

## SIGNIFICACIÓN Y LENGUAJE EN *EL SER Y LA NADA*

### MEANING AND LANGUAGE IN *BEING AND NOTHINGNESS*

**STÉPHANE VINOLO**

Doctor en Filosofía

Doctor en Teología

Profesor principal de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Escuela de Filosofía

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Quito/Ecuador

svinolo@puce.edu.ec

ORCID: 0000-0002-3371-0805

Recibido: 5/06/2020

Revisado: 31/03/2021

Aceptado: 6/09/2021

*Resumen:* La filosofía del lenguaje de Sartre ocupa apenas algunas páginas en *El ser y la nada*. No obstante, su interés es fundamental dado que cristaliza el problema de la libertad en el momento fenomenológico de la primera filosofía de Sartre. Efectivamente, el sujeto no es arrojado dentro de un mundo virgen de toda significación, sino siempre ya habitado por otros que lo significan mediante significaciones colectivas, el ser-para-otro y el fenómeno de la alteridad. Con el fin de mantener la libertad absoluta del sujeto, Sartre, en diálogo con los pensamientos de Brice Parain y de Jean Paulhan defiende una teoría original del lenguaje que no somete el sujeto al sentido de las palabras, ni a las reglas sintácticas de sus articulaciones. Al hablar, el sujeto crea la gramática y resignifica cada una de las palabras. Así, la filosofía del lenguaje de Sartre evidencia el núcleo fenomenológico de la primera filosofía de Sartre, a través de una libertad absoluta del sujeto que yace en su posición de creador de sentido.

*Palabras claves* Lenguaje, Brice Parain, Jean Paulhan, Jean-Paul Sartre, significación

*Abstract:* Sartre's philosophy of language barely occupies a few pages in *Being and Nothingness*. However, its interest is fundamental since it concentrates the problem of freedom in the phenomenological moment of Sartre's philosophy. Indeed, the subject is not thrown into a world free of all significance, but always already inhabited by others who signify it through collective meanings, being-for-others and the phenomenon of otherness. In order to maintain the absolute freedom of the subject, Sartre, in dialogue with the thoughts of Brice Parain and Jean Paulhan, defends an original theory of language that does not subjugate the subject to the meaning of words, nor to the syntactic rules of their articulations. By speaking,

the subject creates the grammar and re-signifies each of the words. Thus, Sartre's philosophy of language reveals the phenomenological core of Sartre's first philosophy, through the subject's absolute freedom that lies in his position as creator of meaning.

*Keywords:* Language, Brice Parain, Jean Paulhan, Jean-Paul Sartre, signification.

“[...] expresar y ser se identifican”<sup>1</sup>.

“Brice Parain es bastante inteligente, sin más. Es un tipo que piensa acerca del lenguaje como Paulhan”<sup>2</sup>.

## INTRODUCCIÓN

El problema de la significación y de manera más amplia, el problema del lenguaje, ocupan en filosofía un papel central. Ricoeur identificó este vínculo entre filosofía y lenguaje, y localizó su encuentro dentro del concepto de “esencia”: “El problema de la esencia es idéntico al del lenguaje, al de la denominación”<sup>3</sup>. Si la filosofía responde, desde su surgimiento griego, a la pregunta “¿qué es?”<sup>4</sup>, el estudio del lenguaje no es solamente una de sus ramas, tal como pueden serlo la estética o la filosofía política, sino lo que posibilita el mismo filosofar<sup>5</sup>. La importancia de la significación es aún más evidente en el campo de la fenomenología ya que ésta se da como tarea explícita, desde Husserl, el dilucidar los sentidos mediante los cuales se dan los fenómenos: “La fenomenología procede aclarando visualmente, determinando y distinguiendo el sentido”<sup>6</sup>. Así, el problema del sentido y de la significación permite alcanzar el centro del gesto fenomenológico ya que tanto la constitución de los objetos intencionales como la del mundo, es decir, la misma fenomenalización, es un proceso de significación.

1 SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, p. 511.

2 « Brice Parain est assez intelligent, sans plus. C'est un mec qui pense sur le langage comme Paulhan. », SARTRE, Jean-Paul, « *Lettre à Simone de Beauvoir du 30 avril 1937* ». En : SARTRE, Jean-Paul, *Lettres au castor et à quelques autres, Tome 1, 1926-1939*. Paris : Gallimard, 1983, p. 116.

3 RICCEUR Paul, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, México, Siglo veintiuno editores, 2013, p. 23.

4 VERNANT, Jean-Pierre, *Œuvres. Religions, Rationalités, Politique*. Pais : Seuil, Paris, 2007.

5 BELAVAL, Yvon, *Les philosophes et leur langage*. Paris : Gallimard, 1952.

6 HUSSERL, Edmund, *La idea de fenomenología, cuarta lección*. México: FCE, 1950, 1982, p. 71.

La centralidad de la significación es evidente en la primera filosofía de Sartre, tal como culmina en *El ser y la nada* puesto que, en ésta, el proceso de significación no solo se manifiesta en la relación entre el sujeto y el mundo, en el “circuito de la ipseidad”, sino además en la misma fractura ontológica que yace en el para-sí. A diferencia del ser-en-sí, plenum de ser<sup>7</sup>, el para-sí se distingue como presencia a sí: “El ser de la consciencia en tanto que consciencia consiste en existir a distancia de sí como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada”<sup>8</sup>. La presencia implica la dualidad y la posibilidad de ser otra cosa que lo que uno es, una ruptura con su propio ser: “[...] toda presencia a implica dualidad, y por lo tanto, separación, por lo menos virtual”<sup>9</sup>. Pero esta distancia es, además, “significación”, puesto que Sartre la piensa a la luz del concepto de remisión, tal como un signo: “El sí remite, pero remite precisamente al sujeto. Indica una relación del sujeto consigo mismo y esta relación es precisamente una dualidad, pero una dualidad particular, ya que exige símbolos verbales particulares”<sup>10</sup>. La posibilidad de la distancia consigo mismo, de reconstruirse mediante nuevos valores y trascendencias es entonces ante todo un problema de ruptura y de remisión, es decir, de significación.

De la misma manera, el circuito de la ipseidad marca la importancia de la significación ya que revela la constitución del mundo a la luz del proyecto originario del sujeto, que no es más que un deseo de auto-fundación. Dado que el para-sí surgió a raíz de un acaecimiento ontológico absoluto, todo sujeto apunta hacia la figura paradójica de un en-si-para-sí, o causa sui, o Dios<sup>11</sup>: “Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio Para-sí en En-sí-Para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad del ser-en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental”<sup>12</sup>. Ahora bien, dado que la proyección de sentido sobre el existente bruto permite la aparición de un mundo, la fenomenalización es una valorización vinculada esencialmente con una de las modalidades del sentido: “Es [el valor] como el sentido y el más allá de todo trascender, es como el en-sí ausente que infesta el ser para sí”<sup>13</sup>. El mundo refleja entonces el sujeto puesto que

7 “El en-sí está pleno de sí mismo, y no cabe imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada”, SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, p. 130.

8 *Ibid.*, 135.

9 *Ibid.*, 134.

10 *Ibid.*, 133.

11 “Ser hombre es tender a ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios.”, *Ibid.*, 764.

12 *Ibid.*, 828.

13 *Ibid.*, 154.

aparece de manera valorada, significado a la luz del proyecto de éste<sup>14</sup>. El carácter significativo del mundo es de hecho tan importante que el existente bruto nunca puede aparecer en tanto tal, sino exclusivamente significado por un proyecto<sup>15</sup>. Por este motivo, en la manifestación de un mundo es imposible distinguir lo que proviene del existente bruto de lo que proviene del sujeto<sup>16</sup>. Así, todo el proceso de constitución y de unificación del mundo es un proceso de constitución, es decir, de significación: “El mundo (es) mío porque está infestado por posibles de los cuales son consciencias las consciencias posibles (de) sí que yo soy, y esos posibles, en tanto que tales, le dan su unidad y su sentido de mundo”<sup>17</sup>.

