

EL LENGUAJE EN LOS *PRIMEROS ESBOZOS DE SISTEMA DE HEGEL* (*SYSTEMENTWÜRFE I*, 1803/4)

María del Carmen Paredes Martín

Universidad de Salamanca

ABSTRACT: This study deals with Hegel's argument about the formation of language as the first potency of consciousness in *Systementwürfe I* (1803/1804). Besides language, tools and goods are the means that contribute to build up consciousness as such, from its immersion in natural existence. Hegel contends that consciousness as language is the primary existence of spirit. In these early texts the name is already considered by Hegel as the main piece of language.

KEY WORDS: Consciousness, nature, language, existence and spirit.

RESUMEN: Este estudio aborda el planteamiento de Hegel sobre la formación del lenguaje como primera potencia de la conciencia, en *Systementwürfe I* (1803/1804). Además del lenguaje, el utensilio y los bienes son los medios con los que se constituye la conciencia como tal, a partir de su inmersión en la naturaleza. Hegel afirma que la conciencia como lenguaje es la existencia primaria del espíritu. En estos textos tempranos el nombre es ya la pieza principal del lenguaje según Hegel.

PALABRAS CLAVE: Conciencia, naturaleza, lenguaje, existencia y espíritu.

En la *Enciclopedia*, Hegel se ocupa del lenguaje dentro del apartado general de «Psicología», que constituye la sección final del «Espíritu subjetivo» y al que anteceden los de «A. Antropología», y «B. La fenomenología del espíritu». Este apartado «C. Psicología» tiene dos divisiones: la del «Espíritu teórico» y la del «Espíritu práctico» y el tema del lenguaje se encuadra en lo que se puede considerar como el momento medio del «espíritu teórico», dentro del desarrollo de la representación. Este planteamiento de madurez desarrolla un itinerario que comienza en la intuición (*Anschauung*) y termina en el pensar (*Denken*), y que por medio de la representación (*Vorstellung*), siguiendo con el recuerdo (*Erinnerung*), la imaginación y la memoria, encuentra su punto central en los signos del lenguaje y muy especialmente en los nombres. Asimismo, en la *Fenomenología del espíritu* Hegel trata la cuestión de la mediación histórica del lenguaje en el despliegue y en la constitución del espíritu, así como el problema que esto supone para la experiencia de la conciencia moderna y su pretensión de verdad.¹

Sin embargo, la temática del lenguaje ya fue abordada por Hegel en años anteriores, cuando su sistema filosófico se encontraba aún en fase de elaboración. Y ello no es de extrañar, ya que un filósofo como él no podía permanecer indiferente respecto de un asunto tan importante. A nuestro modo de ver, el lenguaje juega un papel decisivo en la filosofía de Hegel, tanto porque es un tema recurrente, del que comienza a ocuparse muy pronto, como porque representa por sí mismo un problema filosófico. Esto lo vieron hace años J. Simon, W. Marx, T. Budammer y D. Cook, por ejemplo, cuyas obras datan de los años 60, excepto la de Cook que es de 1973,² pero ellos estudiaron sobre todo al filósofo de la *Fenomenología del espíritu* y obras posteriores. Ahora se trata de ver cómo comienza Hegel a tratar explícitamente el lenguaje al hilo de la formación de su pensamiento especulativo y qué papel juega en la definición de determinados conceptos.

1. La primera elaboración de la Filosofía del Espíritu

Acudir a los inicios de las elaboraciones de Hegel sobre un determinado tema filosófico ha sido una característica de nuestra investigación. Así también ahora vamos a ocuparnos de los textos iniciales, correspondientes a los cursos de Jena sobre *Lógica*, *Metafísica* y temas afines. Como en textos posteriores donde Hegel trata del lenguaje, también éstos corresponden a un momento muy significativo en la fase de su proyecto filosófico, en este caso el que le conducirá a la *Fenomenología del espíritu*.³ Nuestra atención se dirige a los *Primeros Esbozos Sistemáticos* de 1803-4, que se conocen como

¹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), eds. W. Bonsiepen u. H.-Ch. Lucas, GW20, §§ 451 y ss. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción española de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 2000 (3ª ed.); *Phänomenologie des Geistes*, ed. W. Bonsiepen u. R. Heede, GW 9, especialmente 340s. y 423s. 428; VI El espíritu: Apartados B I, a), C, c) varias traducciones españolas.

² J. SIMON, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, 1963; W. MARX, *Absolute Reflexion und Sprache*, Frankfurt, 1967; T. BODAMMER, *Hegels Deutung der Sprache*, Hamburg, 1969; D. COOK, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, 1973.

³ Debido a la perspectiva genética que adoptamos, no podremos ocuparnos de la cuestión sistemática acerca de la relación entre el lenguaje y el pensamiento de Hegel. Sobre este tema, cf. por ejemplo J. VERNON, *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum, London, 2007.

«Sistema de filosofía especulativa».⁴ Se trata de un conjunto de textos fragmentarios donde se encuentra la primera elaboración de la filosofía del espíritu de Hegel, centrada en el *tema* de la conciencia, en torno al cual también expone sus elaboraciones sobre la autoconciencia y el espíritu, siguiendo una tendencia que se encuentra también en el escrito sobre el *Derecho Natural* y en el *Sistema de la Eticidad* (1802-1803). En estos *Primeros Esbozos* Hegel nos introduce en la filosofía del espíritu con la conciencia subjetiva, esbozando un procedimiento fenomenológico que trata la filosofía del espíritu como filosofía de la conciencia.

