

10  
2ej  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

EL SIGNO LINGUISTICO EN LA  
FILOSOFIA DE HEGEL

T E S I S

PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A :  
CARLOS HAM JUAREZ

MEXICO, D. F.

FALLA DE ORIGEN

1990

★ NOV. 19 1990

SECRETARIA DE  
ESTUDIOS ESCOLARES



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **INDICE**

### **I INTRODUCCION.**

- A.- Generalidades.
- B.- Aclaración de términos.

### **II LA TEORIA HEGELIANA DEL SIGNO.**

- A.- Ubicación de la Teoría del signo dentro del sistema de Hegel.
- B.- La intuición o la recuperación de sí mediante el trabajo simbólico.
- C.- La presentación, imagen y la Fantasía creadora - en la intuición subjetiva.

### **III HEGEL Y LA LINGUISTICA.**

- A.- Hegel y Saussure y el problema del referente.
- B.- El Significado y el Significante o lo interior del Signo.
- C.- Crítica a la Teoría del Signo.

### **IV LENGUAJE, PODER E IDEOLOGIA.**

- A.- El Signo y su relación con el Poder.
- B.- Lenguaje y Enajenación.
- C.- El poder ideológico del Signo.

### **V CONCLUSION.**

## I INTRODUCCION

### A) GENERALIDADES.

El propósito de la presente tesis es, simple y llanamente, estudiar y analizar, la concepción de Hegel respecto al problema del signo lingüístico.

Como es sabido, Hegel no escribió una obra específica dedicada al problema del lenguaje, ni mucho menos la obra de este autor se centró en asuntos lingüísticos, pero dentro de la filosofía hegeliana aparece en momentos importantes la reflexión sobre estos hechos. Hegel, bien lo sabemos todos, es un filósofo que abordó, de forma general pero profunda a la vez, los más variados temas, prueba de ello es el sistema que aparece en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, donde prácticamente todo el saber de su época se aglutina en esta obra mencionada.

Pero lo importante de Hegel no es que su reflexión haya abarcado un sin fin de temas, sino lo que caracteriza de manera relevante su filosofía es la sistematicidad que le dió a sus observaciones, es decir, que interconectó los más disímiles fenómenos y les ofreció una base común que les dió coherencia. Kant definía la Sistematicidad como "la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea" (1) es decir, la idea de sistema hace referencia a la articulación que se produce entre distintos elementos bajo la acción de

una idea o concepto común. En el sistema hegeliano esta -- idea sobre la cual gira todo lo demás, es la Racionalidad, - Logos o Espíritu; la Razón es el elemento que se halla presente tanto en la objetividad de la Naturaleza y el mundo social, como en la subjetividad particular de cada ser humano. Como podrá suponerse, el lenguaje ocupará un lugar dentro del sistema racional instaurado por Hegel y a nuestra investigación le interesa esclarecer ese lugar y ese momento en el que aparece el lenguaje y por ende, el signo lingüístico.

Bien sabemos que para un filósofo sistematizador como lo fue Hegel ningún elemento podía salirse de una explicación racional, pues el propósito de realizar un sistema, como ya lo observamos, es el de articular lo heteróclito en la síntesis de una idea, lo cual deriva en una concepción científica de los problemas. Así nuestro tema de investigación promete enfrentarse a un sistema (lugar que ocupa el signo) como a una racionalidad (perspectiva logoscéntrica desde la cual se explica el lenguaje). Este primer acercamiento a la topografía de esta investigación nos da la idea general sobre el rumbo que tomará ésta.

Abordaremos, entonces, el tema del signo lingüístico, pero en el caso de la Filosofía de Hegel, la entrada a este problema tiene que ser localizada. Ya dijimos que no existe un tratado sobre el lenguaje que Hegel haya escrito, pero de hecho en toda la obra de Hegel se hacen repetidas observaciones que no son fugaces o intrascendentes, sino que

son síntesis de hondas reflexiones sobre el problema; por lo cual, nuestra principal tarea será, primero, localizar - donde aparece el signo y el lenguaje dentro del Sistema hegeliano y para ello nos serviremos de la "Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas" que es donde se concentra toda la concepción hegeliana, o por lo menos gran parte de ella.

El propósito de ubicar nuestro tema no es baladí, pues en el caso de Hegel la articulación determina no solo un lugar sino una jerarquía. No olvidemos que la dialéctica del Espíritu absoluto, exige momentos o períodos que se han de superar; estos momentos son necesarios y está colocados de tal manera que sirven a la autoafirmación del espíritu; por ello nada en el sistema está puesto arbitrariamente ni es colocada al azar, y así, el lugar que ocupe algo ha de verse como necesario. Así pues, localizado el lugar del signo y el lenguaje habremos esclarecido algo, así como comprendido el sentido que entraña para Hegel el hecho lingüístico.- Esto lo haremos en el capítulo inmediato.

Pero a la par de esta localización, habremos de encontrar inevitablemente la racionalidad del enfoque hegeliano; enfoque por demás importante, pues la Razón subsume las contradicciones y explica dialécticamente el caos que parece ser el universo. Si bien dijimos que la razón lo envuelve todo, nuestro problema siguiente consistirá en explicitar la articulación que se da entre el logos hegeliano y el lenguaje o el signo. ¿Para una filosofía de lo racional qué importancia tiene lo lingüístico? o mejor aún ¿de qué forma

el logocentrismo integra el lenguaje para que aún todavía sigamos pensándolo en su idealidad?. Las respuestas se sugieren en este trabajo, pero no se agotan.

Sin embargo conviene aclarar que la postura racional de Hegel no es clasificable en lo que los fanáticos de las etiquetas llaman idealismo. Clasificaciones, por demás vanas e inútiles sitúan a un autor, pero no lo hacen ver en relieve; lo aproximan, pero su caracterización queda en el arquetípico lugar donde se suceden elementos vacíos y muertos. Es lo que ocurre cuando sin mayor estudio se piensa en Hegel como filósofo idealista. Y en cierto modo sí lo es, pero habría que señalar lo peculiar de su idealismo. Habría que observar el gran trabajo que impone un mundo desordenado y caótico el cual se le busca sentido. Hegel es el filósofo de lo absoluto, pero no por ello su teoría es ajena al mundo de la experiencia. Si la dialéctica sirve para algo es para enfatizar las contradicciones habidas entre teoría y praxis, entre el mundo ideal y el mundo empírico. Hegel necesariamente en la presuposición del Espíritu que se desarrolla y autocrea tuvo que enfrentarse al papel de lo Otro. Un idealismo abstracto y tradicional se hubiera confirmado con negar groseramente el mundo de lo sensible, de aquello que no era espíritu; pero Hegel, aunque en esencia negó lo finito, (2) supo subsumir el elemento empírico, material, sensible, y darle una dimensión de otredad actuante, al hacerlo partícipe de las contradicciones que obligan a la superación del Espíritu.