El problema de la significación habita entonces la primera filosofía de Sartre, tanto en el problema del sujeto, que en la relación significante que yace entre el para-sí y el existente bruto, o en la totalización que surge a raíz de esta significación: “Llamaremos circuito de la ipseidad a la relación entre el para-sí y el posible que él es, y mundo a la totalidad del ser en tanto que atravesada por el circuito de la ipseidad.”<sup>18</sup> Por esta razón, Sartre desarrolla, en *El ser y la nada*, una teoría de la significación que se despliega bajo la forma de una teoría del lenguaje, pensada en diálogo con dos de sus contemporáneos: Brice Parain y Jean Paulhan<sup>19</sup>. Esta teoría presenta un interés fundamental dado que no solo permite entender la fenomenología de Sartre al evidenciar lo que entiende por “sentido” y por “significación”, sino además permite resolver uno de los problemas fundamentales al cual se enfrenta dicha fenomenología. Si toda manifestación, en fenomenología, es cuestión de significación, ¿cómo conciliarla con la libertad absoluta? ¿Acaso el lenguaje no limita la libertad por la precedencia de sentidos y reglas que rigen su uso? Más aún, ¿estas reglas lingüísticas no evidencian la precedencia del otro<sup>20</sup>?

14 Solo ciertas características del mundo, las cualidades, permiten acceder al fenómeno de ser. Cf. VINOLO, Stéphane, “*El neorrealismo absoluto en El ser y la nada*”. Eidos, 2021, En edición.

15 “[...], el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre como motivo, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina.”, SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, p. 662.

16 “[...] la situación, producto común de la contingencia del en-sí y de la libertad, es un fenómeno ambiguo en el cual es imposible al para-sí discernir el aporte de la libertad y del existente bruto.”, *Ibid.*, 662-663.

17 *Ibid.*, 167.

18 *Ibid.*, 164-165.

19 Paradójicamente, las relaciones entre Sartre, Paulhan y Parain, son uno de los temas menos abordados en los estudios sartreanos. Incluso en lengua francesa, la mayoría de estudios se focaliza sobre la relación editorial entre los tres pensadores, o sobre las divergencias entre sus concepciones de la literatura. Aquí, poniéndonos en los pasos de Vincent Descombes y de Raoul Moati, es desde el punto de vista de la pregunta de la significación que queremos analizarlas con el fin de precisar la fenomenología de Sartre.

20 CAMUS, Renaud, *Syntaxe ou l'autre dans la langue*. Paris : POL, 2004.

El problema del lenguaje permite entonces, mediante la significación, precisar los temas más fundamentales de la fenomenología de Sartre.

## 1. LA PRECEDENCIA DE LAS SIGNIFICACIONES

La afirmación sartreana de la libertad absoluta del sujeto no significa que nada le pueda aparecer en tanto que obstáculo. Si durante un paseo, un derrumbe lleva un peñasco sobre el camino, éste será, en un primer momento, un límite a la libertad puesto que obstaculiza el paso. No obstante, si el ser de la roca permanece fuera del alcance de la libertad ya que no puede hacer que la roca no esté allí<sup>21</sup>, su fenomenalización mediante significaciones determinadas depende del sujeto: “Lo dado en sí como resistencia o como ayuda no se revela sino a la luz de la libertad proyectante. [...] No hay obstáculo absoluto, sino que el obstáculo revela su coeficiente de adversidad [...] en función del valor del fin puesto por la libertad”<sup>22</sup>. El estar ahí de la roca es contingente, pero su aparecer como obstáculo para acabar el paseo, o en tanto que oportunidad para poder observar el paisaje depende del proyecto del sujeto: “Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarle, para contemplar el paisaje”<sup>23</sup>. La fenomenalización de la roca, al darse a través de valoraciones y de significaciones es tributaria del sujeto puesto que es a la luz del proyecto que se lanza sobre el existente bruto, que éste se fenomenaliza en tanto que obstáculo o en tanto que oportunidad: “Siendo la intención elección del fin y revelándose el mundo a través de nuestras conductas, la elección intencional del fin revela el mundo, y el mundo se revela tal o cual (en tal o cual orden) según el fin elegido”<sup>24</sup>. El mundo, entonces, no es más que el reflejo del circuito de ipseidad mediante el cual un sujeto significa un existente bruto que, sin estas significaciones, permanecería invisible<sup>25</sup>, y que no puede adquirir significaciones sino subjetivas: “Nosotros elegimos el mundo –no en su contextura en-sí, sino en su significación– al elegirnos”<sup>26</sup>.

21 Salvo que el sujeto se refugie dentro del mundo mágico de las emociones, por ejemplo, desmayándose, lo que anularía la presencia de la roca nihilizando el mundo dentro del cual aparecía: “Podemos concebir ahora en qué consiste una emoción. Es una transformación del mundo.”, SARTRE, Jean-Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza, 1971, 2015, p. 69.

22 SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, pp. 664-665.

23 *Ibid.*, 655.

24 *Ibid.*, 649.

25 “[...], el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre como *motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina.”, *Ibid.*, 662.

26 *Ibid.*, 630.

Sin embargo, el proceso significante individual se enfrenta con la precedencia de significaciones contingentes: “Todo sería muy simple [...] si perteneciera a un mundo cuyas significaciones se descubrieran simplemente a la luz de mis propios fines”<sup>27</sup>. El sujeto no se ve arrojado dentro de un mundo virgen de significaciones. Ya existen varias redes de significaciones a las cuales se somete, ya que siempre habita un mundo: “[...] infestado por [su] prójimo”<sup>28</sup>. Existen, en *El ser y la nada*, tres capas de significaciones que se imponen al sujeto antes que él las haya significado. Por lo tanto, dentro de tres campos, el sujeto está rodeado de sentidos de los cuales no es la fuente: “[...] los utensilios ya significantes (la estación, el semáforo del ferrocarril, la obra de arte, el cartel de movilización), la significación que descubro como ya mía (mi nacionalidad, mi raza, mi aspecto físico) y, por último, el Otro como centro de referencia al que esas significaciones remiten”<sup>29</sup>.

El primer tipo de significaciones preexistentes es aquel de las significaciones que se dan dentro de un mundo. Al pasearse por la calle, no se descubre un existente bruto que se fenomenaliza a la luz de un proyecto individual; más bien, se percibe una casa, una tienda, un policía o un escritor público. Por todas partes surgen significaciones colectivas que des-individualizan las manifestaciones subjetivas para dirigirse a un hombre colectivo. Las señales de tránsito, ya sean órdenes, prohibiciones o recomendaciones, significan antes que el sujeto las haya significado, y se dirigen a todos, es decir, a un hombre anónimo: “[...] los modos de empleo, las designaciones, las órdenes o las prohibiciones, los carteles indicadores, se dirigen a mí en tanto que soy cualquiera; [...]”<sup>30</sup>. Hablemos de señales de “entrada”, de “salida” o de “pare”, el sujeto vive rodeado de significaciones colectivas que lo preceden, que le recuerdan el carácter habitado y pre-humanizado de todo mundo: “[...] las indicaciones agregan, al coeficiente de adversidad que hago nacer yo sobre las cosas, un coeficiente de adversidad propiamente humano”<sup>31</sup>.

El segundo tipo de significaciones que se impone al sujeto se da mediante la mirada del otro. No solo el mundo se fenomenaliza mediante significaciones colectivas sino además el mismo sujeto existe de manera significada, dentro del mundo del otro: “[...] el prójimo no es solamente aquel que veo, sino aquel que me ve. Encaro el prójimo en tanto que éste es un sistema conexo de experiencias fuera de alcance, en el cual yo figuro como un objeto entre los otros”<sup>32</sup>. En la mirada del otro, el sujeto descubre un nuevo mundo de significaciones del cual

27 *Ibid.*, 691.

28 *Ibid.*, 691. Lastimosamente, “infestar” no refleja el carácter fantasmático y espectral del verbo francés “hanter”.

29 *Ibid.*, 691.

30 *Ibid.*, 693.

31 *Ibid.*, 693.