Lo interesante es que Hegel inicia la filosofía del espíritu con el lenguaje como primera potencia de la conciencia. De modo que la conciencia en cuanto lenguaje es la existencia primaria del espíritu, su existencia formal,⁵ o su concepto no realizado. En este sentido, la conciencia como lenguaje muestra en sí —como explicaremos más adelante— la unidad de la naturaleza que se internaliza y de la espiritualidad inmediata. La naturaleza no es aquí un ámbito de objetos externos, pues esto lo sería para un sujeto ya presupuesto o para un entendimiento subjetivo; la naturaleza no es para nosotros, sino que de por sí es algo externo. Consiste en relaciones que son lo otro, lo que se exterioriza, sin que constituyan un conjunto lógico. Así por ejemplo, el organismo como ente natural tiene su unidad en una determinidad suya, mientras que por lo demás es algo contingente.⁶ La unidad de lo orgánico no es un punto de la identidad individual, es una universalidad sustantiva y por eso se trata de una unidad distinta de la unidad de la conciencia. Podemos decir, acudiendo a un término muy hegeliano, que es «vida». De modo que la negación de la naturaleza no es simplemente la negación de la vida, sino la negación de la unidad y pluralidad de la vida en la unidad del conocimiento.

Un tema muy significativo de estos *Primeros Esbozos* es la contraposición entre naturaleza y espíritu, así como también la tarea que tiene la filosofía de superar esta contraposición. Pues bien, la superación de esta contraposición supone un despertar de la conciencia,⁷ lo cual es de todo punto necesario para hacer posible la diferenciación del yo individual frente a la naturaleza. En este sentido, la primera reabsorción de la vida es el espíritu en cuanto conciencia lingüística inmediata y por ello el lenguaje no es —como veremos— una función cualquiera de la vida, ni tampoco algo que irrumpa desde fuera. Desde esta perspectiva, Hegel afirma que:

el concepto del espíritu es la *conciencia*, en cuanto concepto del ser-uno de lo simple y de la infinitud, pero en el espíritu la infinitud existe *para sí* misma, o como verdadera infinitud, [y] lo *contrapuesto* en él en la infinitud es *esta absoluta simplicidad de ambos*. Este concepto de espíritu es aquello que se llama *conciencia*; para ella lo que se le contrapone es algo simple en sí infinito, un *concepto*; cada momento es en la conciencia misma plenamente lo simple e *inmediatamente* contrario de ella misma.⁸

⁴ G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe I*, eds. K. Düsing u. H. Kimmerle, Meiner, Hamburg, 1975, (GW VI, 277-296).

⁵ GW 6, 282n.

⁶ Cf. GW 6, 266.

⁷ Cf. GW 6, 365, 368.

⁸ GW 6, 266, cf. 275.

Por consiguiente, el espíritu en cuanto conciencia es un complejo constituido por la unidad de lo simple y de la infinitud, si bien Hegel ya pone el acento también en que el espíritu no se limita a afirmarse unilateralmente frente a naturaleza, pues su unidad conlleva un retorno hacia sí mismo a partir de su desdoblamiento. Por lo demás, tanto el concepto de espíritu como el de infinitud son centrales en estos años desde el punto de vista especulativo. El concepto de infinitud le permite a Hegel describir el estado de cosas en que lo contrario de sí mismo se diferencia de lo otro y a la vez es idéntico con él. A la vez, Hegel empieza a caracterizar sistemáticamente lo absoluto como espíritu, y con ello, como una relación consigo mismo mediada por la alteridad.

Los diferentes elementos que se acaban de mencionar se encuentran reunidos en el siguiente pasaje:

En tanto que conocemos la *organización* del espíritu, conocemos la conciencia no en cuanto lo meramente interno del individuo o en cómo aparecen los *momentos* de los opuestos en los *individuos* en cuanto tales, como diversas facultades, inclinaciones y pasiones, etc., que se refieren a opuestos determinados como a sus *conceptos determinados*, sino que al conocer la conciencia según su concepto como el ser-uno (*Einsseyn*) absoluto de la singularidad y del concepto determinado, conocemos justamente sus momentos organizativos tal como son para sí en cuanto momentos de la conciencia absoluta; no como algo que fuera meramente en la forma del individuo..., sino como es absolutamente para sí, y se organiza para sí y así es por lo demás en los *individuos*, pero inmediatamente [lo conocemos] en cuanto su otro lado, el que en cuanto aspecto de los individuos se contrapone [a esa organización]; sin embargo la conciencia es ambos.⁹

Como se puede advertir, Hegel nos indica lo que supone situarse en la conciencia desde la perspectiva de su integración en la organización del espíritu, en la cual están comprendidos los distintos aspectos que configuran la conciencia individual (facultades, inclinaciones, pasiones, etc.) como elementos de la organización del espíritu. Éstos no pierden por ello su presencia en los individuos, pero su condición singular y particularizada se muestra como contrapuesta a la organización del espíritu como tal. Con todo, la conciencia mantiene esta dualidad, ya que toda conciencia es a la vez ambas cosas: una serie de diversos elementos individuales y también la organización unitaria de los mismos formando parte del espíritu.

2. Conciencia y lenguaje

El texto anterior nos aporta una caracterización muy precisa de la conciencia, al menos en un sentido, pues en tanto que la conciencia es la unidad de lo simple y de la infinitud no es algo separado de la naturaleza, sino que más bien existe en cuanto relacionada con ella y en el seno de ella. Además, este ser-unitario de la conciencia es algo diferenciado que contiene lo contrario de sí mismo, y así se puede calificar como una «unidad de opuestos»,¹⁰ con lo cual la conciencia, de modo inmediato, se contrapone a sí misma, siendo un lado o aspecto de ella «lo que es consciente de sí» (*das sich*

⁹ GW 6, 271-272.

