia primaria. Tendemos a conducirnos en una relación asimétrica con el otro; tendemos a reiterar la asimetría de la *conciencia de algo*: “El prójimo es, en este plano, un objeto del mundo que se deja definir por el mundo” (Sartre, 2008b, 359). En un primer momento, el otro es para el *para-sí* su algo. En la dirección contraria, somos observados y cosificados por el otro. Si no recurrimos a este primer conflicto, la comunicación no consistirá posteriormente en la negociación de las intenciones. Negociamos un horizonte común de la relación para que esta incomunicabilidad pri-

1 Es interesante anotar en este punto –y siguiendo de cerca los ideales sartrianos de una comunicación solidaria– lo planteado por Raúl Gabás (2011): “En *El ser y la nada* y *A puerta cerrada*, aparece la necesidad del otro para mi propia realización, pero el autor insiste en el carácter polémico de las relaciones entre hombres. Una manera de relación polémica fue la resistencia frente a los alemanes, que permitía una unidad de acción bajo el signo de la violencia. Después de la guerra se distancia de los planteamientos formulados en *El ser y la nada*. Cambia de enfoque teórico de cara al nuevo tipo de acción, que ya no será la resistencia y el enfrentamiento. Inicialmente desdeña la construcción de un proyecto colectivo y postula una pluralidad de conciencias libres que renuncien a toda hegemonía. Este camino solo es posible si todos los aceptan. Salta a la vista que de cara a la acción esta solución resulta ineficaz. En consecuencia, Sartre comienza a postular el modelo de conciencias agrupadas en una acción colectiva. Piensa en un socialismo diferente tanto del gaullismo como del comunismo” (382).

mera ceda su paso al diálogo. Reconocemos por tanto, la aparición ante el otro como un objeto más que se funde en su libertad:

Por cierto, mi vergüenza no es reflexiva, pues la presencia del prójimo a mi conciencia, así sea a la manera de un catalizador, es incompatible con la actitud reflexiva: en el campo de mi reflexión no puedo encontrar jamás sino la conciencia que es mía. Y el prójimo es el mediador indispensable entre yo y yo mismo: tengo vergüenza de mí tal como me aparezco al prójimo. Y, por la aparición misma de un prójimo, estoy en condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como lo haría sobre un objeto, pues al prójimo me aparezco como objeto (Sartre, 2008b, 314).

La vergüenza es un elemento fundamental en las relaciones humanas. En ella radica la posibilidad de objetivar al otro o de ser objetivado por el otro, como lo plantea el profesor Ignacio Abello (2011, 87): “Son pues, dos actitudes: la primera, soy mirado por el otro y me objetiva, es decir, soy conocido por otra conciencia, y la segunda, puedo invertir la situación y objetivar al otro”. No puedo objetivar mi posibilidad en tanto la conciencia, que es mi conciencia, siempre está en la distancia. Buscamos, agitamos, posibilitamos nuestro ser en la distancia: “No puedo ser objeto para mí mismo, pues soy lo que soy; abandonado a sus propios recursos, el esfuerzo reflexivo hacia el desdoblamiento termina en fracaso: siempre soy reatrapado por mí” (Sartre, 2008a, 377).

La comunicación primera es distancia, nos separa una cosificación necesaria, algo que podemos denominar *mecanismo ontológico de separación* con aquello que nos rodea: consiste, en un primer momento, en percibir al otro como *otro* y no como parte esencial de esa construcción capital de la existencia. La conciencia, que posteriormente hace de puente, es ahora conciencia en la distancia. Luego se tornará en reconocimiento y diálogo. Y no podemos asumir ese *mecanismo* como un elemento negativo de la comunicación, sino más bien como uno de los pasos a seguir: tampoco queremos ser tratados como objetos. Nuestra dignidad de buscadores ontológicos nos impide abandonar la conciencia para acoger la condición de objetos a la mano.