32 *Ibid.*, 322.

forma parte en tanto que objeto significado. De ahí la nueva modalidad de ser del sujeto que Sartre describe como ser-para-otro. Mediante el surgimiento del otro, el sujeto adquiere la consistencia de un ser; en su mundo, el sujeto es francés, burgués o profesor, y el entrecruzamiento de las miradas fundamenta el carácter originariamente conflictivo de las relaciones con el otro. Dada la fuerza objetivadora de la mirada, uno experimenta que existe calificado por y para el otro, como objeto de otra consciencia significativa. De ahí que Sartre pueda afirmar que: “[...] el Infierno son los Otros”<sup>33</sup>, o que: “El conflicto es el sentido del ser-para-otro”<sup>34</sup>.

Finalmente, el tercer tipo de significaciones contingentes es el mismo fenómeno de la alteridad que no aparece dentro de un mundo sino en tanto que mundo. Entre los fenómenos, uno goza de una característica singular, la de ser una fuente de significación: “La percepción del objeto-prójimo remite a un sistema coherente de representaciones, y este sistema no es el mío”<sup>35</sup>. El otro no aparece como objeto sometido a las reglas de constitución del mundo por el sujeto; se manifiesta, al contrario, como fuente de sentido que desestabiliza el mundo, fenomenalizando nuevas relaciones entre los objetos. Cuando un objeto aparecía como medianamente deseable y cercano, basta con que otra persona lo desee para que aparezca de repente como lejano y muy deseable<sup>36</sup>. Así, el otro es un ladrón<sup>37</sup> del mundo, una caída<sup>38</sup>, o un hueco dentro del cual se hunden y desaparecen las significaciones: “[...] no se trata de una fuga del mundo hacia la nada o fuera de sí mismo. Más bien, parecería como horadado en medio de su ser por la boca de un vaciadero, por donde perpetuamente se me oscurece”<sup>39</sup>. El otro es una significación que se impone al sujeto, más allá de su constitución del mundo y a través de una descentración de éste: “La aparición del prójimo en el mundo corresponde, pues, a una descentración del mundo, que socava por debajo la centralización operada por mí al mismo tiempo”<sup>40</sup>. Su fenomenalización redobla entonces el movimiento de significación del sujeto ya que resignifica las significaciones del sujeto. Por este motivo, cuando el sujeto significa el existente

33 SARTRE, Jean-Paul, *A Puerta cerrada, Escena V*. En. SARTRE, Jean-Paul, *La puta respetuosa / A puerta cerrada*. Bogotá: Orbis, 1983, p. 186.

34 SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, p. 499.

35 *Ibid.*, 321.

36 VINOLO, Stéphane, « Critique de la raison mimétique – René Girard lecteur de Jean-Paul Sartre ». En RAMOND, Charles (ed.), *René Girard, La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*. Paris : PUF, 2010, pp. 59-104.7

37 “Así, de pronto, ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo.”, SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, p. 358.

38 “[...] mi caída original es la existencia del otro; [...]”, *Ibid.*, 367.

39 *Ibid.*, 358.

40 *Ibid.*, 358.

bruto, se enfrenta con la significación-significante del fenómeno singular que es el otro: “[...] el otro, como mirada, no es sino eso: mi trascendencia trascendida”<sup>41</sup>.

A pesar de la libertad absoluta del sujeto que yace en su capacidad significativa que hace de cualquier obstáculo a su libertad, un obstáculo para su libertad, evidenciándola a la hora que la limita, encontramos en Sartre tres tipos de significaciones que preceden el proceso de significación, lo que se evidencia en la oposición entre el Estado del mundo y la situación: “[...] no hay ya situación como organización de un mundo significativo en torno de la libre elección de mi espontaneidad, sino un estado que me es impuesto”<sup>42</sup>. Ahora bien, el Estado se encuentra de manera paradigmática en el lenguaje. Tanto el vocabulario como la gramática cristalizan la precedencia de las significaciones que se imponen al sujeto: “Yo, por quien las significaciones vienen a las cosas, me encuentro comprometido en un mundo ya significativo, que me refleja significaciones no puestas por mí”<sup>43</sup>. Cada ser humano, uno podría pensar, utiliza un lenguaje mediante estructuras que le son impuestas, razón por la cual es posible hacer del ejemplo sartreano del lenguaje el paradigma de cualquier significación. Más aún, es legítimo unificar estas dos problemáticas ya que Sartre habla de un “modo fundamental del lenguaje”<sup>44</sup> que habita toda relación intersubjetiva, y por lo cual todo proceso de significación, en tanto que surge de una libertad, es una forma de lenguaje: “Por el solo hecho de que, por mucho que yo haga, mis actos libremente concebidos y ejecutados, mis pro-yectos hacia mis posibilidades, tienen afuera un sentido que me escapa y que experimento, soy lenguaje”<sup>45</sup>. El lenguaje es entonces el paradigma de la preexistencia de significaciones y de estructuras que obstaculizan la libertad creadora de significaciones del sujeto.

## 2. INTERPRETACIÓN Y CREACIÓN: SARTRE LECTOR DE PAULHAN

La respuesta de Sartre a la precedencia de significaciones está sintetizada en una sola frase que sustenta su teoría del lenguaje: “[...] la estructura elemental del lenguaje es la oración”<sup>46</sup>. La primacía de la oración se opone a la comprensión común del lenguaje según la cual éste se compone de entidades significantes autónomas: las palabras. Se suele pensar que éstas son el átomo significativo puesto

41 *Ibid.*, 368.

42 *Ibid.*, 694.

43 *Ibid.*, 692.

44 *Ibid.*, 509.

45 *Ibid.*, 510.

46 *Ibid.*, 697.



que cada palabra refleja un sentido y una referencia que se utilizan a la hora de construir frases. Al ser así, existiría un límite a la libertad marcado por el sentido de las palabras que solo se pueden combinar según reglas preestablecidas. Esta concepción común del lenguaje se fundamenta en dos argumentos. Primero, los estudios lingüísticos tratan los fonemas, así como los morfemas, tal como si fuesen entidades autónomas, es decir, cosas: “Las investigaciones de los lingüistas pueden engañar acerca de esto: sus estadísticas sacan a la luz constantes deformaciones fonéticas o semánticas de un tipo dado; permiten reconstruir la evolución de un fonema o de un morfema en un periodo dado, de suerte que parece que la palabra o la regla sintética sea una realidad individual, con su significación y su historia”<sup>47</sup>. Segundo, el poco impacto que tienen los seres humanos sobre la evolución del lenguaje lleva a pensar que sus átomos, las palabras, se comportan tal como si estuviesen fuera del alcance del ser humano: “[...] los individuos parecen tener muy poco influjo sobre la evolución de la lengua. Hechos sociales como las invasiones, las grandes vías de comunicación, las relaciones comerciales, parecen ser las causas esenciales de los cambios lingüísticos”<sup>48</sup>. No obstante, para Sartre, esta concepción atomística del lenguaje se basa en una visión externa de éste, cuando un análisis más concreto de su funcionamiento nos lleva, con los psicólogos, a entender que: “[...] la palabra no es el elemento concreto del lenguaje [...]”<sup>49</sup>.

La palabra es un elemento incompleto del lenguaje que adquiere su sentido dentro de la frase. De por sí, la palabra es una “función proposicional”<sup>50</sup> que Sartre ha definido como una fórmula del tipo “x es”<sup>51</sup>, es decir, una fórmula relacional en espera de relleno para comenzar a significar. Por este motivo: “La palabra no tiene, pues, sino una existencia puramente virtual fuera de las organizaciones complejas y activas en que se integra”<sup>52</sup>. Sólo la frase la da el relleno faltante a la palabra para que ésta pueda significar. Desde una posición estructuralista extranjera a Sartre, se podría pensar que el relleno se recibe desde la gramática, desde la posición de la palabra dentro de la frase. En este caso, la semántica no provendría de la esencia significante de la palabra, sino de la posición de las palabras dentro de la frase. Sin embargo, cuando Sartre afirma que la palabra es una función

47 *Ibid.*, 697.

48 *Ibid.*, 697.

49 *Ibid.*, 697.

50 *Ibid.*, 697.