En efecto para Hegel el Espíritu tiene que manifestarse, su racionalidad le obliga a compenetrarse en las cosas-sensibles y materiales; por eso en la naturaleza existe el espíritu aunque deformado y perdido de su mismidad; por eso el espíritu está latente en la Historia particular de cada-pueblo y sociedad; y por ello, también, el sujeto en lo íntimo de su conciencia es un ser espiritual al pensar, actuar, y hablar. (3)

Al mencionar nosotros al signo lingüístico nos vamos a enfrentar, también, a una forma característica de manifestación espiritual. En lo que Derrida llama el gesto logoscéntrico del signo, donde significado y significante se entrecruzan, habremos de perfilar la alteridad entre lo sensible y lo ideal, es decir, que habremos de observar de que manera interpreta Hegel al signo en la bipolaridad de un elemento sensible (significante) y un elemento espiritual (significado).

Ciertamente, como se podrá inferir, en nuestra investigación subyace la dialéctica de lo infinito y lo finito, -- pues claramente esto se percibe en la bipolaridad del signo; por eso es importante anotar algo al respecto para ubicarnos dentro del problema que desarrollaremos más tarde. Simplemente recordemos que a todo lo largo de la historia de la filosofía vamos a encontrar una actitud que excluye todo lo relacionado con el cuerpo, la materialidad, el ser sensible, etc., es decir, con todo lo que transgrege el terreno y los límites de la idealidad: el alma, la voz interna, el-

pensamiento. Como afirma Jacques Derrida en De la Gramatología (4) este elemento material ha sido considerado por todas las teorías metafísicas un peligro que hay que eludir o por lo menos controlar; de ahí que siempre se haya rebajado o minimizado el cuerpo en relación al espíritu, a la materia en relación a la idea; todas estas oposiciones que pudiéramos llamar las diversas máscaras de una misma relación materia-idea, y en donde también queda incluida la noción - de signo en su bipolaridad signifiante/significado, entrañan una posición ambivalente de amo y esclavo, pues de una parte el logoscentrismo reclama para sí la verdad, el ser, - la suprema incondicionalidad, pero por otra parte su poder está sustentado en aquello que desprecia, lo exterior a él, el cuerpo extraño, la materialidad; en otras palabras, el - signifiante llámese diferencia o el ser fuera de sí es indispensable para la constitución misma de la metafísica, de tal manera que toda espiritualidad carecería de sentido sin la otredad, sin la diferencia que siempre es lo opuesto a - la Razón.

Hegel nos va a ofrecer una peculiar forma de abordar - esta relación materia-idea; pues en el horizonte que cierra la modernidad y da paso a lo postmoderno, él supo de la imposibilidad de vivir sin lo otro, sin lo opuesto; supo asimismo de lo importante que es la alteridad para una filosofía, que postula un Absoluto, y lejos de rechazar el elemento negativo, Hegel lo absorbe, como ya mencionamos, en la dialéctica y la superación (aufhebung).

En Hegel existe lo que podríamos llamar, una Denegación del elemento material, es decir, una afirmación que al mismo tiempo expresa un rechazo: Hegel no niega al mundo fi nito solo dice que es lo inesencial; Hegel acepta el hecho de las contradicciones en el mundo fenoménico, pero señala que éstas son medios o escalones para la realización del es píritu.

Efectivamente, el papel de lo sensible en la teoría de Hegel tendrá un desempeño ínfimo, siempre será un momento inferior que hay que superar, mero escalón del Concepto, pero no hay que olvidar que aunque el papel de la sensibilidad sea minimizado no por ello deja de ser imprescindible, porque la Razón solo puede afirmarse si existe otro diferente de ella; solo sabemos de algo Absoluto por oposición a las relatividades; el alma es pura y simple porque el cuerpo es diverso y mancha. Nietzsche decía que la creación de Trotamundos místicos obedece al rechazo y a la oposición de este mundo concreto (5). El signo todavía pertenece a este gesto de los trasmundos, y en esta tesis este problema lo tocaremos pero en relación al lenguaje; será para nosotros el signo lingüístico un lugar de batalla donde la metafísica entreteje las tácticas de su poder.

Ahora bien, el asunto de esta investigación obliga a comparar, aunque sea someramente, las tesis de Hegel con Ferdinand de Saussure, este último fundador de la lingüística; dicha comparación, que no pretende ser exhaustiva, nos permitirá ver la coincidencia de teorías y el acuerdo que

tienen ambos autores a pesar de pertenecer a ámbitos distintos y diferentes épocas, pero también nos servirá, quizá, - para enmarcar una época de la que estamos presos todavía.

Ya por último pensamos que el logocentrismo en el que cae la interpretación del signo tiene que tener alguna relación con el Poder; pues si bien el lenguaje es la primera fuerza con que penetramos en el ser de las cosas, es lógico que se preste a intereses de dominio y estrategias de poder. Para Hegel, hay una estrecha relación entre lenguaje y Poder, y es conveniente explicitar esta relación pues ella nos aclarará más la concepción que Hegel tenía acerca del lenguaje. Pensar en el lenguaje no es inútil, la palabra ofrece resquicios que guardan micropoderes, las palabras -- nos sirven pero también somos sus vehículos, imaginamos que utilizamos las palabras en nuestro beneficio, pero también ellas nos han utilizado para difundir cualquier discurso -- con antelación. ¿Qué es? ¿quién es su poseedor? ¿De dónde viene el lenguaje?. Son preguntas de las que se burla un sistema de fuerzas que sabe que no hay sujetos y objetos -- que no hayan pasado por su poder. El lenguaje es la máscara que tras de sí no envuelve ningún rostro.

#### B) ACLARACION DE TERMINOS.

Antes de abordar plenamente nuestra investigación conviene aclarar el uso que le damos a ciertos conceptos, que de no restringirse su utilización pueden prestarse a ambigüedades y malos entendidos.