¹⁰ GW 6, 273.

bewusstseyende) y siendo el otro lado «aquello de lo que ella es consciente» (*das dessen es sich bewusst ist*).¹¹ Ahora bien, estos dos lados o aspectos son esencialmente, es decir, especulativamente, lo mismo, pues son una unidad inmediata de individualidad y universalidad. Pero «lo que es consciente» y «aquello de que la conciencia es consciente» no son, para ellos mismos, la unidad de la conciencia, sino para un tercero, ya que en la contraposición cada uno es lo que el otro no es, mientras que la conciencia es la identidad activa que niega a cada uno aquello que no es. Para decirlo de otro modo, la conciencia empírica de por sí se muestra como constituida por una oposición interna, y esta oposición es lo que permite distinguir y explicar cada uno de los aspectos de la conciencia –por así decir, el subjetivo y el objetivo; el de la operación y el del resultado–; pero la conciencia como tal no es ni un lado ni el otro, sino la *actividad* de superar esa contraposición. Hegel se refiere a esta actividad como el «medio» o lo «tercero»; puesto que en su actividad de negar y superar los opuestos que constituyen la conciencia, la unidad de éstos aparece como un medio entre ellos, como la obra de ellos, de tal modo que «lo que es consciente» distingue este medio de sí mismo y en ello reside la eficacia mediadora de la conciencia.¹²

Podemos decir, con otras palabras, que la conciencia no es «fundamento», en sentido cartesiano, sino resultado de una mediación, o más sencillamente, «medio», lo que no impide que su ser mediado sea puesto en ella en cuanto superado. Además, al calificar a la conciencia como una «unidad de opuestos», Hegel apunta a una unidad de la diferencia, puesto que esa unidad no es una igualdad de la conciencia consigo misma, antes bien, en tanto que un aspecto de la conciencia es «aquello de lo que ella es consciente», la presunta igualdad se resuelve en desigualdad; es decir, la conciencia es conciencia sólo en tanto que ella se opone a sí misma algo distinto, «otra cosa» (*ein andres*),¹³ que permanece externa a ella. Tal es la característica de la conciencia empírica, tanto desde el punto de vista individual como desde el de su concepto, tanto en el nivel de sus relaciones con el entorno como considerada en la totalidad de sus relaciones y actividades.

Dentro de la contraposición genérica entre naturaleza y espíritu, Hegel plantea el surgimiento (*Herausbildung*) de la conciencia a partir de su relación con la naturaleza, relación que se encuentra positivamente en la organización animal y negativamente en su concepto. Vista desde esta relación, la conciencia tiene una corporeización elemental, lo que Hegel llama «su existencia vinculada» (*gebundene Existenz*). Así que podemos decir que conceptualizar la conciencia es elevarla «por encima de su organización animal». Pero para ello hay que pensarla primero en relación con los elementos de la naturaleza, considerarla por tanto desde su «existencia vinculada» ya que es así como se muestra, de inmediato, el primer atisbo de conciencia en relación con los elementos de la naturaleza física y a partir de los cuales comienza a surgir su primer modo de constitución.

¹¹ L.c.

¹² Las referencias a un elemento «medio» (Mitte) aparecen con cierta frecuencia en escritos de la primera época de Jena. Sobre la importancia de este concepto en estos *Esbozos* y su acepción posterior, cf. W. SCHMIED-KOWARZIK, «Die Bedeutung der 'Mitten' des Bewusstseins (Sprache, Arbeit, Familie) in Hegels Systementwurf von 1803/04 und die spätere veränderte Konzeption» en: *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, H. Kimmerle (ed.), Berlin, 2004, 135-147.

¹³ GW 6, 274.

En el surgimiento de la existencia primaria de la conciencia aparece el lenguaje, pero no contamos únicamente con él: «La primera existencia vinculada de la conciencia es el ser como *lenguaje*, como *utensilio* y como bienes». Lo que también puede expresarse de este otro modo: la primera existencia de la conciencia como unidad simple, es «*memoria, trabajo y familia*», según pongamos el acento bien en la actividad o en el resultado. «Para el *punto de vista de la conciencia* –afirma Hegel– que sólo mira a la *oposición* de la conciencia, aparecen estos dos lados de la conciencia desde *ambos lados de la oposición*; la *memoria aparece* desde el lado de lo que ella es consciente; el *lenguaje*, desde el otro lado»¹⁴ y en cada uno de los lados de la oposición aparecen respectivamente el trabajo y el utensilio, la familia y el patrimonio familiar o los bienes.

Por consiguiente, siguiendo el proceso de la conciencia empírica o individual, constatamos en el lenguaje, en el utensilio y en la familia las formas de la liberación negativa de la conciencia respecto de la naturaleza. Primero, por medio de la solución teórica que brinda la conciencia, mediada lingüísticamente; luego, por medio del dominio práctico de la naturaleza, con el trabajo y, en tercer lugar, mediante la independencia que alcanza la conciencia y su nueva constitución a partir del mundo familiar.¹⁵ Pero Hegel advierte que no hay que ver estos elementos disociadamente, es decir, atendiendo sólo a una de las dos caras de la doble estructura interna de la conciencia, sino que podemos considerarlos desde una tercera perspectiva. «En verdad –escribe– el lenguaje, el utensilio y los bienes familiares no son solamente un lado de la oposición» que se contrapone al otro, sino que el asunto hay que verlo desde el medio: a quién se habla con el lenguaje, en qué nos ocupamos con el utensilio, a qué miembros de la familia atendemos con ese patrimonio.¹⁶

En definitiva, el lenguaje, el utensilio y los bienes familiares son los medios con los que se constituye la conciencia como tal, a partir de su inmersión en la naturaleza. Pues con estos medios es como la conciencia ejerce teórica y prácticamente su señorío, superando el apremio (*Begierde*) de la naturaleza, integrándose en una totalidad familiar y elevando su existencia a la *eticidad*.¹⁷ La mención de la eticidad no es casual, pues en este proceso de formación de la conciencia Hegel no mira hacia la conciencia individual subjetiva, sino más bien hacia la organización objetiva de la conciencia y de ahí la mención, junto con el lenguaje, del trabajo y la familia con su patrimonio.¹⁸

Ahora bien, siendo la memoria y el lenguaje la primera potencia en que existe la conciencia,¹⁹ podemos decir que la conciencia presupone el lenguaje en todas las restantes actividades de su existencia. Y como «la primera forma de la existencia del

¹⁴ GW 6, 277-278.

¹⁵ Cf. GW 6, 281.

¹⁶ Cf. GW 6, 278. Cf. W. SCHMIED-KOWARZIK, o. c., 140s.

¹⁷ Cf. GW 6, 281.