51 “En cuanto a la Nada, tendría su origen en los juicios negativos; sería un concepto por el cual se establece la unidad trascendente de todos esos juicios, una función proposicional del tipo: “x no es”.”, *Ibid.*, 45. Las dos únicas ocurrencias de la expresión “función proposicional” en *El ser y la nada*, se encuentran en las páginas 45 y 697.

52 *Ibid.*, 697.

proposicional, significa que la palabra adquiere su significado en el acto de decir, mediante el sujeto que, al pronunciar la frase, resignifica cada una de las palabras, y no en su simple posición relacional. De ahí que el sentido de las palabras no se imponga al sujeto ya que, si bien pueden tener un sentido convencional, nadie, al hablar, las utiliza sin resignificarlas según su libre proyecto.

No obstante, la resignificación subjetiva de las palabras plantea el problema de la comunicación. Si cada sujeto resignifica las palabras según su propio proyecto que es, por definición, inaccesible al otro, la misma comunicación se hace imposible ya que el locutor y el receptor no estarían compartiendo el sentido de las palabras.

Es en este contexto que Sartre remite al pensamiento de Jean Paulhan que mostró que no solo las palabras no significan antes de la frase, sino que además pedazos enteros de frases, los “lugares comunes”, tampoco lo hacen: “Paulhan ha mostrado, en *Les fleurs de Tarbes*, que ciertas frases enteras, los “lugares comunes”, exactamente como las palabras, no preexisten al empleo que de ellas se hace”<sup>53</sup>. Sartre conoce a Paulhan por el papel que ocupó en la publicación de sus primeros textos, entre los cuales *Melancholia*, que sería publicado, en 1938, como *La náusea*<sup>54</sup>. En *Les fleurs de Tarbes*<sup>55</sup>, Paulhan distingue dos puntos de vista a raíz de los cuales se analiza el significado de los lugares comunes. Por un lado, el receptor o lector, ignorante de la resignificación que opera el locutor, recibe el lugar común mediante su significación social, es decir, común: “Lugares comunes si encaradas desde afuera por el lector, que recompone el sentido del párrafo de una oración a otra [...]”<sup>56</sup>. En cambio, los lugares comunes, desde el punto de vista del locutor: “[...] pierden su carácter trivial y convencional [...]”<sup>57</sup>. Así, el sentido convencional o social de las palabras refleja el punto de vista del receptor que no dispone de otra manera de leer la frase puesto que no tiene acceso a la intencionalidad originaria del autor, cuando el autor, en su proyecto individual, las resignifica de manera subjetiva y singular: “[...] el lenguaje, libre proyecto para mí, tiene leyes específicas para el otro”<sup>58</sup>. Esta oposición entre dos puntos de

53 *Ibid.*, 697.

54 En la carta a Simone de Beauvoir del 30 de abril 1937, Sartre relata sus encuentros con Paulhan y su apoyo en la publicación de sus textos en la NRF. Cf. SARTRE, Jean-Paul, *Letras al castor et à quelques autres, Tome 1, 1926-1939*. Paris : Gallimard, 1983, pp. 113-117. En *La force de l'âge*, Beauvoir relató las dificultades de estos años para Sartre. Cf. BEAUVOIR, Simone (de), *Mémoires, I*. Paris : Gallimard, 2018.

55 PAULHAN, Jean, *Les fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*. Paris : Gallimard, 1941, 2006.7

56 SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, pp. 697-698.

57 *Ibid.*, 698.

58 *Ibid.*, 701.

vista permite conservar un sentido convencional de las palabras pero también su resignificación subjetiva.

Sin duda, Paulhan separó estos dos puntos de vista, a tal punto que, para él, el lector ve el autor al revés<sup>59</sup>. Retomando la filosofía de Bergson –filósofo del Terror<sup>60</sup>, opone el pensamiento y el lenguaje, separándolos según los conceptos de fluidez, creatividad y plasticidad del lado del pensamiento, y con aquellos de lo rígido, predeterminado y común en lo que se refiere al lenguaje: “Nuestra vida interior, según Bergson, no alcanza su expresión sin dejar en camino lo que tiene de más valioso. El espíritu se ve, en cada momento, oprimido por el lenguaje”<sup>61</sup>. Por este motivo, el lenguaje obstaculiza la vida y el pensamiento, cristalizado y fijando lo que es en realidad un flujo: “[...] todo hombre debe finalmente romper, al querer acceder a su pensamiento auténtico, una costra de palabras que siempre amenaza con volver a formarse, de la cual los lugares comunes, clichés y convenciones son una de las formas posibles, la más evidente”<sup>62</sup>. Sartre tendría entonces razón en su lectura de Paulhan ya que se debería oponer el lenguaje tal como lo entiende el lector o el crítico que piensan que el lenguaje se impone al autor<sup>63</sup> y lo influencia, y el lenguaje que utiliza el autor, creador subjetivo hasta de los lugares comunes: “Por muy banal que sea un lugar común siempre puede haber sido inventado por aquel que lo pronuncia: en este caso, se acompaña, incluso, de un intenso sentimiento de novedad”<sup>64</sup>.

Esta posibilidad de creación de los lugares comunes (y de toda palabra) a la hora de pronunciarlos se evidencia, para Paulhan y contra Bergson, en las declaraciones de amor que, a pesar de darse mediante el lenguaje, el vocabulario y los lugares comunes más banales, siempre significan un amor singular y único<sup>65</sup>. Decirle “te amo” a alguien siempre es decirle algo muy banal y no obstante singular: “Esto es lo que las cartas de amor evidencian. Son infinitamente ricas y conllevan un sentido excepcional para quien las recibe o las escribe, pero permanecen

59 El título del capítulo 5 del libro de Paulhan es « Où le lecteur voit l’auteur à l’envers. <Dónde el lector ve el autor al revés> », PAULHAN, Jean, *Les fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*. Paris : Gallimard, 1941, 2006, p. 81.

60 « La terreur trouve son philosophe. <El terror encuentra su filósofo> », *Ibid.*, 70.

61 « Notre vie intérieure, si l’on en croit Bergson, ne parvient pas à l’expression sans laisser en route le plus précieux d’elle-même. L’esprit se trouve, à chaque moment, opprimé par le langage. », *Ibid.*, 70.

62 « [...] tout homme enfin doit briser, lorsqu’il veut atteindre à sa pensée authentique, une croûte de mots, trop prompte à se reformer, dont les lieux communs, clichés, conventions, ne sont qu’une forme, la plus évidente. », *Ibid.*, 71.

63 *Ibid.*, 88.

64 « Pour banal que soit un lieu commun, il peut toujours avoir été inventé par qui le prononce : il s’accompagne même, en ce cas, d’un vif sentiment de nouveauté. », *Ibid.*, 95.

65 Cf. VINOLO, Stéphane, *Jean-Luc Marion, Apologie de l’inexistence, Tome II, Une phénoménologie discursive*. Paris : L’Harmattan, 2019, pp. 242-254.

enigmáticas para un extranjero, banales y puros verbalismos”<sup>66</sup>. Por todas partes, encontramos entonces en Paulhan la idea según la cual el lenguaje, incluso los lugares comunes, no es una interpretación personal que se da mediante la articulación individual de sentidos preexistentes, sino una verdadera creación de sentido, lo que justificaría la tesis de Sartre.

No obstante, Moati<sup>67</sup> mostró que Sartre invierte en parte la tesis de Paulhan. Efectivamente, una vez separados el punto de vista del locutor que percibe el lenguaje a raíz de la creación de sentido, y el punto de vista del receptor que entiende el mensaje según el sentido colectivo y despersonalizado de las palabras, Sartre posibilita la comunicación mediante la co-presencia de los interlocutores dentro del proyecto del emisor. Es posible entendernos porque el receptor puede entrar en las significaciones individuales que el locutor crea al hablar: “Comprender una oración de mi interlocutor es, en efecto, comprender lo que éste quiere decir, o sea adherirme a su movimiento de trascendencia, arrojarme con él hacia posibles, hacia fines, y volver en seguida sobre el conjunto de los medios organizados, para comprenderlos por su función y su objetivo”<sup>68</sup>. Al entrar en el “querer decir”, el receptor puede penetrar la intencionalidad del locutor y, por lo tanto, su mismo proyecto. En Sartre, el encuentro entre locutor y receptor se da entonces sobre el campo del locutor, en la intimidad de lo que resignifica, de lo que quiere decir. De ahí que comprender el discurso de alguien siempre sea “[...] hablar con”<sup>69</sup> él.