En primer lugar, es necesario enfatizar que nuestra investigación se refiere al signo lingüístico y no a cualquier otro tipo de signos. Dentro de la gama de estudios realizados por la Semiótica en nuestros días, resulta pertinente esta aclaración, pues se ha visto que en ciertos códigos y lenguajes existen signos que no necesariamente son lingüísticos. A reserva de que criticaremos esta concepción más tarde, aceptamos por el momento la definición que usualmente se maneja de este término y que dice en palabras de Guiraúd:

"... El signo es un estímulo -es decir una sustancia - sensible- cuya imagen mental está asociada en nuestro espíritu a la imagen de otro estímulo que ese signo -- tiene por función evocar con el objeto de establecer -- una comunicación (...) El signo (es) la marca de una - intención de comunicar un sentido..." (6)

Así pues el signo lingüístico es un determinado tipo de signo, cuya principal característica además de la ya dada en general por Giraud, es la de referirse a los sonidos-articulados que se engloban en lo que llamamos, desde - - - Saussure, La lengua. En otras palabras, el signo lingüístico es la célula bipartida en significado y significante del lenguaje verbal o lengua.

Del mismo modo, aquí en este trabajo lenguaje verbal y lengua se entienden como sinónimos. Acatando la definición de Saussure (7) entendemos por "lengua", el sistema de sig-

nos lingüísticos de carácter general y social; entendemos - por otro lado, el "habla" como el lado individual del lenguaje articulado, es decir la manera peculiar en que un sujeto hace uso de la Lengua. Es así como en el resto de la obra se utilizarán estos conceptos.

Por otra parte, se tiende generalmente, a identificar "lenguaje" y "lenguaje verbal"; aunque bien hemos dicho que existen multitud de signos y por ende, también multitud de lenguajes, el más importante y el que sobresale de entre to dos ellos es el verbal o lingüístico. Por la naturaleza de nuestra investigación es obvio que siempre que utilicemos - el concepto "lenguaje" nos estaremos refiriendo al lenguaje verbal o articulado ateniéndonos, con ello a la definición-clásica que concibe, por ejemplo, Sapir:

"... El lenguaje es un método exclusivamente humano y no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada. Estos símbolos son ante todos auditivos y son producidos por los llamados "órganos del habla"... (8)

Aunque no existe un acuerdo común respecto al uso y de finición de estos conceptos que acabamos de señalar y éstose presta a que existan grandes polémicas, esperamos que estas notas aclaratorias sirvan, por lo demás, para hacer más comprensible nuestro trabajo.

## II LA TEORIA HEGELIANA DEL SIGNO

Como ya hemos observado; Hegel considera que lo absoluto no permanece separado de la finitud del mundo; lo Absoluto, el infinito tiene que experimentarse, tiene que resolverse en la inmanencia del sujeto, de la Sociedad, de la naturaleza. Lo absoluto para Hegel, debe de concebirse como resultado y no como simple inmediatez abstracta; ello quiere decir que si bien se comienza con la presuposición de lo Absoluto, ésto no basta, sino que ha de realizarse, mostrarse y experimentarse en concreto lo que habíamos puesto como incondicionado, que a fin de cuentas resulta ser el fin que ha atravesado las múltiples mediaciones o determinaciones.- Como ya hemos visto también, en la visión de Hegel existe una inseparabilidad entre lo finito y lo infinito, y una de las formas que adopta también esta relación es en el vínculo que mantienen lo sensible y el pensamiento: En Lógica y Existencia, Jean Hyppolite afirma que:

"... Hegel describe el paso de lo sensible al entendimiento, devela la inmanencia de lo universal en la naturaleza. En esta dialéctica lo sensible llega a ser logos, Lenguaje signifiante, y el pensamiento de lo sensible no permanece interior ni mudo, está allí, en el lenguaje"... (1)

Y efectivamente como asegura Hyppolite, es en el paso de lo sensible al pensamiento o ideal que el lenguaje expre

sa esta dialéctica, es por medio del Lenguaje como lo sensible adquiere un carácter ideal y a su vez la palabra interior, el pensamiento, el alma, queda plasmado en signos; -- por lo cual el Lenguaje aquí tiene una tarea fundamental -- pues señala Hyppolite que los signos son tanto la interiorización del mundo como la exteriorización del yo; en el lenguaje tanto la naturaleza como el sujeto cognoscente adquieren un nuevo sentido, ya que lo objetivo del mundo natural a través de los signos que crea el hombre se convierte en un elemento subjetivo, interior; y por otro lado el espíritu que yace en la conciencia individual solo puede exteriorizarse y hacerse objetivo en la medida que pueda expresarse en el lenguaje. Ambos elementos -sujeto y objeto- realizan una dialéctica que sucede gracias al lenguaje. (2)

Podríamos decir que aquí se ve claramente el trabajo dialéctico del Logos autorepresentándose por medio del Otro en un movimiento que manifiesta perfectamente el Lenguaje, movimiento que subsume las diferencias, como puede verse, -- que sublima la negación en una negación de la negación y -- que reafirma lo otro que se había supuesto; aquí lo finito (llámase lo sensible o la Naturaleza) encierra en sí mismo lo infinito (Recordemos que lo finito no es, su esencia es el no ser y solo adquiere sentido por su relación con lo infinito) y lo infinito queda expresado en la Finito; pero este último no es el ser real, pues solo adquiere su legitimidad en relación con el Logos, pero también, no hay que olvidarlo, lo Infinito es un ser abstracto en tanto no se carac

teriza en el ente finito. Una filosofía que plantea tal inmanencia y tal mediación entre lo Absoluto y la Finitud no puede ignorar el paso del lenguaje. En efecto, como asegura Hyppolite, es a partir del lenguaje y sobre su base que se logra esta conciliación.

Ahora bien, tampoco hay que olvidar que para Hegel lo importante y más esencial se encuentra en el Concepto, en el Universal, y aunque el lenguaje como veremos más adelante, expresa tanto lo sensitivo como lo ideal, Hegel lo concibe como un producto Universal.