La reflexión es también fundamental en esas relaciones. Compartimos con la profesora Catalina Uribe (2005, 88) ese deseo de recuperación que reside en el acto reflexivo: “La reflexión es el esfuerzo de la conciencia para recuperarse en su dispersión, para *dominar al ser que huye*, para constituirse en *ser*”. Pero esa reflexión termina siendo un drama del para-sí, el drama de Sísifo: “La reflexión, como diría Sartre, es el drama del ser que no puede constituirse en objeto para sí mismo” (2005, 88). No puede ese para-sí reducirse a su propio objeto, al objeto que encuentra en la mirada del otro.

En consonancia con el planteamiento anterior, debemos decir que la mirada es el elemento esencial de esta fenomenología y quizá uno de los aportes más importantes de Sartre en *El ser y la nada*.

Ni en Husserl ni en Heidegger –antecedentes de Sartre y autores a los que sigue en algunos aspectos, mientras olvida otros: por ejemplo, la problemática del ser heideggeriano no halla eco en Sartre– ocupa la mirada el centro de las investigaciones sobre el ser de la persona (Biemel, 1985, 49).

La vergüenza nos recuerda la nada: la vergüenza de no poder reducirnos a densidad de ser, la mirada del prójimo no acapara ni reduce nuestro ser en movimiento. En el mundo, el ser macizo nos instiga, y las relaciones con el otro, el *ser mirados* por el otro, nos permiten mirarnos en el otro aún evadiendo esa reducción objetivante: el otro es la mediación entre mi propia nada y el ser que proyecto. Somos *otro*, el deseo de otro arraigado en una nada, la historia sin esencia, la dirección sin reducción, el reagrupamiento que nos exige resistirnos a una comunicación como *acto de poder*. A esto se puede reducir la comunicación. Sin ese conflicto que intenta una negociación, el acto comunicativo se desvirtúa en aparato de poder, que también nos deshumaniza. Y podemos caer en las garras de esos *deseos de ser falsificados* por deseos de poder. Podemos limitarnos a servir al otro, a la mirada del otro, a ser como el otro nos indica. La mirada del otro –la mirada que juzga previamente, porque previamente cosifica– puede subyugarlos, esclavizar y retener la búsqueda personal del ser. Nos limitamos a servir al fingimiento de ser del otro.

Decidimos si las relaciones con el otro nos humanizan, humanizando el acto comunicativo, o las limitamos a la competencia, al conflicto, a la necesaria incomunicabilidad que inicia un acto de comunicación basado en la negociación y la reciprocidad de la nada. De todos modos, *El ser y la nada* no puede cerrar las estructuras del para-sí a la tensión en-sí-para-sí. La nada también nos hermana. En ella existe un deseo de integración, de comunicación solidaria: “Todos los hombres son *hermanos*: la fraternidad es un lazo pasivo entre moléculas distintas que ocupa el lugar de una solidaridad de acción o de clase que el espíritu de análisis no puede ni siquiera concebir” (Sartre, 2008a, 15).

La mirada, la nada y la libertad forman parte de esa tríada de nuestra interpretación del acto comunicativo. Fue fundamental la demarcación de la nada en la primera parte de este trabajo, porque la comunicación del para-sí es para nosotros una comunicación ontológica: la comunicación de un deseo de ser, la responsabilidad insalvable con toda la humanidad. Así no solo comunican nuestras miradas y nuestras palabras; también lo hacen nuestras acciones. Y nuestras acciones están orientadas socialmente; en nuestras acciones comunicamos y compartimos esa tensión originaria, emparentamos nuestra libertad personal con la búsqueda completa de todos los hombres. De hecho, la comunicación es una correspondencia de la mirada y del obrar, de las palabras y del vínculo con el otro. Nuestra libertad nos acerca y nos hermana, incluso sosteniendo la nada en medio de un horizonte conflictivo. Constituye, además, un conflicto que se agita en la primera correlación, la del en-sí-para-sí. El conflicto comienza con la tensión originaria y se proyecta, se comunica. La comunicación es conflicto, porque proyecta la tensión nada-ser. No puede ser simétrica en todo momento.