¹⁸ De hecho, el papel del utensilio (segunda potencia de la existencia de la conciencia) y de la familia es definitivo para esta formación (*Herausbildung*). Sólo por medio del saber objetivado en el lenguaje y de la experiencia socialmente objetivada en el utensilio se hace posible la apropiación teórica y práctica de la naturaleza por parte del individuo. En los *Systementwürfe I*, Hegel considera sobre todo los distintos modos en que la conciencia se relaciona en su existencia vinculada con lo otro. En cambio, en *Systementwürfe III* (1805-6) Hegel se centra en la formación del yo individual y desarrolla la relación del individuo con respecto a los nombres que él impone.

¹⁹ Cf. GW 6, 282.

espíritu es la conciencia en general»,²⁰ esto supone que el espíritu se vincula a sí mismo en esta instancia lingüística y así tiene su primera determinidad. Para decirlo más concretamente, el espíritu subjetivo existe de modo inmediato en la conciencia en cuanto lenguaje, lo que parece indicar que el lenguaje sólo puede ser pensado como *verbum externum* y *verbum internum*, de modo que *en esta primera potencia*, no hay nada exterior a él.

El proceso lingüístico es descrito por Hegel a través de una conexión entre memoria activa, signos y nombres, que en términos generales anuncia la conexión entre lenguaje, memoria y pensamiento que más tarde –en la *Enciclopedia*– será definitiva,²¹ si bien se advierten algunas diferencias de contenido con respecto al planteamiento posterior, que se refieren sobre todo a la relación entre sensación e intuición y al papel de la imaginación en el proceso lingüístico. En estos *Esbozos*, Hegel tematiza la sensación casi exclusivamente en las relaciones espaciales de la conciencia. Con respecto a la imaginación, se aprecia un menor interés en comparación con lo que escribió en *Glauben und Wissen (Creer y saber)*, donde la consideró el exponente especulativo de la identidad absoluta en la filosofía de Kant. Ahora Hegel considera a la imaginación reproductiva como algo empírico y meramente representacional, de lo que sólo tenemos una «conciencia muda».²² Esta disminución del significado especulativo de la imaginación no deja de ser interesante, precisamente porque Hegel traslada la función productiva de la imaginación trascendental a la fuerza creadora del lenguaje en su intrínseca conexión con la memoria.²³

Así pues: «La conciencia existe en primer lugar (*zuerst*) como *memoria* y su producto [es] el *lenguaje*...».²⁴ Y dicho de un modo más explícito:

La primera potencia en que es el espíritu, el producto de la razón, es la conciencia y se realiza en ella como memoria y lenguaje; a partir de cuyos medios el espíritu genera mediante el entendimiento y la razón formal el opuesto práctico, y lo supera en el trabajo.²⁵

En cuanto memoria activa, la conciencia comienza a advertir que no se le oponen objetos subsistentes con los que se tenga que relacionar externamente, sino que esos objetos son para ella signos («sólo signos en general»²⁶), cuya idealidad consiste en tener un significado distinto de la cosa. El signo puede ser natural, pero su significado es arbitrario, «es sólo en relación al sujeto, depende de su arbitrio y sólo mediante el sujeto mismo es concebible lo que piensa en él».²⁷ Como mencionamos antes, la conciencia

²⁰ GW 6, 280.

²¹ Cf. Nota 1.

²² Cf. GW 6, 284, 285.

²³ La imaginación viene a ser un estadio previo transitorio en la relación entre memoria y lenguaje. Cf. K. DÜSING, «Hegels Theorie der Einbildungskraft», en: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, F. Hesse y B. Tuschling, eds., Stuttgart 1991, 297-320, 308. En cambio, en la *Enciclopedia* el desarrollo del proceso llegará a la «fantasía productora de signos» y la memoria ya no será comparable a la Mnemosyne de los antiguos, que estaba apegada a la intuición sensible, como escribe Hegel en sus *Primeros Esbozos* (GW 6,287), sino algo muy distinto.

²⁴ GW 6, 280.

²⁵ GW 6, 282.

²⁶ GW 6, 286.

²⁷ GW 6, 287.

que se delimita a sí misma frente al lenguaje es muda; es el ser formal en su elemento universal de infinitud. Por lo tanto, es una conciencia que puede retroceder hacia su inmersión en una existencia vegetativa, como ocurre cuando se abandona a la enfermedad o a la locura. El sentido de esta conciencia tan elemental es que no puede expresar nada. Y sin embargo, su impotencia para expresar el ser restituye a la conciencia como tal mediante el recurso del signo, que no es más que la diferencia de la conciencia puesta intuitivamente.

Esta descripción muda de la relación entre el signo y la inteligencia se supera mediante el significado, que hace desaparecer el signo como algo efectivamente real, en tanto que el significado del signo es sólo con relación al sujeto. En este punto es en el que aparece el lenguaje, toda vez que «la idea de esta existencia de la conciencia [de signos] es la *memoria* y su existencia misma, el *lenguaje*».²⁸ Por así decirlo, el lenguaje es lo que hace que el contenido interno de la conciencia –que primero es mudo y luego, intuitivo en el signo– pase a ser objetivo mediante la externalización de un significado.

Una característica del tratamiento del lenguaje en estos textos es que, al no ir precedido de una antropología y una fenomenología como primeras fases de la filosofía del espíritu, Hegel introduce la mención a Adán para ilustrar el proceso (tanto en *Systementwürfe* I como en III). Según Hegel, la relación entre el signo y la inteligencia es una idealidad hacia fuera, pero esta referencia se «aniquila y se pone idealmente para sí en cuanto que se hace nombre; en los nombres es superado el ser empírico de la cosa como algo concreto que es y vive en sí de diversas maneras, y se convierte en algo pura y simplemente ideal. El primer acto por el que Adán ha constituido su señorío sobre los animales es el de darles un nombre, es decir, el de haberles aniquilado como entes y haberles convertido en algo ideal para sí».²⁹ De este modo, Hegel rompe decididamente con la tradición en tanto que pone al nombre y a su referente en una relación de contradicción, expresada en términos de aniquilación. El signo natural tenía todavía una referencia directa a la cosa y la re-presentaba; el nombre en cambio aniquila a la cosa como tal ente y así supera el ser empírico de la misma. Por ello, añade:

pero el nombre es algo en sí (*an sich*), *permanente*, sin la cosa y sin el sujeto. En el nombre está aniquilada la realidad que es *para sí* del signo.