El hecho de que el lenguaje sea concebido por Hegel como producto del pensamiento señala ya de por sí una postura racional respecto a los signos. Según Hegel en el lenguaje siempre expresamos lo universal, es decir conceptos que son fruto de la reflexión y mediación del pensamiento; aún las palabras que designan cosas particulares, en realidad son designaciones objetivos, conceptos que son síntesis de un trabajo lógico ejecutado por el espíritu. En la lengua no podemos expresar lo meramente sensitivo, ni lo que es un sentimiento particular, pues al hablar solo empleamos términos que son universales; para Hegel los sentimientos y las sensaciones son un grado inferior de conocimiento y no son lo más importante, por lo contrario ha de verse como más elevado lo que se relacione con el pensamiento, la razón, el espíritu. (3)

De tal forma, aunque el lenguaje es el punto medio, --

donde podríamos decir que se enlazan la sensibilidad y el pensamiento, hay que observar que Hegel establece una jerarquía en el Lenguaje, dándole y otorgándole un primer lugar a aquel que se aleja más de lo sensible, por lo cual en la referencia anterior podemos destacar, nuevamente un proceso de sustancialización de la realidad, pero en este proceso es el Lenguaje el que ejecuta la inversión.

"... Cuando yo digo: lo individual, este individuo, aquí, ahora, todas estas frases son universales, y bien que por todo y cada uno, por éste, aquí y ahora sensibles se quiera designar cosas individuales, todas estas frases expresen lo general..." (4)

Definitivamente Hegel niega que el lenguaje se reduzca a ser simple imagen de las cosas finitas, del sentimiento fugaz e inexorable de la realidad. El lenguaje y en especial el Signo llevará a cabo otro trabajo distinto que el de ser instrumento que refleja a los entes de la finitud. Con ello no queremos decir que la "universalidad" del lenguaje niegue rotundamente la finitud del mundo, es por lo contrario al conservación de lo sensible, pero a la manera de una hipostasis.

No es que el lenguaje se refiera solo a conceptos generales dejando de lado toda singularidad, sino que como producto del pensamiento, del trabajo mediato, reflexivo -el lenguaje transforma en su fábrica conceptual las cosas en productos del Espíritu. En el libro de Josef Simon. "El problema del Lenguaje en Hegel" refiriéndose a la Fuerza --

abstractiva del lenguaje que aparece en los primeros capítulos de la Fenomenología del Espíritu. hace notar que el verdadero sentido del lenguaje reside en que éste posee una fuerza que penetra en las cosas y las cambia o transforma en estructuras lingüísticas; a través del lenguaje, ciertamente, lo singular se convierte en general y viceversa; lo importante de la Teoría de Hegel es que ve en el lenguaje el fundamento de las transformaciones (5).

Por lo que dice Simon, es evidente que el Lenguaje - - transforma tanto a lo singular (sensible) como a lo general en una dialéctica que suprime y a la vez conserva ambos elementos. Esta "tergiversación" del lenguaje, de la que habla Simon, se refiere al trabajo del Espíritu que intenta manifestarse y conocerse en la realidad fenoménica, por lo cual no puede hablarse de que la teoría del Lenguaje de Hegel sea una teoría idealista abstracta, que solo considere que el lenguaje se refiera a conceptos universales, sino -- que es más bien una teoría de la mediación, en donde el ser que habla y la cosa de que se habla mantienen un ligamento-indisoluble. También es conveniente señalar, aunque ya resulta obvio, que por lo mismo Hegel rechaza al empirismo ingenuo que supone que hay impresiones o sensaciones inmediatas, como ya señalamos anteriormente, en la medida que empleamos palabras o signos para referirnos a una realidad, ya en sí mismo aquellos signos o palabras son producto de la mediación o la reflexión del pensamiento, por lo cual no puede haber un empirismo en el lenguaje; las palabras no son cosas; hay que distinguir entre lo que es la cosa percibida, senti-

da y que se aprende de una manera particular y lo que son - las palabras o los signos los cuales nos sirven para referirnos esa subjetividad experimentada, y esta distinción He gel la tiene muy en claro.

Es nuestro propósito esclarecer este trabajo de mediación que ejecuta el lenguaje, de verlo más de cerca y observar como se da este pasaje a lo fenoménico o lo absoluto en donde el signo es punto clave.

Como ha observado Hyppolite, el lenguaje es la mediación o el paso entre lo sensible y el sentido, entre la intuición y el pensamiento; mediación que es dialéctica pues se mueve en ambos sentidos, pues no solo lo singular se torna general, sino que también ocurre el proceso inverso: lo general es convertido en singular. Según Hyppolite, como ya lo manifestamos, el lenguaje logra que lo sensible se interiorice y se haga esencia universal o logos; Y al mismo - tiempo en el desvanecimiento de lo singular reaparece como realidad viviente el espíritu que se manifiesta en un signo concreto y material (6).

Es conveniente que nos detengamos en el proceso en el que surge esta mediación que es el signo, con el fin de - adentrarnos en la comprensión del Lenguaje, en la peculiaridad de su movimiento. Ciertamente que no vamos a encontrar con una teoría del lenguaje basada en el Logoscentrismo, en la voz por cuyos fonemas habla la voz del Espíritu, en esa interioridad creadora de signos; revisemos pues este movimiento

to en donde el Espíritu, perdiéndose en las formas más disímbolas (Significantes) logra recuperarse y hallar de entre la diversidad de máscaras la suya propia, la que le corresponde a su calidad ideal.

#### A) UBICACION DE LA TEORIA DEL SIGNO EN EL SISTEMA DE HEGEL.

En un magnífico ensayo titulado "El Pozo y la Pirámide Introducción a la Semiología de Hegel" Jacques Derrida expone de manera sobresaliente la teoría del signo y su articulación con todo el sistema hegeliano. No es nuestro propósito repetir lo que tan lúcidamente analiza Derrida, pero si es necesario que nos apoyemos en el texto de este autor con el fin de aclarar la postura de Hegel respecto al signo.

Una idea de la concepción que Hegel tiene del Signo no la de la simple ubicación de éste respecto al sistema hegeliano, es decir, en otras palabras, que el lugar en el cual coloca al signo Hegel marca ya de entrada la importancia -- que éste le asigna a aquél. Es obvio que cuando hablamos - del sistema hegeliano tenemos en mente el desarrollo del Es píritu tal cual aparece en la Enciclopedia de las Ciencias-Filosóficas, donde Hegel de manera sumaria pero completa, - desarrolla las diversas etapas de la realización de lo Abso luto.