La nada se resiste a su soledad. La comunicación consiste en evitar la cosificación y humanizar las relaciones con el mundo y con el otro. Esta resistencia es equiparable al hombre rebelde de Camus porque constituye una paradoja: “¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice no. Pero si niega, no renuncia: es también un hombre que dice sí, desde su primer movimiento” (Camus, 2011, 21). La comunicación del para-sí es incomunicable,

porque la negación es inherente a ella, aunque no renuncia al deseo de solidaridad como telón de fondo de su *deseo de ser*.

Conclusiones

La comunicación incomunicable no solo se patentiza en las relaciones concretas de los para-sí. La comunicación se da precisamente como comunicación de la posibilidad. Se comunica la nada. Y no evadimos esa nada que en sus acciones nihiliza la condición entitativa del cogito. La nada es la condición de posibilidad del ser más íntimo de la realidad humana. Al respecto, plantea Sergio Givone (2001) en su *Historia de la nada*:

En suma, la cualidad más propia de la realidad humana, repite una vez más Sartre, es la de ser sin excusas y que cada uno lleva por sí solo el peso de la responsabilidad por todo lo que le sucede. Desde el momento en que pregunto por qué he nacido, o maldigo el día de mi nacimiento, o bien declaro que no he escogido nacer, asumo ya una cierta actitud frente al hecho de ser en el mundo, y ese hecho ya no es un hecho, sino un acto de conciencia, una realidad para mí (236).

La comunicación es también un acto de conciencia. La responsabilidad que agita la libertad hace referencia al obrar como una respuesta ontológica. El obrar es ontológico; el obrar es el acto de conciencia del para-sí, lo mismo cuando asume la responsabilidad con toda la humanidad a pesar de la mirada cosificante. La comunicación implica ese acto de conciencia que nos remite a nosotros mismos. El otro me es esencial, no solo porque está conmigo. Somos en la medida en que estamos con el otro:

Estos estudios sobre la mirada nos transportan a la dimensión del «estar-con», es decir, del encuentro del hombre con el hombre, de la convivencia con los otros. La persona es esencialmente solidaria con sus semejantes, su vida se desarrolla en el ámbito de convivencia con el otro desde el principio de su vida. Necesitamos ejercer una abstracción muy artificiosa y elaborada para llegar a imaginarnos una existencia humana pura y aislada (Biemel, 1985, 49).

A pesar de este solipsismo primero de la tensión con el *en-sí*, no podemos encerrar al *para-sí*. Esta no es una fenomenología a secas. Por eso la necesidad de una fenomenología del acto comunicativo, de los factores que influyen en el conflicto y en la solidaridad como elemento esencial en constante movimiento. La libertad no solo implica apertura al ser que posibilita una especie de *intención de cosas*. La libertad es siempre una libertad compartida, comunicada, es una libertad integrada a los ideales de todos los hombres concretos; una libertad responsable de toda la humanidad: la del *para-sí* con su ser y la del *para-otro* en el horizonte del *para-otro*. La existencia auténtica consiste precisamente en asumir esa responsabilidad doble. Somos la *lejanía*, la separación con aquello que puede reducirnos. Y muchas veces nos alejamos de un mundo donde no son unos cuantos hombres quienes nos cosifican, sino las abstracciones que desfiguran nuestros actos de conciencia en los actos mecánicos del hombre-cosa. El fenómeno de la tecnociencia y la explosión de los medios de comunicación producen unos cambios significativos en la experiencia comunicativa.