El nombre existe como *lenguaje*.³⁰

El mundo lingüístico de los nombres tiene una doble mediación, pues por un lado es la «existencia universal compartida, la voz vacía del animal contiene un significado infinito en sí determinado»³¹ y, por otro, tiene como resultado el despertar de la conciencia en el «reino de los nombres» (según la expresión de los *Esbozos* de 1805-6),³²

²⁸ L. c.

²⁹ GW 6, 288. En el escrito de la *Diferencia* también se encuentra una breve referencia a Adán (GW 4, 9), que sin embargo no aparece en la *Enciclopedia*. En términos generales, el comienzo de la filosofía del espíritu con la cuestión del lenguaje representa una diferencia de carácter sistemático con respecto a la elaboración posterior.

³⁰ L. c.

³¹ L. c.

³² GW 8, 190.

en tanto que ningún ente es pensable fuera de él. Esto significa que aunque el lenguaje es la mediación inmediata entre la naturaleza y el espíritu, él mismo está mediado internamente de diversas maneras, y Hegel en estos *Esbozos* se refiere sobre todo a dos. Primero está la articulación interna del lenguaje que supone el contraste entre signos y nombres. Pues el signo es un «continente vacío»³³ que requiere un contenido determinado proporcionado por la experiencia para que se active su eficacia lingüística. En cambio, el nombre es un contenido determinado, resultado de la apropiación de la conciencia de las cosas externas mediante el proceso de dar nombres. Así que el lenguaje sería como una especie de tejido, cuyos hilos son los signos, pero el resultado total de lo que tenemos en el telar se debe a los nombres. La segunda mediación interna del lenguaje, a la que se refiere Hegel, tiene que ver con la manera en que sirve para mediar la espacialidad y la temporalidad, entendidas como ámbitos de la sensación.³⁴ Pues por medio del lenguaje queda incorporada la espacialidad del mundo externo en la temporalidad de la conciencia, como signos y nombres, y a su vez la continuidad temporal de la experiencia queda fijada, externalizada y adquiere su lugar en una forma superior de objetividad, que es necesaria para cualquier tipo de relación intersubjetiva (por ejemplo, en el trabajo y en la familia).

3. El contexto del problema

Podemos preguntarnos ahora cuál es el interés de Hegel por los nombres y con este motivo dirigir una mirada al pasado. Recordemos que ya Platón, en el *Cratilo*, se ocupó de si el nombre y su significado conlleva una imposición natural o arbitraria sobre la cosa. En una época más reciente se discutió sobre el papel de los nombres, tanto del nombre propio, que designa un singular, como del nombre apelativo, que designa un universal bajo algún aspecto. Así por ejemplo, Locke y Leibniz se plantearon si los nombres propios presuponen a los apelativos o si son originalmente nombres generales.³⁵ Por lo que a Hegel se refiere, desde luego él habla del nombre apelativo: el azul, el color, el león, pues le interesa analizar el proceso de la conciencia desde el signo, al nombre y del nombre al concepto determinado.³⁶ En cuanto al problema de la referencia, ningún nombre está simplemente pegado a una cosa, pero es cierto que el nombre se refiere a algo y en la interpretación de esa referencia podemos acudir a Locke y a Hobbes, para quienes ese algo son ideas y los nombres son arbitrarios. Esta tesis de

³³ Cf. J. McCUMBER, «Sound-Tone-Word. Toward a Hegelian Philosophy of Language», en: J. O. Surber, *Hegel and Language*, J. O. Surber (ed.), State of New York Press, Albany, 2006, 111-140, 115.

³⁴ cf. GW 6, 283s.

³⁵ Cf. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III Libro, cap. III «De los términos generales», traducción de E. O’Gorman, FCE, México, D.F., 1956, 398ss.; G. W. LEIBNIZ, *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, Libro III, «Sobre las palabras», traducción de J. Echevarría, Alianza, Madrid, 1992, 315ss. Sobre la contextualización de este apartado, cf. *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, T. Borsche (ed.), Beck, München, 1996; J. O. SURBER, «The Problem of Language in German Idealism: An Historical and Conceptual Overview», en: *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic*, eds., O.K. Wiengand et al., Kluwer, Amsterdam, 2000, 305-336.

³⁶ cf. GW 6, 295.

que no hay semejanza natural entre cosas, ideas y nombres se eleva luego al rango de ideas generales para enunciar un nominalismo típicamente empirista que permite a Locke hablar de la esencia nominal,³⁷ pero no de la esencia real de las cosas, la cual queda sustraída al conocimiento. Leibniz tiene la posición contraria: defiende que no se pueden separar las ideas de los nombres, como si éstos se refirieran a aquellas de modo complementario. Cabe añadir que los principales filósofos de la modernidad –tales como Hobbes, Montesquieu, Condillac y Rousseau, además de los ya citados– indicaron de diversos modos la importancia del lenguaje para la filosofía y pusieron de manifiesto el alcance de los asuntos lingüísticos para la comprensión de la filosofía como experiencia humana.