Recordemos que en esta obra Hegel distingue 3 grandes-

partes en el desarrollo de la Idea: la Ciencia de la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, que corresponden respectivamente a los momentos dialécticos de la Idea en sí y para sí, la idea en su ser otro y finalmente de la idea revertida en sí mismo. (7)

Cada una de estas partes son determinaciones de la Idea, son expresiones distintas pero no arbitrarias de un proceso que sigue el Espíritu en su autoconocimiento. Cada una de las formas ofrecen un contenido peculiar que sirve al avance del Espíritu, que va recorriendo paulatinamente estas fases. (8)

De tal forma estos tres momentos son manifestaciones, articuladas de tal manera que cada una representa un contenido y una forma propia, que sin embargo, están relacionadas unas con otras y que para ser una es necesario que las otras sean. Es decir, más claramente, son momentos de un desarrollo, que no se da, si no están las bases necesarias para lograrlo; en nuestra concepción, estos son momentos -- que necesita la idea a lo Absoluto para reafirmarse como -- ser existente y verdadero de las cosas finitas, por ello todo este movimiento que parece malabarístico.

Dentro de estos momentos de la Idea, lo Absoluto o lo Incondicionado, el signo ocupa un lugar que es preponderante. Jacques Derrida ha señalado que el signo ocupa un lugar de reapropiación por parte de la Idea, y efectivamente vamos a encontrar que la teoría del signo en el sistema he-

geliano aparece como un momento en donde el Espíritu regresa a su mismidad después de haberse enajenado en la Naturaleza, quiere decir esto que por medio del signo el Espíritu recobra lo que había perdido en el mundo externo, el signo es la interiorización y sustancialización de la realidad objetiva. (9)

Efectivamente, de hecho encontramos que la teoría del signo que Hegel elabora está precisamente en aquella parte de la Filosofía del Espíritu, parte que Hegel considera la más elevada, de mayor relevancia pues es la verdad del hombre, la verdad en sí y por sí del Espíritu; esto es, que el Espíritu cobra mayor plenitud en el mundo del ser humano y donde este se manifiesta en un plano más elevado. (10)

Ya en un trabajo anterior de Hegel, en la Filosofía -- Real (Jenaer Realphilosophic Vorlesungs Nuskripte Zur Philosophic der Natur und des Geistes Von 1805-1806) este autor iniciaba la parte dedicada a la Filosofía del Espíritu analizando el surgimiento del Signo y del Lenguaje, lo cual -- nos habla de la importancia que Hegel atribuía a estos elementos, y de hecho el lenguaje, como observaremos más adelante, en los apuntes de Jena es considerado como el primer trabajo que ejerce el espíritu digno de ser considerado, -- pues es donde el espíritu no permanece pasivo sino que -- transforma lo que le es dado en un producto ideal. Por lo pronto observemos simplemente por la localización del Signo que la función de éste será la de ser un elemento más, pero

Ahora bien, el signo lingüístico es un elemento que -- pertenece al mundo de la Filosofía del Espíritu. Así pues, la función que desempeñará el signo es bastante importante, pues será un vehículo que ayudará al Espíritu a encontrar - su mismidad; o sea que, mediante el signo el ser espiritual recupera la conciencia de sí que había perdido en el mundo- de la Naturaleza. Por lo tanto, el signo es un instrumento de recuperación y reapropiación del mundo externo. En - -- otras palabras, la función de la actividad significadora y- del lenguaje consistirá precisamente, en rescatar de la - - "enajenación" al Espíritu. A través de los signos, como- veremos más adelante, la inteligencia logra apropiarse del- mundo externo y considerarlo como creación suya; mediante - los signos el Espíritu aprende a recrear la realidad y con- cebirla como producto del pensamiento racional.

Para entender con más precisión estas afirmaciones que acabamos de hacer, conviene analizar el desarrollo de la -- filosofía del Espíritu. Debemos recordar que en esta terce- ra etapa del mundo espiritual, se recuperan y a la vez se - superan los dos momentos anteriores de la Idea: La Lógica y la Filosofía de la Naturaleza; de tal manera que en este -- tercer momento el Espíritu es la reunión enriquecida del -- en sí y para sí anteriores; pero para que se dé esta sínte- sis dialéctica, el Espíritu tiene que pasar por un proceso- mediante el cual logre superar las contradicciones que le - salgan a su paso. En este camino de superación, cuya últi- ma etapa culminará en el Saber Absoluto, el Espíritu se re- cubrirá poco a poco y encontrará la esencia de su ser que-

perdió cuando se enajenó en la Naturaleza. Analicemos pues, este proceso de transformación para llegar a la médula del-Signo.

En esta recuperación de sí mismo, el Espíritu mostrará también como en otros procesos anteriores tres fases, una - triada dialéctica; por un lado será 1) Espíritu Subjetivo - 2) Espíritu Objetivo y 3) Espíritu Absoluto.

Es claro que el Espíritu Absoluto será la resultante - de los dos primeros momentos, será la síntesis del Espíritu Subjetivo (en sí) y el Espíritu Objetivo (para sí); como se ñala Hegel las determinaciones del Espíritu subjetivo son - determinaciones finitas, que potencialmente desarrollan la- libertad del Espíritu, pero de un modo ideal, la libertad - en un sentido solamente interior, teórico, ser-al-lado-de - sí le llama Hegel. En el Espíritu Objetivo en la libertad- del Espíritu pero expresada ya exteriormente en la concrea- ción de la Moral, el Derecho y las instituciones creadas a- partir de la Voluntad, que sería semejante a la Razón Prá- ctica de la que habla Kant. Al respecto señala Derrida:

"... Los dos primeros momentos son, por tanto, de terminaciones finitas y pasajeras del espíritu. - Ahora bien, el discurso sobre el signo releva de- la esencia una de estas determinaciones finitas:- el Espíritu subjetivo. Si se recuerda que, según Hegel, lo finito no es; es decir, no es lo verda- dero sino simplemente un pasaje (Übergehen) y una salida fuera de sí (...) el signo aparece más - -

bien como un modo o una determinación del Espíritu subjetivo y finito en tanto que mediación o -- transgresión de sí, pasaje en el interior del pasaje, pasaje del pasaje..." (13)