Al contrario, en Paulhan, el encuentro que permite la comprensión se da en el otro polo de la comunicación. A pesar de la fractura entre significaciones colectivas y significaciones individuales, es posible comunicar porque la diferencia entre locutor y receptor es muy frágil, ya que el diálogo entre locutor y receptor se da en la misma intimidad del locutor, en cualquier proceso de reflexión. Cualquier locutor es también lector o receptor de sus propias palabras por lo que, cada uno a su nivel, tanto locutor como receptor son, en última instancia, lectores del discurso del otro o de sus propios discursos: “No existe distancia absoluta entre la conversación común y la conversación secreta que cada uno de nosotros mantiene consigo mismo. Cada autor es también su propio lector, cada hablante su hablado- [...]”<sup>70</sup>. Así, Paulhan posibilita la comunicación haciendo del locutor un

66 « C’est de quoi les lettres d’amour sont l’exemple : infiniment riches et d’un sens exceptionnel pour qui les écrit ou les reçoit, – mais énigmatiques pour un étranger, à force de banalité, et (dira-t-il) de verbalisme. », PAULHAN, Jean, *Les fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*. Paris : Gallimard, 1941, 2006, p. 100.

67 MOATI, Raoul, *Sartre et le mystère en pleine lumière*. Paris : Cerf, 2019, pp. 86-87.

68 SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, p. 698.

69 *Ibid.*, 698.

70 « Il n’est pas d’écart absolu entre l’entretien commun et cet entretien secret, que chacun de nous poursuit avec soi. Chaque auteur est aussi son propre lecteur, chaque parlant son parlé – [...] ». »

receptor cuando Sartre permite que el receptor entre dentro de las significaciones intencionales del locutor.

La filosofía del lenguaje de Sartre es entonces en parte una aplicación de la teoría de Paulhan, con una inversión final en cuanto a sus consecuencias. Cuando Paulhan hace de todo locutor un lector (del otro, así como de sí mismo), Sartre abre la posibilidad que cualquier lector pueda entrar dentro de las significaciones individuales que surgen del proyecto del locutor para resignificar el lenguaje. De esta manera, Sartre supera las significaciones preexistentes que podrían obstaculizar la libertad del sujeto por la afirmación que todo sentido es resignificado por el mismo sujeto y que toda significación, dentro de los tres campos que hemos señalado, opera como una función proposicional en espera de un relleno significativo que solo le puede llegar del libre proyecto de un sujeto.

### 3. LA VIDA DEL LENGUAJE: SARTRE LECTOR DE PARAIN

La relación entre Sartre y Parain es más compleja dado que evolucionó entre la publicación de *El ser y la nada*, la *Crítica de la razón dialéctica*<sup>71</sup> y, finalmente, *El idiota de la familia*<sup>72</sup>. Dado el límite de este trabajo a la primera filosofía de Sartre, se analizará exclusivamente el primer momento de esta relación<sup>73</sup>. Tal como para Paulhan, Sartre cita de manera explícita el texto de Brice Parain en *El ser y la nada*. Sin embargo, cuando el nombre de Paulhan aparece dos veces, el de Parain aparece una única vez, en una nota al pie de página<sup>74</sup>.

Existen dos textos de Parain que Sartre hubiera podido utilizar y criticar. El texto citado en *El ser y la nada* es la tesis complementaria de Parain titulada *Essai sur le logos platonicien*<sup>75</sup>, publicada en 1942. El segundo, su tesis doctoral titulada *Recherches sur la nature et la fonction du langage*<sup>76</sup> y publicada también en el año 1942 presenta una dificultad más compleja. Sartre nunca lo cita en *El ser*

---

PAULHAN, Jean, *Les fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*. Paris : Gallimard, 1941, 2006, p. 135.

71 SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*. Paris : Gallimard, *Tome I* (1960), *Tome II* (1985).

72 SARTRE, Jean-Paul, *L'Idiot de la famille*. Paris: Gallimard, *Tome I* (1971), *Tome II* (1971), *Tome III* (1972).

73 El segundo momento de esta relación ha sido analizado por DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*. Paris: Éditions de minuit, 1996, pp. 267-291.

74 SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, p. 699, nota 1.

75 PARAIN, Brice, *Essai sur le logos platonicien*. Paris : Gallimard, 1942, 1969.

76 PARAIN, Brice, *Recherches sur la nature et la fonction du langage*. Paris : Gallimard, 1942,

y *la nada*; no obstante, en febrero de 1944, publicó un artículo completo acerca de este libro<sup>77</sup>. Se sabe, además, por una carta dirigida a Beauvoir<sup>78</sup>, que su redacción fue finalizada a comienzos de 1944 por lo que, aunque sea muy probable, es imposible afirmar con certeza que Sartre había leído las *Recherches sur la nature et la fonction du langage* antes de la publicación de *El ser y la nada*. Por esta razón, aunque nuestra argumentación se pueda reforzar por la lectura de este último texto de Parain que prefigura las tesis del *Essai sur le logos platonicien*, y que muchos temas o ejemplos que encontramos en *El ser y la nada* parecen responder directamente a ideas desarrolladas en éste, el despliegue de nuestros argumentos se concentrará de manera prioritaria sobre el texto de Parain que Sartre cita.

La crítica de Sartre a Parain aparece en una sola frase: “Recientemente ha podido sostenerse que hay un como orden vivo de las palabras, una vida impersonal del logos; en suma, que el lenguaje es una Naturaleza y que el hombre debe servirla para poder utilizarla sobre algunos puntos, como lo hace con la Naturaleza”<sup>79</sup>. Para Sartre, Parain otorgó una autonomía al lenguaje, haciendo de éste una técnica que el ser humano debe aprender a domar para poder expresarse. De la misma manera que el marinero debe aprender a utilizar el viento para poder navegar de bolina, el locutor debe domar las reglas autónomas del lenguaje para poder expresarse. Encontramos entonces una crítica que hemos visto en el debate con Paulhan, salvo que, cuando el debate con Paulhan se focalizaba sobre la semántica, el diálogo con Parain se concentra en la gramática y en el lenguaje en tanto que técnica, razón por la cual es necesario precisar la tesis de Parain antes de entender en qué medida Sartre se opone a ésta.

El mismo título del libro de Parain evidencia el problema con el cual se va a enfrentar: las posibles traducciones de la palabra Logos. Ésta viajó fuera del mundo heleno, por ejemplo, en el mundo bíblico<sup>80</sup>, y estos desplazamientos exponen al riesgo de perder el sentido originario de las palabras. De hecho, los modernos traducen habitualmente logos por diversas palabras que provienen de dos campos

77 Este texto fue publicado en el número 264 de la revista *Cahiers du Sud*, y fue retomado en el volumen I de las *Situaciones*. Cf. SARTRE, Jean-Paul, “*Ida y vuelta*”. En: SARTRE, Jean-Paul, *El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada, 1960, pp. 146-188.

78 “Cuestión trabajo, he terminado el artículo Parain y volví gozosamente a la novela.”, SARTRE, Jean-Paul, “*Carta a Simone de Beauvoir, comienzos del año 1944*”. En: SARTRE, Jean-Paul, *Cartas al castor y a algunos otros, II, 1940-1963*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987, p. 216.