En el contexto germano, y más concretamente kantiano, el problema del lenguaje en una época cercana a Hegel fue suscitado por Hamann, quien en su recensión, no publicada, de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* consideró que la filosofía crítica daba por descontados determinados presupuestos lingüísticos, que subyacían a los planteamientos propiamente filosóficos. Esta tesis la desarrolló luego en su escrito de 1784, *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, que se publicó póstumamente. Kant sin embargo, en los *Prolegómenos a toda metafísica futura* vino a considerar la idea de un a priori del lenguaje como una cuestión meramente empírica. Herder por su parte sintonizaba con Hamann en cuanto a la importancia del lenguaje, hasta el punto de afirmar que la metafísica, si bien va más allá de la física, no puede ir más allá del lenguaje. En *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* –que Hegel leyó en época temprana–, y sobre todo en sus escritos sobre razón y lenguaje³⁸ defiende el carácter lingüístico de la experiencia y de todo el contexto socio-cultural en el que opera la razón. Por otra parte, el ensayo de Fichte, *Sobre la capacidad lingüística y el origen del lenguaje* (1795), sostiene que el lenguaje es ante todo fruto de la racionalidad libre, que presupone un acto reflexivo del yo para formular los pensamientos, dando por supuestas las capacidades orgánicas. No se puede afirmar que Fichte entrara directamente en el debate entre Hamann y Herder frente a Kant, sino que más bien quiso defender la filosofía crítica, saliendo al paso de las objeciones presentadas. Schelling no participó, según parece, en la disputa y no se puede decir que dedicara una atención expresa al tema del lenguaje, aunque en su *Filosofía del arte* afirma que como la obra de arte no hace más que elevar lo particular a la verdad del arquetipo, así también el lenguaje es una obra de arte perfecta y tiene la eficacia eterna del acto absoluto de conocimiento.³⁹ El lenguaje sería un símbolo de la identidad de todas las cosas.

Hegel no comparte este planteamiento de Schelling en términos de una complementación entre subjetividad, o conciencia, y objetividad, o naturaleza, pues en los años que consideramos el lenguaje no es ante todo una mediación que tiende el puente entre subjetividad y objetividad, como Schelling afirmaba en esa época. El tratamiento del lenguaje en Hegel es desde el comienzo más vertical, porque es lo que

³⁷ Cf. J. LOCKE, *o. c.*, Libro III, cap. III, §16, p. 407. Leibniz, *o. c.*, Libro III, caps I-VIII. 317ss, lo esencial está en el cap. VI, p 357s.

³⁸ J. G. HERDER, *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache y Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799.

³⁹ Cf. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, en: *Sämtliche Werke*, Cotta, Stuttgart, 1856-1861, III, 504.

permite moverse hacia niveles superiores de pensamiento a partir de las experiencias de niveles inferiores.⁴⁰ Por lo demás, las discrepancias de Hegel sobre la concepción de lo absoluto, que se apuntan tímidamente en el escrito de la *Diferencia*,⁴¹ se siguen acentuando: la idea de que lo absoluto es accesible sólo mediante una intuición intelectual, o trascendental, como también la llamaba Schelling, para la cual el lenguaje es una senda privilegiada así como sus connotaciones románticas, a Hegel no le convencen del todo. El papel del lenguaje no se asemeja a una obra de arte –como sostiene Schelling–, sino más bien a una herramienta de trabajo. Esta discrepancia culmina en la *Enciclopedia* (§§ 457-464), donde claramente sostiene Hegel que no es el arte lo que representa lo absoluto, sino la filosofía, la que lo hace presente, aunque sea de manera incompleta y defectuosa.

Por lo que respecta a la polémica sobre Kant, en su época de Jena –cuando ya la discusión sobre las implicaciones lingüísticas de la *Crítica de la razón pura* habían terminado–, Hegel conocía al menos la obra de Herder y seguramente la posición metacrítica, además de conocer ciertamente la obra de Locke. Cabe decir que Hegel no se queda en ninguna de estas posiciones, pero en cierto modo integra algunos aspectos de ambas. Como vimos antes, para Hegel lo decisivo de los nombres es que en ellos se articula la idealidad del significado. Por eso afirma que: «En el nombre está aniquilada la realidad (*Realität*) que es para sí del signo».⁴² Pero, por otra parte, afirma que «en el significado del nombre está aniquilado lo interior y lo exterior», es decir, el sujeto y el signo. Nombrar a las cosas no significa expresar su modo de ser, sino por el contrario superar su ser empírico, que es el de un ente concreto y vivo de múltiples maneras. En esto consiste el poder de dar nombres.

Esta superación de la referencia externa en el acto de dar nombres y la consiguiente idealidad de los nombres a la que el medio acústico no opone ningún obstáculo acaso permitiría advertir una cierta proximidad de Hegel con respecto a Locke, pues en ambos el reino de los nombres es una libre creación de la conciencia. Y así como Locke entiende lo universal como una creación del entendimiento,⁴³ así Hegel dice a propósito del color azul lo siguiente: «*El azul* es en primer lugar extraído de la continuidad de su ser, separado de lo plural particular en lo que es», –el cielo, el vestido, etc.– «pero sigue siendo esta determinidad»⁴⁴ por lo tanto, distinto del marrón, del negro, etc. Luego pasamos a considerarlo «por medio de *la unidad negativa de la memoria*» como un color, «un concepto del entendimiento, un concepto determinado. Es el color diferenciado general, pero no por así decirlo una extracción del mismo, sino una abstracción, es decir, su determinidad es inmediatamente algo superado en su ser».⁴⁵ Por consiguiente, no se trata de sacar lo común de todos los colores determinados, sino de

⁴⁰ Cf. J. O. SURBER, «Introduction», en: *Hegel and Language*, o. c., 1-31, 11.

⁴¹ Cf. PAREDES MARTÍN, M^a C., «Estudio preliminar» de G.W.F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, XXXVIIss.

⁴² GW 6, 288.

⁴³ LOCKE, o. c., §11: «las palabras generales... no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, fabricadas por él para su propio uso». P. 403.

⁴⁴ GW 6, 289.

⁴⁵ GW 6, 290.

pensar de modo que se supere la determinidad en lo universal, en una universalidad del entendimiento.