Como bien señala Derrida, la teoría del Signo se ubica dentro del primer momento del Espíritu en su camino hacia - lo Absoluto, dentro del espíritu subjetivo. En base a esto y recordando que las dos primeras fases de esta dialéctica - son consideradas momentos finitos en tanto que se define a - lo finito como lo que no es, sino sólo un pasaje, el signo, por el lugar que ocupa dentro del sistema, será señalado, - como afirma Derrida, como pasaje dentro del pasaje. Por lo cual, aquí el signo queda conceptualizado por su finitud, - por su carácter de no ser, cumple con ser el punto medio -- -dado que es pasaje también- entre lo que no es y lo que se rá, una dialéctica que unifica mediante procesos de abstrac - ción y síntesis la realidad diversa y distinta que se nos - aparece; trabajo importante este de la mediación que consti - tuye un elemento necesario y fundamental en la comprensión - de la teoría hegeliana dado que mediante el signo como vere - mos más adelante, se logra mantener en contacto la diversi - dad del mundo material con el ser del Espíritu. Esto que - hemos dicho resultará más evidente al observar que dentro - del mismo desarrollo del Espíritu Subjetivo existe un movi - miento dialéctico, es decir que existe una subdivisión de - la subdivisión que expresa también un desarrollo racional.

Dentro de esta subdivisión del Espíritu Subjetivo el -

signo forma parte del tercer momento que es la Psicología, - los dos primeros momentos son la Antropología y la Fenomenología. Estos 3 momentos Hegel los define de la siguiente manera:

- 1.- En sí o inmediato: es el alma o el Espíritu natural, objeto de la antropología que estudia al hombre en su naturaleza;
- 2.- Para sí o mediatizado, como reflexión idéntica en sí y en lo otro: el espíritu en su relación o particularización, la Conciencia, que constituye el objeto de la fenomenología del Espíritu.
- 3.- El Espíritu que se determina él mismo, como sujeto para sí, es el objeto de la Psicología. (14)

La realización del espíritu en estos 3 momentos marcan un progreso de éste a través de etapas en donde el espíritu se desarrolla en su idealidad, es el espíritu en cuanto cognoscitivo; se trata pues del estudio de las determinaciones del espíritu tales como en la intuición, la representación, la memoria, la sensación, el deseo o las llamadas facultades del alma, de la psyché; en el espíritu subjetivo pues se estudiarán las facultades del hombre en su inmediatez y mediatez universales. Recordemos que el momento anterior del espíritu ha sido la Naturaleza que enajenaba el espíritu por su materialidad. Ahora, en el espíritu subjetivo, esta materialidad queda cancelada y solo existe la inmedia-

tez del espíritu, en un primer momento que expresa el movimiento de la Antropología, que niega o suprime a la Naturaleza, afirmándose como espíritu ideal, en sí; la Antropología es el estudio de este primer inmediato, que estudia el alma, como forma universal desligada de la naturaleza que, como alma natural, no cobra conciencia de sí, tan solo es un ser en potencia, universal abstracto e ideal; en el proceso que estudia la antropología el alma llega a ser particularizada en la medía que es el alma sensitiva, o sea una alma individualizada en la sensación, estudia al hombre como ser sensitivo, pero aún dentro de este desarrollo el espíritu no logra diferenciarse de lo otro, de lo exterior, no toma Conciencia de lo que es; tendrá que ser hasta la fenomenología del espíritu, parte segunda de este proceso, en donde el espíritu -- adopta una posición reflexiva, mediata, donde distingue el yo de su objeto; la dialéctica entre la Conciencia, y el objeto exterior a ello tendrá como resultado la identidad de estas partes, la conciliación del sujeto y el objeto en la Razón. La parte tercera es el estudio del espíritu en sí y para sí, de la Psicología, la síntesis, la superación de los momentos interiores es el estudio de las determinaciones entre la inteligencia y la libertad (15); en la Psicología el espíritu ya no se encuentra con una alma sensitiva, ni tampoco se enfrenta a las contradicciones que supone la fenomenología entre Conciencia y Objeto, sino que, por lo contrario supone esta identidad de la razón como base para el subsecuente desarrollo.

La Psicología desarrolla las producciones del espíritu en tanto determinaciones racionales esto es que tanto el contenido como la forma guardan en una identidad como creaciones del espíritu.

De tal forma señala Hegel, el espíritu se enfrenta a -- una determinación doble que es la del ser y la de lo suyo, y su tarea consiste en encontrar alguna cosa tal como es, objetivamente, pero por otra parte debe poner como obra suya eso que encontró (16). Expliquemos más claramente esto.

Quiere decir que en este tercer momento las producciones que fabrique el espíritu tendrán un doble papel: El Espíritu descubre que las cosas son por un lado en sí, y por -- otro que no son o están independientes del espíritu, se da -- pues, una identidad entre la cosa y el Espíritu; las cosas -- son productos del espíritu, son su creación, porque las considera suyas al conocerlas y referirlas a su concepto; y por otro lado las cosas son en sí, tal como las conoce el Espíritu.

En base a lo dicho anteriormente se puede afirmar que -- el signo es una producción del Espíritu, que para Hegel tendrá la característica de ser la identidad entre la cosa y el espíritu.

En esta parte, Hegel distingue a su vez, el espíritu -- teórico y el espíritu práctico. El espíritu teórico, es el espíritu que conoce, es la actividad de la inteligencia que pone como suyos en el Concepto a los entes que conoce por me

dio del concepto.

El espíritu práctico es el que se reconoce como voluntad libre al querer como actividad que delibera sobre el deber ser, la vida ética y moral, en suma, pero subjetiva o individual; el signo pertenecerá al espíritu teórico.

En base a lo anterior es claro que el signo será una parte de la psicología en donde el espíritu en su subjetividad pondrá como suyo el ser de las cosas; la identidad del ser de las cosas con su concepto quiere decir que en otras palabras que el signo será una categoría formal del espíritu una producción que ayudará al espíritu a "poner como suyo" - lo que descubre en el conocimiento. Hasta aquí hemos hecho un acercamiento a la teoría del signo.

Y es conveniente ya, que enfoquemos más nuestro análisis al proceso o desarrollo del signo, que se ubica en el espíritu teórico y que comprende el momento de la intuición, - representación e imaginación reproductiva, donde finalmente- encontraremos al signo.