79 SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, p. 699.

80 « On connaît le rôle que le logos a joué dans la pensée grecque depuis Héraclite jusqu'à la théologie chrétienne, en passant par les Stoïciens. <Sabemos el papel que ocupó el logos en el pensamiento griego desde Heráclito hasta la teología cristiana, pasando por los estoicos> », PARAIN, Brice, *Essai sur le logos platonicien*. Paris : Gallimard, 1942, 1969, pp. 9-10.

semánticos diferentes: la razón y el lenguaje<sup>81</sup>, lo que no deja de sorprender pues-  
to que se suele distinguir, señala Parain, el pensamiento del lenguaje, dado que el  
lenguaje se percibe como un simple instrumento de expresión del pensamiento<sup>82</sup>.  
La ambivalencia del término *logos* en el mundo moderno es aún más sorprenden-  
te cuando el mismo Platón lo había precisado de manera clara y distinta: “[...] la  
combinación de los nombres es la esencia de una explicación (*logou ousian*)”<sup>83</sup>.  
La posición de Platón en referencia al *logos* es clara: la esencia del *logos* es una  
simple combinación de nombres, afirmación repetida en el Sofista, cuando el Ex-  
tranjero propone una nueva definición del discurso (*logos*) en tanto que relación  
entre los elementos de una frase<sup>84</sup>. Así, en Platón, el *logos* se encuentra claramen-  
te del lado del lenguaje lo que complica la persistencia de su uso moderno para  
designar tanto el pensamiento como el lenguaje.

Se podría pensar, siguiendo los análisis de Léon Robin, que *logos* significa  
a la vez el pensamiento y su expresión; no obstante, sería entonces inentendible  
la permanencia, en la filosofía griega, de la diferencia entre *logos* y *nous*<sup>85</sup>. Para  
resolver este problema, Parain propone una nueva hipótesis: es necesario invertir  
la teoría de Robin y afirmar que *logos* es un lenguaje que contiene cierto tipo de  
pensamiento<sup>86</sup>. De esta hipótesis surge la interpretación de Sartre según la cual,  
para Parain, el lenguaje tiene vida propia. Contra Robin, Parain afirma que, si el  
pensamiento es a la vez su propio verbo, su propia expresión, no hay razón por la  
cual se hubiera conservado el término *logos* para señalar el pensamiento, ya que

81 « [...] nous avons pris l'habitude de l'interpréter doublement, tantôt par langage et tantôt par  
raison. <es costumbre traducirlo de dos maneras: a veces como lenguaje, a veces como razón> », *Ibid.*, 10.

82 « Pour nous le langage est l'instrument docile de la pensée (ou de la raison), et c'est la  
pensée (ou la raison) qui nous fournit la connaissance que nous avons des choses. <Para nosotros,  
el lenguaje es el instrumento dócil del pensamiento (o de la razón) y es éste (o la razón) que nos  
provee de los conocimientos de las cosas> », *Ibid.*, 11-12.

83 PLATÓN, *Teeteto*, 202b. En: PLATÓN, *Diálogos*, V. Madrid: Gredos, 1988, 1992, p.  
299.

84 “Extranjero- No obstante, los nombres tomados por sí solos, y mencionados en forma  
continuada, no constituyen discurso alguno, ni tampoco los verbos mencionados separadamente de  
los nombres.”, Platón, *Sofista*, 262a, *Ibid.*, 465.

85 « Peut-être la considéraient-ils, en effet, selon l'exégèse de M. Léon Robin, comme une  
pensée qui serait à la fois la pensée et son verbe. Mais pourquoi lui auraient-ils choisi, dans ce cas, le  
nom de *logos* plutôt que celui de *nous* ou de *phronesis*, en désignant ainsi l'exprimé par l'expression,  
la réalité par son apparence ? <Tal vez lo consideraban, según la exegesis de M. Léon Robin, como  
un pensamiento que fuese a la vez el pensamiento y su verbo. Pero ¿por qué hubiesen escogido,  
en este caso, el nombre de *logos* más que el de *nous* o de *phronesis*, designando así lo expresado  
por la expresión, y la realidad por su apariencia?> », PARAIN, Brice, *Essai sur le logos platonicien*.  
Paris : Gallimard, 1942, 1969, p. 12.

86 « Le *logos* ne serait-il pas plutôt un verbe qui par sa nature contiendrait de la pensée ? <¿No  
sería más bien el *logos* un verbo que, por su naturaleza, contendría cierto pensamiento?> », *Ibid.*,  
12-13.

logos sería únicamente la expresión del pensamiento, y no el mismo pensamiento. Ahora bien, dado que los griegos mantuvieron la palabra logos como acepción de cierto pensamiento a pesar de haber distinguido claramente lo que los modernos llaman pensamiento y lenguaje, el mundo griego remite a una concepción del pensamiento diferente a la de los modernos (a las operaciones mentales). En esta otra concepción del pensamiento, éste no contiene su verbo sino más bien el lenguaje contiene cierto tipo de pensamiento. Parain invierte entonces la tesis de Robin al postular que el pensamiento contiene cierto tipo de lenguaje, razón por la cual Sartre lo acusó de haber pensado un lenguaje que dispone de una “vida impersonal”<sup>87</sup>.

Esta tesis de Parain ya se encontraba en su tesis doctoral. Oponiéndose a la teoría del expresionismo<sup>88</sup> según la cual el lenguaje no es más que un instrumento neutro que sirve para expresar un pensamiento que ha sido formado fuera de éste, Parain insiste sobre el lenguaje en tanto que determina al locutor, por la precedencia de sus reglas. Es notable, desde un punto de vista sartreano, que todo el libro de Parain está habitado por el problema de la libertad que constituye su misma razón de ser<sup>89</sup>, y que su conclusión sea, al contrario de la de Sartre, que el lenguaje es un obstáculo radical a la libertad: “El lenguaje, al actuar en contra del orden de la libertad pura es un personaje molesto en nuestra relación con el mundo”<sup>90</sup>. Para Parain, el lenguaje no es el vector neutro del pensamiento. Es una técnica que, tal como cualquier técnica, impone al ser humano ciertas condiciones dado que no se puede hacer cualquier cosa con cualquier herramienta. Al utilizar un cuchillo, uno puede cortar un objeto o, por torpeza, cortarse un dedo. Su habilidad determina el cortar bien o el cortar mal, pero el cortar como tal proviene del cuchillo: “El uso es mío, pero la herramienta proviene de fuera de mí. [...] la herramienta dispone de sus propias leyes que no son las mías”<sup>91</sup>. De la misma manera, un hacha impone ciertas reglas que no son las del sujeto. Uno puede hacer muchas cosas con un hacha, pero un hacha no puede ser un mazo<sup>92</sup>. Aplicando

87 SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, p. 699.

88 « N'hésitons pas à nous placer dans l'hypothèse expressionniste : [...]. Mais nous serons obligés de l'abandonner bientôt, et d'autant plus vite que nous l'aurons adoptée plus pleinement. <No dudemos en situarnos dentro de la hipótesis expresionista: [...]. Pero estaremos obligados de abandonarla muy pronto, aún más rápido cuando la hayamos adoptado plenamente.> », PARAIN, Brice, *Recherches sur la nature et la fonction du langage*. Paris : Gallimard, 1942, p. 224.

89 « Ce livre est né, comme il s'achève, dans une inquiétude au sujet de la liberté. <Este libro nació tal como se acaba, sobre una inquietud acerca de la libertad.> », *Ibid.*, 235.

90 « Le langage, agissant contre l'ordre de la liberté pure, est un personnage gênant dans notre commerce avec le monde. », *Ibid.*, 238.

91 « L'usage est de mon fait, mais l'outil me vient d'ailleurs. [...] l'outil a ses lois, qui ne sont pas les miennes. », *Ibid.*, 221.

92 *Ibid.*, 228.



esta lógica al lenguaje, para Parain, uno no decide del sentido de las palabras, ni de las reglas según las cuales se pueden articular. Para expresarse, el ser hablante escoja la palabra más apropiada<sup>93</sup> a lo que quiere significar, la que más refleja el sentido de lo que quiere decir. Además, al hablar, uno reconoce las reglas de la gramática al someterme a éstas con el objetivo de formar frases: “Hablar es una aceptación, como mínimo tácita, o un reconocimiento, como mínimo tácito, del orden dentro del cual uno penetra al hablar”<sup>94</sup>.