Se diría que las palabras de Hegel se asemejan a las de Locke, aunque sólo de modo aparente. Pues, a nuestro modo de ver, lo que Hegel piensa bajo «concepto del entendimiento» y «concepto determinado» no tiene exactamente la misma función que una expresión semejante en Locke. Hegel escribe a continuación del texto que se ha mencionado antes: «El azul es para el espíritu en esta potencia [es decir, para el espíritu en cuanto conciencia] como color. La individualidad de la sensación se ha espiritualizado ... hasta [llegar] al concepto determinado».⁴⁶ Ahora bien, ¿cómo entender esta espiritualización del material azul hasta llegar al concepto determinado? Esto es posible en tanto que en el nombre se realiza el (acto de) poner ideal (*das ideellsetzen*) de la intuición empírica, toda vez que el nombre mismo es ya una idealidad singular. La unidad negativa de la conciencia tiene que relacionar, y también superar, la individualidad de sus contenidos y fijarlos en conceptos del entendimiento. Pero esto no significa considerar a la conciencia desde la perspectiva de la oposición. Hegel viene a decir que no se debe considerar la idealización de los nombres ni desde el lado subjetivo ni desde el lado objetivo, porque ninguno de ellos solo tiene su verdad. La conciencia no es un sujeto en la forma de facultades, inclinaciones, pasiones, enfrentado a un objeto (con propiedades, determinaciones, etc..) sino «unidad y medio de ambos»:⁴⁷ el movimiento que va de lo activo a lo pasivo en cuanto momento de una totalidad.

Además, en lo que Hegel se separa de Locke por completo es en que considera siempre la relación entre sujeto y signo de tal modo que el lenguaje sobrepasa la función de mantener y comunicar las ideas y se convierte en un medio de autoafirmación, o de autoaseveración de la conciencia, en cuanto que ella obtiene realidad a través de él. De modo que no es en la inmediatez de la intuición sensible, sino mediante la fijación de los nombres por parte de la memoria como la conciencia alcanza una realidad (*Realität*), si bien de alcance limitado.⁴⁸ Esta determinación de realidad no la desarrolla Hegel aún, pero lo hará en los *Esbozos* de 1805-6.

4. El lenguaje y su voz. La palabra creadora

Es claro que para Hegel, desde el punto de vista genético –que es el que adopta en estos textos– el nombre es fundamental. La preferencia por el lenguaje hablado, sobre la que se ha escrito bastante, tiene diferentes motivos, entre los cuales a mi modo de ver no hay que desatender la importancia de la corporeidad. El nombre es emitido por un cuerpo, su sonoridad vibra en el aire, en la tierra, en el agua. Por eso es una idealización

⁴⁶ L. c. En cuanto al significado hegeliano de «concepto determinado», recordemos que ya en los escritos de Jena una de las operaciones asignadas al entendimiento es precisamente la de determinar. Más tarde, en la *Enciclopedia*, Hegel afirma que para el entendimiento determinar significa una abstracción en la que basta con no incurrir en contradicción alguna. Cf. *Enc.* §54. «Segundo posicionamiento del pensamiento hacia la objetividad».

⁴⁷ GW 6, 290.

⁴⁸ GW 6, 287.

del ente empírico que se nombra, por eso también es una negación del cuerpo que lo dice, una negación del cuerpo en general, una idealización del sonido como comunicación y ser-externo para otros. La fuerza creadora del nombre reside en que la conciencia realiza para sí la unidad del significado y el signo. En un primer momento el signo era medio, pero sólo como sustrato; en cambio con el nombre llegamos al momento en que éste integra las cosas que están retenidas en la memoria y las cosas para el pensamiento.⁴⁹ Por eso el nombre, como veremos más concretamente, es la idealidad de la cosa existente. Ahora bien, todo esto no puede quedarse en algo abstracto, el nombre tiene que ser pronunciado, es decir, la conciencia tiene que darse la exterioridad material para experimentar su determinidad, y también la del pensamiento, en ese doble movimiento del lenguaje hacia dentro y hacia fuera. La conciencia consigue así articular un nombre, es decir, toda la diversidad –aparentemente sencilla– de los nombres, en la voz, en las vocales, en las consonantes.

Así pues, a diferencia del tipo de idealismo que suele entender la determinidad como una función del pensar, Hegel mantiene que para el espíritu subjetivo las determinaciones del pensar tienen su apoyo y su raíz en la determinidad hablada. Esto es, que el lenguaje mismo y la determinidad son puestos como propiedad de la conciencia. Por eso afirma que con respecto al «llamado realismo y al llamado idealismo», lo que muestra el debate sobre la primacía del objeto o la primacía del sujeto es que las dos posiciones se quedan «en el punto de vista de la conciencia común para el cual la conciencia es siempre sólo un lado de la oposición», por ejemplo, el azul sería o bien una cualidad objetiva o bien el resultado de la actividad de la conciencia.⁵⁰ Para él, en cambio, se trata de concebir el proceso teórico de la conciencia como el movimiento que en el paso de la naturaleza al espíritu transforma toda relación en una autorrelación lingüística articulada. Hegel lo dice muy expresivamente:

Se trata de que *la determinidad* pertenece a la naturaleza en cuanto siendo para sí, como el color se hace totalidad; a la vez, la determinidad es sólo en relación a su ser superado, o al espíritu, ella es en cuanto sensación singular; el espíritu *en cuanto sentiente está él mismo hundido de modo animal (thierisch)* en la naturaleza; en la elevación hacia la relación y diferenciación del color, y al concretarse como color, la naturaleza del color se hace espíritu, en cuanto concepto; el color es en la misma medida (*eben so wohl*) como color determinado, como no es en cuanto color determinado.⁵¹

Cabe preguntarse cómo tiene lugar este proceso: cómo por un lado el espíritu, hundido en la animalidad, sale de ella en una relación tan particular como es la de tener la sensación de un color, diferenciarlo y concretarlo, y cómo, al propio tiempo, este proceso conlleva que la naturaleza del color se hace espíritu en cuanto concepto de azul, de modo que a la vez es ese color determinado y en la misma medida no es *un* color determinado, sino la totalidad del color.

⁴⁹ Cf. GW 6, 287, 191.

⁵⁰ GW 6, 291.

⁵¹ GW 6, 293.