¿Podemos equiparar la fenomenología del acto comunicativo de Sartre a las condiciones sociohistóricas de un hombre que debemos entender en relación con un mundo transformado, una simulación del ser que tentamos a diario? ¿Qué efectos de orden ontológico afloran en estas *abstracciones*? ¿Puede el hombre continuar posibilitando su construcción ontológica? ¿Comunican los medios de comunicación? ¿Podemos equiparar las relaciones del *para-sí* sartreano a la concepción de los medios de comunicación en un mundo como el nuestro? ¿Cuál es esa concepción y cuáles los efectos sobre la fenomenología del acto comunicativo?

Las condiciones particulares de estos últimos tiempos² desafían la visión que tenemos de nosotros mismos, incluyendo en esta visión el *conflicto primero*, lo incomunicable del acto de conciencia como resistencia a ser cosificados. Desafían nuestros conceptos de tiempo, de distancia, incluso nuestra concepción de mundo y de hacernos *para-sí*. Nuestro ser-en-el-mundo está anclado en una estructura que nos ofrece la síntesis, la completud soñada de la conciencia. Podemos consumir y alcanzar ese ser. Se nos muestra una *mirada* que no puede *mirarnos* en esta nada-concreta. Y la mirada amable en la pantalla a veces nos hace sentir como en casa: hombres esenciales, programados. Está ahí, ¡tan cerca y tan lejos!

Somos masificados³ por la pantalla, normalizados en una esencia. A las masas se les informa, se les notifica un ser que está a la mano, que *se puede lucir*, que *se puede tener*, que *se puede saber*. Para ir más lejos, un *stock* de seres a la moda, seres de consumo, seres útiles, pero fugaces:

Los objetos de consumo tienen una limitada esperanza de vida útil y, en cuanto sobrepasan ese límite, dejan de ser aptos para el consumo; como su «aptitud para el consumo» es la única característica que define su función, llegado ese momento ulterior ya no son aptos en absoluto: son inútiles (Bauman, 2010, 19).

La información es útil, pero incompleta, porque se reduce al plano óptico, a la abstracción: concretiza un hecho, aunque no siempre logra el conflicto de diferenciación. Se utiliza pero no traspasa la frontera de lo útil. Sabe llegar al plano del acuerdo sin el *necesario incomunicable*, la necesaria resistencia del cosificar: el acto de conciencia me conduce a mi propia

2 Es necesario reconocer la dificultad que plantea Michael Reeder (2012) respecto a las paradojas de la comunicación en el mundo global, para poder avanzar en nuestra reflexión: "Todos los años aparecen en el mercado nuevas técnicas de comunicación, Internet abre insospechadas posibilidades de información e incluso medios de comunicación clásicos como la prensa, la radio y la televisión amplían considerablemente su potencial. Son los signos del vertiginoso aumento de las posibilidades de información, que forman parte de un sistema de comunicación mundial. Pero las comunicaciones globales no son precisamente procesos claros y fáciles de determinar. Las complejas interrelaciones y la heterogeneidad de los actores comunicantes en lo que respecta a su lengua y a sus presupuestos culturales hacen que los procesos de comunicación sean extremadamente complicados. Por esto, las dificultades de comprensión y los malentendidos están a la orden del día en este ámbito. Además, la comunicación en el plano global suele ser muy fugaz, lo cual dificulta los análisis y las explicaciones" (184).

3 Esta idea ha sido pensada minuciosamente por Günter Anders (2002) en *La obsolescencia del hombre*, pero recurrimos a un fragmento que justifica la masificación del hombre en el fenómeno de la «dispersión»: "Cualquiera sabe que la industria ha abandonado su postulado de la centralización, indiscutible hace una generación, la mayoría de veces por razones estratégicas, a favor del principio de la "dispersión". No es contradictorio que este principio de la dispersión ya sea válido hoy para la producción del hombre-masa" (110).

nada. No ponemos resistencia ante lo útil: a veces utilizamos sin saber para qué. La información puede incluso normalizar una *nada* que no puede ser como las demás. Utilizando somos utilizados.