Por este motivo, el lenguaje, al ser una norma semántica y sintáctica externa al locutor, siempre pierde lo singular, lo individual y lo íntimo de éste. Toda persona que habla diluye el carácter único de lo que quiere decir dentro de la impersonalidad o de la universalidad del lenguaje: “Se espera de él [del lenguaje] que exprese lo que el hombre tiene de más íntimamente individual. No es adecuado para esto. Su destino es formular lo que el hombre tiene de más íntimamente impersonal, de más íntimamente idéntico con los otros”<sup>95</sup>. Aparece entonces que desde las *Recherches sur la nature et la fonction du langage*, Parain defendió la tesis de la autonomía de lenguaje, tanto en lo que se refiere al sentido de las palabras como a la regla de su articulación dentro de una frase. Encontramos, en el lenguaje, significaciones y estructuras preexistentes al sujeto que lo determinan desde el exterior, ya que el lenguaje es necesariamente un hecho social<sup>96</sup>.

La respuesta de Sartre a la tesis de Parain es que éste “[...] ha considerado al lenguaje una vez muerto, o sea, una vez que ha sido hablado, [...]”<sup>97</sup>. La vida que Parain ve en el lenguaje es precisamente lo que, para Sartre, le es dado por el para-sí, en el mismo acto de habla. Parain olvidó que el para-sí da vida al lenguaje a la hora de hablar, una vida y unas fuerzas que: “[...] han sido tomadas en préstamo a la libertad personal del para-sí hablante”<sup>98</sup>. Por esta razón, habla de un lenguaje ideal que proviene de la abstracción del lenguaje hablado, retirándole el

93 « Je l’emploie [le mot « faim »] parce que je le trouve approprié à mon état, parce que je le lui attribue. <La utilizo [la palabra “hambre”] porque la pienso adecuada a mi estado, porque se la atribuyo.> », *Ibid.*, 223.

94 « Parler est une acceptation, au moins tacite, une reconnaissance, au moins tacite, de l’ordre dans lequel nous pénétrons en parlant. », *Ibid.*, 225.

95 « On lui demande d’exprimer ce que l’homme a de plus intimement individuel. Il n’y est pas propre. Sa destination est de formuler ce que l’homme a de plus intimement impersonnel, de plus intimement pareil aux autres. », *Ibid.*, 227.

96 « L’étude des langues n’enseigne pas autre chose. Elle enseigne, en effet, que le langage et un fait social, qui dépasse l’individu. <El estudio de las lenguas no enseña otra cosa. Enseña, en efecto, que el lenguaje es un hecho social que sobrepasa el individuo.> », *Ibid.*, 229.

97 SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, p. 699.

98 *Ibid.*, 699.

papel fundamental del locutor que lo habita y que le inyecta la vida: “Se ha hecho del lenguaje una lengua que se habla sola”<sup>99</sup>.

Este error de Parain impacta sobre la concepción de la técnica en Sartre, puesto que el lenguaje, en tanto que lengua muerta, se puede asemejar a una técnica. Frente a cualquier técnica, afirmar la lógica de Parain, el hombre se encuentra en la posición de un piloto de barco que debe adaptarse a la naturaleza y domarla para poder manejarlo<sup>100</sup>. Para Sartre, esta concepción de la técnica es ontológicamente errónea ya que cristaliza la finalidad de la herramienta dentro del en-sí, cuando las finalidades o intenciones solo provienen, tal como lo mostró Sartre con sus análisis ontológicos, del para-sí. La finalidad de la técnica solo le puede llegar del exterior. Sartre toma el ejemplo de un hacha y de un martillo, exactamente tal como lo hacía Parain<sup>101</sup>, pero, a diferencia de éste, afirma que la actividad determina el objeto: “[...] el hachazo revela el hacha, el martillar al martillo”<sup>102</sup>. He aquí la diferencia fundamental que establece Sartre entre un acontecimiento natural y una técnica artificial como el lenguaje. El acontecimiento natural evidencia una ley externa que lo rige desde el exterior y que no hace más que ejemplificar, cuando las técnicas artificiales se encarnan y evidencian leyes internas que las rigen<sup>103</sup> a partir de su uso. Parain confundió la técnica artificial que es el lenguaje con un acontecimiento natural. Para que una frase sea una frase, es necesario que el carácter sintético que le da sentido unificando a sus palabras sea interno a éstas: “[...] para que las palabras mantengan relaciones entre sí, para que se junten –o se rechacen– mutuamente, es menester que estén unidas en una síntesis que no proviene de ellas; suprimamos esta unidad sintética, y el bloque “lenguaje” se desmigaja: [...]”<sup>104</sup>. Tal como el hacha se hace hacha con la acción del ser humano que la utiliza, las reglas del lenguaje se actualizan en el acto de habla. Esto no significa que el lenguaje no disponga de ciertas reglas, de

99 *Ibid.*, 699.

100 “Si se hace surgir al hombre en medio de técnicas que se aplican solas, en medio de una lengua que se habla sola, de una ciencia que se hace por sí misma, de una ciudad que se construye de por sí según sus leyes propias; si se fijan las significaciones en en-sí conservándoles a la vez una trascendencia humana, entonces se reducirá el papel del hombre al de un piloto que utiliza las fuerzas determinadas de los vientos, las olas y las mareas para dirigir un navío.”, *Ibid.*, 700.

101 Para asimilar el lenguaje a una técnica, Parain tomaba el ejemplo de un hacha y de un mazo. Estos dos ejemplos son paradigmáticos dentro de la historia de la filosofía. No obstante, el hecho que Sartre retome los dos ejemplos de Parain puede dejar pensar que su texto es una respuesta explícita al texto de Parain que, por lo tanto, habría leído antes de la publicación de *El ser y la nada*.

102 *Ibid.*, 699.

103 “El hecho natural se produce conforme a una ley que él manifiesta, pero que es pura regla exterior de producción, de la cual el hecho considerado no es sino un ejemplo. La “oración” como acaecimiento contiene en sí misma la ley de su organización, y sólo en el interior del libre proyecto de *designar* pueden surgir relaciones legales entre las palabras.”, *Ibid.*, 701.

104 *Ibid.*, 700.

la misma manera que el hecho de esquiar –para retomar el ejemplo de Sartre– obedece a las leyes de la física, y que se podría describir el hecho de esquiar de manera neutra; no obstante, tal como nadie puede simplemente esquiar sino que al esquiar encarna cierta manera singular y única de hacerlo –en este sentido que nadie esquiaba según la definición neutra e idealizada del hecho de esquiar<sup>105</sup>, nadie puede simplemente hablar, utilizando de manera neutra el lenguaje, hablando un lenguaje anónimo, sin sobrecargarlo de significaciones y emociones individuales; por esta razón: “[...] hablando, hago la gramática; la libertad es el único fundamento posible de las leyes del idioma”<sup>106</sup>.

## CONCLUSIÓN

La filosofía del lenguaje de Sartre tal como aparece en *El ser y la nada* responde ante todo al problema de la libertad del sujeto y a sus posibles límites. Frente a los tres campos fenoménicos que amenazan con presentar significaciones que se imponen al sujeto (significaciones colectivas, ser-para-otro y fenómeno del otro), Sartre responde mediante una confrontación con los pensamientos de Paulhan y de Parain. A pesar de invertir el papel del locutor y del receptor en el pensamiento de Paulhan, Sartre retoma de éste la idea de un lenguaje que se actualiza en el acto de habla, lo que implica que toda interpretación semántica o sintética sea, en última instancia, una libre creación del sujeto: “En tal sentido, la oración aparece como libre invención de sus leyes”<sup>107</sup>.

La oposición con Parain es más fructífera ya que éste presenta de manera detallada y fundamentada la tesis que Sartre pretende combatir. En sus dos libros de 1942, afirma la existencia de una autonomía del lenguaje que limita la libertad del sujeto, imponiéndole un marco de significaciones y de articulaciones al cual

105 “Será dado descubrir, en una carrera particular, el método francés de esquiar, y, en este método, el arte general del esquí como posibilidad humana. Pero este arte humano jamás es nada por sí solo; no existe *en potencia*, sino que se encarna y manifiesta en el arte *actual* y concreto del esquiador.”, *Ibid.*, 703.