## B) INTUICION.

El desarrollo de la Teoría del signo nos lleva al análisis que va de la intuición al pensamiento; esto es un desarrollo semejante o parecido al análisis kantiano del conocimiento. En el "Espíritu Teórico" Hegel desarrolla la exposición de la inteligencia o el intelecto que es concebida como la actividad del conocer; la actividad de la inteligencia es

el conocer, en cuanto espíritu teórico. Todas las producciones del espíritu teórico, dice Hegel, han de verse como momentos que tienen una misma finalidad que es la de obtener conocimientos, esto es, que actividades como el intuir, el representar, o el recordar, están todas en función de un principal y único objetivo: el conocer.(17)

Quiere decir esto que Hegel considerará la inteligencia como actividad teórica cuya finalidad consistirá en el conocer y que en todas las demás actividades de la inteligencia están subordinadas a esa finalidad, la de servir de meros momentos a la realización del espíritu teórico que es la inteligencia conocedora, el conocimiento en sí: la intuición, el representar, el recordar deben ser concebidas, pues, como etapas que la inteligencia debe recorrer para establecer la unidad formal entre el concepto y su objeto.

Dentro de este proceso la base o primer eslabón es la Intuición que analizaremos en este momento. Conviene aclarar que la palabra alemana Anschauung que se traduce casi siempre en español por "intuición", "intuir", puede prestarse a confusiones. Generalmente en español la palabra "intuición" hace referencia a un conocimiento directo e inmediato de las cosas, es decir, una percepción que penetra nuestro espíritu, a la manera de una percepción intelectual bergsonianana.

Por lo contrario Anschauung en alemán, al menos desde la filosofía de Kant, asume un sentido sensible, y por lo --

tanto la Anschauung tal como es entendida por Hegel, tiene - el significado de una percepción directa de la cosa, pero -- tal como aparece sensiblemente, su apariencia sensorial. (18)

Efectivamente, desde la filosofía de Kant, la Anschauung o intuición ha quedado marcada por un carácter sensible; en la Crítica de la Razón Pura, recordemos que Kant señalaba -- que las intuiciones eran más que indispensables en el proceso del conocimiento; para Kant la intuición es la forma inmediata con la cual el conocimiento se refiere a los objetos; - la intuición, pues, tiene lugar en la medida en que somos -- afectados en nuestra sensibilidad por los objetos externos - siendo así nuestra sensibilidad la portadora de intuiciones. Según Kant las intuiciones son necesarias para que obtengamos un conocimiento cierto de las cosas, recuérdese que en - la teoría kantiana son dos las fuentes de donde surge el conocimiento: una es la intuición por la cual los objetos nos son dados, y otra son los conceptos o categorías por las cuales pensamos en los objetos; ambos elementos son inseparables para el proceso cognoscitivo. (19).

También en Hegel la intuición será comprendida como el conocimiento inmediato de los objetos, por la forma en que es efectuada directamente nuestra sensibilidad; la sensibilidad, tal como lo entiende Hegel es la forma más inmediata, - la forma más presente del conocimiento, pero también la más elemental.

En esta parte de la Enciclopedia que estudia el Espíri-

tu subjetivo y específicamente el espíritu teórico, la intuición es el primer enfrentamiento que tiene el entendimiento con la cosa percibida en vistas de un saber que unifique tanto la diversidad de lo sensible como la forma intelectual -- del espíritu que conoce, y en este sentido es análogo el trabajo que realiza Hegel al de Kant, aunque con ciertas diferencias. En este primer momento de la intuición, el entendimiento se enfrenta a la inmediatividad en general, es un encuentro con lo otro en donde se distinguen dos momentos.

Primero vamos a tener un acercamiento hacia el objeto - sensible en donde el espíritu lo reconoce y lo capta por lo que es, pero de un modo abstracto; es un momento donde el espíritu principalmente capta, reconoce y distingue su ser de lo otro; en esta fase cumple un gran papel la memoria activa que ayuda a la autodeterminación de la inteligencia, pues ésta es un poner atención que establece la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo. (20)

El entendimiento aquí, abstractamente se da cuenta de - que el objeto es, y esto es la esencia de la intuición: saber acerca de algo, que es (21). En ello se encuentra la -- identidad que hace el espíritu de lo otro, la cosa es, la intuye, la localiza y le pone atención en un punto singular -- distinto del espíritu que intuye y por eso es memoria activa, pues recoge aquello que percibe ejerciendo un trabajo, - al estar atento a la cosa y señalándola como lo que es.

Ahora bien, el entendimiento o la inteligencia es la in

terioridad que se enfrenta a lo exterior que es la cosa; distingue que es espíritu en sí, inmediato que conoce lo que es, en la apariencia de la sensación.

Por otro lado, tenemos un segundo momento en el cual la inteligencia determina a lo otro como su negativo. En la sensación el espíritu está fuera de sí y la inteligencia ubica a la cosa en un tiempo y espacio particular; en la intuición, la conciencia sabe que para ser ha de estar en otro. - En un primer momento el espíritu se determina como algo interno que conoce lo que es externo de su mismidad pero en un segundo momento su interioridad se niega en la sensibilidad que tiene del objeto, pues en el intuir, la conciencia se da cuenta que para ser, necesita estar fuera de ella misma. (22)

En este momento la inteligencia o espíritu es la negación de sí mismo por ser en el otro, pero a su vez este ser en el otro es negado por ser relativo o mediado por la interioridad del espíritu. En este sentido la dialéctica de la intuición consiste como señala Josef Simon (23) en que la inteligencia solo es ella misma en el momento en que está fuera de sí. La autoconciencia solo existe en la medida en que se está conciente de la existencia de lo otro; aunque parezca paradójico la inteligencia solo puede estar en sí o consigo en la medida en que está simultáneamente fuera de sí. Las formas del estar fuera de sí, el espacio y el tiempo, son formas de toda conciencia, y la conciencia no puede ser ni siquiera conciencia de sí misma más que en estas formas espacio-temporales que le sirven para captar los objetos. (24)

Efectivamente, Hegel considera que en la intuición, el espíritu la inteligencia solo llega a su mismidad en la medida en que se alterna con su otro, que es exterior a él. Las condiciones de posibilidad del intuir que son espacio y tiempo como ya lo había considerado Kant, son formas generales - en las que el espíritu percibe a los objetos, pero son formas en las que la inteligencia está fuera de sí. Recordemos que Kant en la "Estética Trascendental" exponía que tanto espacio y tiempo son formas puras del intuir, lo cual no quiere decir -por ser puras- que no tengan nada que ver con la sensibilidad, pues aunque de un cuerpo quitásemos todas las propiedades para quedarnos con la representación más pura -- del objeto, a final de cuentas nos quedaríamos con la extensión y la figura esto por sí solo marca un intuir empírico. (25).