Consumimos información como consumimos ropa. No obstante, la información puede alejarnos de nuestra propia posibilidad, que no puede detenerse ante lo *in-consumible*, ante la intensa experiencia de la nada que nos acusa cuando apagamos la pantalla y estamos a solas. Estar frente a la pantalla es estar ante un *en-sí*, que puede desvirtuar nuestra búsqueda por su misma condición de abstracto. Lo planteamos al principio de la reflexión en la condición primera del *para-sí*: se configura como conciencia de algo, está dirigido a... para diferenciarse de... Esta distinción primera es, sin embargo, trastocada por una *pantalla humana* que nos brinda lo humano: las noticias de catástrofes o las buenas nuevas, seguidas de un comercial que nos ofrece lo ideal, lo esperado. Por ello estamos de acuerdo con la descripción de Mario Ure (2010), y que podemos incluir en esta aproximación:

El hombre masificado es impersonal, aquel cuyos modos de expresarse, pensar, comportarse y emitir juicios de valor responden a criterios externos. Sin pensar por sí mismo y sin obrar en consecuencia de un acto comprometido de libertad, el hombre masificado entrega gratuitamente su autonomía sin obtener nada a cambio, desperdicia su personalidad diseñándola de acuerdo con la figura dominante en su entorno (235).

No puede existir en la información un *nosotros* concreto. Es más bien la abstracción de un *no-nosotros* que puede llegar a ser universal, para todos, casi esencial. Pero en este *nosotros* de pocos, la existencia precede la esencia. Se aparta de los fingimientos de totalidad normalizada. Frente a ese *nosotros* concreto, dirá Sartre (2008b, 563): “En el “nosotros” sujeto nadie es objeto. El *nosotros* implica una pluralidad de subjetividades que se reconocen mutuamente como tales”. La comunicación ontológica consiste precisamente en la concreción del reconocimiento, el debate y la resistencia, la tensión de nuestras nadas. Es un acto dialógico que salta al vacío, a la impredecible, la in-con-

sumible y la in-programable comunicación de la nada. Se trata de un acto de humanización que no es alcanzado por las intencionalidades de la pantalla, por muy formativas que estas pretendan ser. Claro está, las pantallas –de televisor, de ordenadores, de celulares– nos permiten reconocer lo que hay en la distancia, lo inexplorado, lo oficial o lo ominoso, pero no pueden remplazar la *red concreta* de las existencias concretas.

Todo lo que sucede en la pantalla –por ejemplo, la ilusión de sentirnos simultáneamente en casa y en el lugar de los *hechos*, o la necesidad de consumir un producto– no equivale a comunicación en nuestra perspectiva. A esa pretensión de comunicación subyace lo incomunicable, porque la información es lo abstracto, lo que sentimos en la distancia, la mirada en la pantalla que resulta siendo una abstracción, porque no existe un reconocimiento personal de la nada. Hay más bien un reconocimiento masificado. Y en ese reconocimiento del hombre masificado, la información se convierte en lo útil, lo plástico, lo desechable, lo que podemos olvidar con un nuevo flujo de imágenes. En este sentido, la comunicación incomunicable no aparece únicamente en el conflicto primero que se mantiene en medio del *nosotros* concreto. La comunicación pretendida de las pantallas está atada a una incomunicabilidad mayor: la imposibilidad de lo concreto –siendo real–, el acto de comunicación que es recíproco, in-programable e incluso in-soportable. Claro está, la pantalla no es más que la expresión masificada de todas esas *incomunicables* concretas. La pantalla aparece como un gran para-sí que no puede traspasar las fronteras de la cosificación, precisamente porque no logra un acercamiento directo con los para-sí concretos.