106 *Ibid.*, 700.

107 *Ibid.*, 702.

debe adaptarse<sup>108</sup>. El lenguaje (semántica y sintáctica) sería entonces trascendente<sup>109</sup> al sujeto: “Toda palabra existe de manera independiente al contenido de imágenes y de acciones que le atribuimos”<sup>110</sup>. La dificultad, para Sartre, es que Parain mantiene una concepción metafísica de la trascendencia del lenguaje, al mantenerlo dentro de cierta sustancialidad estable que existe por fuera de su uso subjetivo. Sartre acepta que la significación y el sentido estén vinculados con la trascendencia, pero con la acepción fenomenológica de ésta en tanto que es la misma estructura de la consciencia, la estructura correlacional de significación: “La consciencia es consciencia de algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la consciencia; es decir, que la consciencia nace conducida sobre un ser que no es ella misma”<sup>111</sup>. Por esta razón, todo lo que se da a la consciencia se da mediante una significación del sujeto. Por mucho que una significación sea colectiva o que preceda la existencia del sujeto, ésta no puede tener impacto sobre él si no es resignificada por la misma consciencia del sujeto. Así, el lenguaje, tal como toda significación, no obstaculiza la libertad del sujeto ya que es una libre creación de éste.

Es posible ahora responder al problema de los tres campos de significaciones que preceden el arrojamiento del sujeto al mundo. Las significaciones colectivas solo significan a medida que el sujeto las resignifique. Es el parar al semáforo rojo que hace de éste una orden. Segundo, el ser-para-otro sólo puede manifestarse de manera resignificada: “Por este libre reconocimiento del prójimo a través de la experiencia de mi alienación, asumo mi ser-para-otro, cualquiera que fuere, y lo asumo precisamente porque es mi nexo concreto con el prójimo”<sup>112</sup>. Tercero, la asunción del ser-para-otro solo es posible después de que el sujeto haya

108 « Le langage n'est pas un vide devant nous, dans lequel nous serions attirés comme le vent des zones hautes pressions dans les zones basses pressions. Il est la règle de notre pensée et de notre action humaine, extérieure et par conséquent transcendante à nous, parce qu'il est le lieu de l'universel et de la volonté réfléchie. <El lenguaje no es un vacío frente a nosotros, por el cual estuviéramos atraídos tal como el viento de las zonas de altas presiones lo es por las zonas de bajas presiones. Es la regla de nuestro pensamiento y de nuestra acción humana, exterior al sujeto y por consiguiente trascendente, porque es el lugar de lo universal y de la voluntad reflexionada.> », PARAIN, Brice, *Recherches sur la nature et la fonction du langage*. Paris : Gallimard, 1942, p. 229.

109 « Mon dessein, qui s'achève ici, n'a été que de montrer en quoi l'idée que nous pouvons nous faire de la nature du langage d'après ses fonctions nous conduit vers une métaphysique de la transcendance plutôt que vers une métaphysique de l'immanence. <Mi objetivo, que aquí termina, fue el mostrar en qué medida la idea que podemos tener acerca de la naturaleza del lenguaje desde sus funciones nos conduce hacia una metafísica de la trascendencia más que de la inmanencia.> » *Ibid.*, 230.

110 « Tout mot existe indépendamment du contenu d'images et d'actions que nous lui attribuons. », *Ibid.*, 227.

111 SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, p. 31.

112 *Ibid.*, 712.

reconocido, en primera instancia, al otro en tanto que otro, en tanto que transcendencia que lo objetiva: “[...] no puedo captar al prójimo como libertad sino en el libre proyecto de captarlo como tal (en efecto, siempre queda la posibilidad de que capte libremente al otro como objeto), y el libre proyecto de reconocimiento del prójimo no se distingue de la libre asunción de mi ser-para-otro”<sup>113</sup>.

Las páginas de *El ser y la nada* en las cuales Sartre desarrolla su filosofía del lenguaje son entonces fundamentales para entender su fenomenología. Insistiendo sobre el papel creador del sujeto en tanto que resignifica todo lo que le aparece, el tema del lenguaje vincula la filosofía sartreana con la problemática de Dios, central en su obra<sup>114</sup>. En su artículo sobre Descartes<sup>115</sup>, Sartre lamentaba que Descartes haya puesto en Dios, mediante la teoría de la creación de las verdades eternas<sup>116</sup>, la libertad creadora que le pertenece al ser humano. Con la primera filosofía del lenguaje de Sartre que impacta sobre toda su concepción de la significación y del sentido, y, por lo tanto, sobre su lugar en la historia de la fenomenología, encontramos nuevamente esta posición divina del sujeto humano. Éste no solo es creador del mundo y de su ser mediante el uso de significaciones y del lenguaje, sino además es creador del mismo lenguaje tanto en su carácter semántico que en su carácter sintáctico, tal como si fuese Dios<sup>117</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAUVOIR, Simone (de), *Mémoires, I*. Paris : Gallimard, 2018.
- BELAVAL, Yvon, *Les philosophes et leur langage*. Paris : Gallimard, 1952.
- CAMUS, Renaud, *Syntaxe ou l'autre dans la langue*. Paris : POL, 2004.
- DESCARTES, René, *Tres cartas a Marin Mersenne (Primavera de 1630)*. Madrid: Encuentro, 2011.
- DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*. Paris: Éditions de minuit, 1996.
- HUSSERL, Edmund, *La idea de fenomenología, cuarta lección*. México: FCE, 1950, 1982.
- JEANSON, Francis, *Sartre devant Dieu*. Paris : Éditions Cécile Default, 2005.

113 *Ibid.*, 712.

114 JEANSON, Francis, *Sartre devant Dieu*. Paris : Éditions Cécile Default, 2005.

115 SARTRE, Jean-Paul, “La libertad cartesiana”. En: SARTRE, Jean-Paul, *El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada, 1960, pp. 242-258.

116 DESCARTES, René, *Tres cartas a Marin Mersenne (Primavera de 1630)*. MADRID: Encuentro, 2011.

117 “[...] la responsabilidad del para-sí es agobiadora, pues es aquel por quien se hace que haya un mundo; y, [...] es también aquel que se hace ser, [...]”, SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013, p. 747.

- MOATI, Raoul, *Sartre et le mystère en pleine lumière*. Paris : Cerf, 2019.
- PARAIN, Brice, *Essai sur le logos platonicien*. Paris : Gallimard, 1942, 1969.
- , *Recherches sur la nature et la fonction du langage*. Paris : Gallimard, 1942.
- PAULHAN, Jean, *Les fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*. Paris : Gallimard, 1941, 2006.
- PLATÓN, *Diálogos*, V. Madrid: Gredos, 1988, 1992.
- RAMOND, Charles (ed.), *René Girard, La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*. Paris : PUF, 2010.
- RICCEUR, Paul, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. México: Siglo veintiuno editores, 2013.
- SARTRE, Jean-Paul, *El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- , *Critique de la raison dialectique*. Paris : Gallimard, Tome I (1960), Tome II (1985).
- , *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza, 1971, 2015.
- , *L'Idiot de la famille*. Paris: Gallimard, Tome I (1971), Tome II (1971), Tome III (1972).
- , *Lettres au castor et à quelques autres, Tome 1, 1926-1939*. Paris : Gallimard, 1983.
- , *A Puerta cerrada, Escena V, en La puta respetuosa / A puerta cerrada*. Bogotá: Orbis, 1983.
- , *Cartas al castor y a algunos otros, II, 1940-1963*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987.
- , *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2013.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Œuvres. Religions, Rationalités, Politique*. Paris : Seuil, Paris, 2007.
- VINOLO, Stéphane, "El sujeto amoroso en Sartre, un puente entre la metafísica y la postmetafísica". *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Vol. 45, 2018, pp. 323-341.
- , Jean-Luc Marion, *Apologie de l'inexistence, Tome II, Une phénoménologie discursive*. Paris : L'Harmattan, 2019.
- , "El neorrealismo absoluto en *El ser y la nada*, de Jean-Paul Sartre". *Eidos*, 2021, pp.194-223.