Parece que estamos ante un doble proceso de singularización y de totalización, que partiendo de una sensación singular llega a conceptualizar el color determinado y a la vez el concepto de color como tal, que se refiere indistintamente a todos los colores de un modo indeterminado. Según Hegel,

la sensación se hace concepto de la conciencia en tanto que se eleva a la memoria y al lenguaje, pero también sólo al concepto de la misma, o sólo a una conciencia formal. La individualidad de la sensación es puesta como algo ideal; pero estas idealidades son un cúmulo (*Menge*) de idealidades, no son como unidad absoluta; este montón tiene que mantenerlas diferentes entre sí, tiene que elevarse a una relación (*Beziehung*) y esa relación suya es el concepto, el ser puesto.⁵²

Por lo tanto, se trata de la restitución de la unidad del espíritu a partir del movimiento de la articulación de lo diferente, de la reunión de sensaciones idealizadas, que no tienen en sí mismas unidad, puesto que son una aglomeración desordenada, pero que la obtienen en el lenguaje.

Esas sensaciones no sólo alcanzan unidad y homogeneidad en el lenguaje, sino que por ello mismo pierden su carácter singular y pueden adquirir una inteligibilidad compartida. En este sentido:

El lenguaje, que se eleva al entendimiento, con ello entra en sí de nuevo, supera el nombre hablado *singular*; el concepto como todo cae dentro del lenguaje y es algo absolutamente comunicador. El nombre superado, o en cuanto algo puesto, no según su ser individual sino según su relación, es decir, como universal o concepto, tiene que reflexionarse en sí *absolutamente*; [...] el concepto del entendimiento es sólo la unidad de la conciencia que vuelve sobre sí a partir del nombre....⁵³

Desde la perspectiva de la primacía del lenguaje hablado, el concepto se revela como algo esencialmente comunicador, que superando la fijación del nombre puede incluso desaparecer de la autopresencia de la conciencia, como desaparece el sonido y la voz de quien lo pronuncia.

De ahí que la función del lenguaje en su significado más primario es la de la «simple, absoluta abstracción de la unidad; la reflexión como punto».⁵⁴ Pero esto es sólo una relación negativa de la conciencia, que destruye toda determinidad y así se iguala formalmente consigo misma a la vez que se separa de la individualidad de lo nombrado. De modo que «este punto de la reflexión ... era sólo *nuestro* concepto, no está realizado como tal en la tierra, no existe en ella, sino que es puesto sólo como exigencia, a saber, como divisibilidad infinita, es decir, sólo como posibilidad infinita de su ser».⁵⁵ En resumen, la hipóstasis del momento de interiorización subjetiva del lenguaje conduce a este aislamiento, a esta independencia y libertad absolutas de la conciencia negativa. Pero así como la muerte tiene dentro de sí la contradicción frente a la vida, así también el punto de la absoluta reflexión y de la simple individualidad vacía encuentra en esta

⁵² L. c.

⁵³ GW 6, 294-5.

⁵⁴ GW 6, 295.

⁵⁵ GW 6, 295-6.

idealidad suya sólo una forma contrapuesta. «La conciencia –escribe Hegel– en cuanto conciencia del individuo está contrapuesta a la de otro individuo y tiene que poner la individualidad como individualidad superada, o como cosa existente frente a otra cosa existente, tiene que ser conciencia práctica».⁵⁶ Por ello es en última instancia insuficiente una conciencia lingüística que sólo se relaciona consigo misma dando nombre a las cosas. Es preciso que el poder de dar nombres tenga una proyección en la vida práctica y sea compartido con otras conciencias individuales, tanto en la comunicación como en el enfrentamiento.⁵⁷

Consiguientemente, no es casual que la primera potencia de la conciencia, el lenguaje, se tenga que abrir a la segunda potencia, el utensilio,⁵⁸ donde se resuelve esta introyección de la conciencia como «*verbum internum*». La conciencia, como memoria e interioridad, necesita de la determinidad externa para comprenderse a sí misma como subjetividad devenida. Ahora bien, el primer utensilio de la conciencia, el más inmediato, el que posibilita la superación de su propia individualidad proviene del mismo lenguaje, pues nombrar es hablar, ejercitar la comunicación con otra cosa existente.

La lógica del nombre es, pues, algo diferente de la representación y de la imagen. Las imágenes, en cuanto interiorizaciones de la sensación, son idealidades a las que les falta realidad y ser. Pero el nombrar, como fuerza de la palabra creadora, nos separa de la sensibilidad y del valor de la imagen, nos introduce en el verdadero ser, el ser del espíritu que aniquila y reasume al ser empírico. Por medio del nombre, el objeto ha nacido como ser del yo. Así lo afirma Hegel en los *Esbozos* de 1805/1806:

En tanto en cuanto vemos al burro, lo tocamos u oímos, nosotros somos él mismo, inmediatamente unos con él; pero al retirarse a su valor de nombre [el burro] es algo espiritual, completamente distinto.⁵⁹

Consiguientemente, «'burro' es un sonido, algo totalmente distinto del ser sensible mismo». El hombre habla con la cosa como suya y este es el ser del objeto. Por eso dice al burro: «eres algo interno y esto interno soy yo y tu ser es un sonido».⁶⁰ En el sonido, lo inmediato de la naturaleza desaparece en la espiritualidad, a la vez que se quiebra el vínculo del contacto sensorial en el cual el ser humano y el animal tienen de algún modo una existencia compartida. La superación de ese vínculo es el inicio de un recorrido de la conciencia sensible hasta el pensamiento propiamente dicho, en el cual los nombres también cumplen la función de hacer posible que la inteligencia establezca otro tipo de vínculo entre la interioridad y la exterioridad.

⁵⁶ GW 6, 296.

⁵⁷ En estos textos aparece la lucha por el reconocimiento, a partir de GW 6, 307 y tiene como resultado último que la conciencia individual se sacrifica en el medio absoluto del espíritu de un pueblo. En él la conciencia se piensa a sí misma en la experiencia común del lenguaje que es la *Bildung*.

⁵⁸ Cf. GW 6, 6.297ss.

⁵⁹ G. W. F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe* III, ed. R.P. Horstmann y colaboración de J. H. Trede, Hamburg, 1976 (GW VIII, 185-196), 190.

⁶⁰ GW 8. 189s.