En primer lugar, debemos concluir que la filosofía de Sartre es actual en un mundo que se jacta de sus tecnologías de la información y la comunicación. Pero en los actos comunicativos del mundo contemporáneo, la comunicación no alcanza el nivel ontológico que propone Sartre, precisamente porque las TIC son la *abstracción* de los para-sí concretos. Y toda abstracción puede sustituir la nada, ese *quien* personal que en un *acto de conciencia muy personal* debe negarse como abstracción. Es

quizá un acto de comunicación que no nos permite ser mirados en lo concreto, sino por ese Gran Hermano que está en todas partes. No se da la simetría de la cosificación y el acto de conciencia. Es más, quien nos utiliza con sus antídotos y sus antidepresivos, nos informa, nos vende, pero no nos comunica. De hecho, solo podemos comunicar nuestra intención en acciones concretas y cotidianas. Ni el dolor ni la angustia se informan. Solo podemos comunicar nuestras situaciones límite, porque la libertad siempre está en el límite. No ha llegado. Por ello precisamos la recuperación del sentido ontológico de la comunicación como acto de conciencia en las relaciones humanas y en la posibilidad misma de la libertad.

Nuestra segunda conclusión alude a la *existencia auténtica* del pensamiento sartreano. Cuando asumimos nuestra conciencia de necesidad como una conciencia compartida, interactuamos y construimos conjuntamente. La existencia se da precisamente como ese devenir compartido. Debemos sacar al individuo moderno de su solipsismo, educarlo para la posibilidad de humanización en medio de la insatisfacción ligada al consumismo para que al profundizar en la *insatisfacción esencial* podamos ir al encuentro con el otro. En esa medida, seremos los ciudadanos.

Referencias bibliográficas

- Anders, G. (2002). *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Trad. Josep Monter Pérez. Valencia: Pre-Textos.
- Biemel, W. (1985). *Sartre*. Trad. Rosa Pilar Blanco. Barcelona: Salvat.
- Camus, A. (2011). *El hombre rebelde*. Trad. Josep Escué. Madrid: Alianza.
- Camus, A. (2010). *El mito de Sísifo*. Trad. Esther Benítez. Madrid: Alianza.
- De Beauvoir, Simone. *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Debolsillo, 2008.
- Gabás, R. (2011). *Historia de la filosofía: Filosofía del siglo XX*. Barcelona: Herder.
- Givone, S. (2001). *Historia de la nada*. Trad. Alejo González y Demian Orosz. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Heidegger, M. (2007). *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, E. (2010). *Historia del siglo XX*. Trad. Juan Faci, Jordi Ainaudy y Carmen Castells. Buenos Aires: Crítica, 2010.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1959). *Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Jaspers, K. (1961). *Filosofía de la existencia*. Trad. Luis Rodríguez Aranda. Madrid: Aguilar.
- Jaspers, K. (2003). *La fe filosófica*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Levinas, E. (2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel E. Vázquez. Madrid: Síntesis.
- López, M. (2003). *Apuntes antropológicos basados en una relación: Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre*. Modelos antropológicos del siglo XX. Ed. Juan Fernando Sellés. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, pp. 83-114.
- Reder, M. (2012). *Globalización y filosofía*. Trad. Vicente Gómez. Barcelona: Herder, 2012.
- Sartre, J. P. (1968). *El hombre y las cosas*. 3 ed. Trad. Luis Echávarri. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (1985). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1985.
- Sartre, J. P. (1996). *Verdad y existencia*. Trad. Alicia Puleo. Barcelona: Paidós.
- Sartre, J. P. (2006). *La náusea*. Trad. Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (2008a). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Trad. Juan Valmar. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (2008b). *¿Qué es la literatura?* Trad. Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Losada.
- Ure, M. (2010). *Filosofía de la comunicación en tiempos digitales*. Buenos Aires: Biblos,
- Uribe, C. (2005). *Por los caminos de Sartre*. Medellín: Hombre Nuevo.
- Yepes, W. (2006). *Concepción de la libertad en el pensamiento sartriano*. (Tesis de grado en Filosofía). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana,
- Yepes, W. (2012). *Ontología de la ausencia: una perspectiva desde El ser y la nada de Jean Paul Sartre* (Tesis de Maestría en Filosofía). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.