De la misma manera Hegel considera que si bien el espíritu en la intuición llega a tener una actividad abstractiva situando al objeto bajo las formas a priori de la sensibilidad que él impone, las intuiciones de espacio y tiempo, no por ello la inteligencia deja de ser dependiente de las cosas externas; como ya lo señalaba J. Simon (26) la dialéctica de la Intuición consiste en que para alcanzar su mismidad la inteligencia su ser en sí, tiene que trascenderse en lo otro, tiene que estar fuera de sí; este "estar fuera de sí" lo constituyen las mismas formas de espacio y tiempo, pues para encontrarse como ser que intuye, la inteligencia tiene que experimentarse en los objetos que sitúa espacio-temporal

mente, solo ello -los objetos- le dan la posibilidad al espíritu de su ser auténtico. Ahora bien, lo que predomina en este momento de la intuición es el "ser fuera de sí"; pues -las condiciones a priori de experimentar a los objetos -para emplear la terminología kantiana- espacio-tiempo, aunque son estructuras del sujeto, formas que le pertenecen, solo existen en la medida en que experimenten lo otro, los objetos -- que vienen desde afuera; por lo cual la inteligencia se halla ligada, para ser ella, a lo que no es ella misma, la -- sensibilidad. No existe por lo tanto una actividad pura e inmediata de la inteligencia, sino que en la intuición, por lo contrario, la inteligencia, valga la expresión, se encuentra "contaminada" y "mediatizada" por su ser otro, por los objetos que intuye.

Pero esta determinación que le impone el ser fuera de sí, dirá Hegel, tiene que ser trascendida, de hecho esta superación ya se vislumbra en la medida en que la inteligencia actúa, aunque sea formalmente, como memoria activa y niega -lo otro, los objetos, como aquello que no es, sino en relación con la inteligencia.

Resumiendo, tenemos que el espíritu se enfrenta a objetos exteriores a él, los capta en su apariencia y los ubica-espacio-temporalmente bajo las formas puras, universales, de la sensibilidad. Distingue su yo de lo otro, pero dado que necesita los objetos exteriores a él para ser, entonces es -un ser fuera de sí. Ahora bien, el objeto, el ser en otro, -tiende a ser negado en la medida en que es interiorizado me-

diante el recuerdo o la memoria activa, entonces la inteligencia se recobra transformando al objeto en aquello que recuerda; ya no es el objeto ajeno e independiente, sino que vuelve a pertenecer al espíritu en el recuerdo; la intuición, pues, se vuelve intuición recordada (27) lo que caracteriza a este momento, como ya lo hemos afirmado es el carácter fuera de sí de la inteligencia; pese a que niega al objeto intuido por medio de la memoria activa, esta su actividad se desenvuelve, solo y únicamente por el material que le viene desde el exterior, e incluso, como se habrá visto, las mismas formas espacio y tiempo de nada sirven si los objetos no nos son dados por la realidad fenoménica.

Hay que ver que la intuición es un momento más dentro de la actividad teórica del espíritu hacia el conocer de su mismidad, pero este momento es básico y fundamental para entender el papel y función del signo. Ya desde Kant sabemos que no basta experimentar las cosas para tener conocimientos. (28) pues también son necesarias las facultades intelectuales que como parte activa que son, proveen a las intuiciones de una forma conceptual que asegura -según el idealismo alemán- un conocimiento cierto y veraz de las cosas. Hegel también considera que la experimentación o el supuesto de un conocimiento directo de los objetos no es suficiente para conocer lo que hay de verdadero en el mundo, también es necesario el trabajo activo del intelecto, de un sujeto que transforma y se transforma a sí mismo: que crea y que también al transformar los entes en suyos se autocrea, se afirma en una síntesis dialéctica; pero esto no debe enten-

derse, claro está, que sea una propuesta que caiga en el - - subjetivismo kantiano, pues hay que entender que para Hegel- importa tanto el objeto como el sujeto, pues ambas tienen un mismo peso para el conocimiento. Esta dialéctica sujeto-ob- jeto (29) queda claramente establecido en el movimiento que- estamos analizando, pues la inteligencia se pone como sujeto, pero esta autoafirmación de sí solo la logra en su relación- con los objetos que intuye. Aunque parezca paradójico, la - inteligencia solo adquiere su mismidad estando en otro; pero en este momento de la intuición, es necesario insistir en -- ello, es solo un momento que debe ser superado, solo es un - paso hacia un estadio superior del espíritu o la intelligen- cia.

Una vez situado y comprendido el papel de la intuición- es necesario que pasemos al segundo momento de este espíritu teórico, nos referimos a la Representación.

### C) LA REPRESENTACION (VORSTELLUNG)

Nos encontramos ahora en el segundo momento de este de- sarrollo del espíritu teórico llamado Representación (Vorste- llung). Si bien por un lado en la intuición la inteligencia estaba dividida entre el ser fuera de sí y el ser en sí, y - además la esencia de aquel momento intuitivo consistía en -- que la inteligencia era ella misma siendo otro a la vez, en- donde lo otro se refería directamente a lo exterior, a lo -- sensible, a lo transmitido por los sentidos; en la represen- tación, por otro lado, vamos a tener que la inteligencia se-

elevará de este ser fuera de sí o lo otro, hasta la apropiación de su libertad, es decir, negará el papel de lo sensible, pues solo así podrá superar el momento intuitivo y de esta manera establecer un trabajo de síntesis en donde todas las determinaciones de lo sensible y toda la pluralidad del percibir serán unificadas por la actividad del espíritu a través de las imágenes y los signos; de tal manera toda esa realidad que nos viene dada desde fuera será colocada como propiedad y pertenencia del intelecto, del espíritu.

La representación, de este modo, realiza un trabajo parecido al de la intuición, en el sentido de que constituye un punto medio entre el ser y la libertad de la inteligencia; nuevamente como en la fase anterior la inteligencia teórica pondrá como suyo el mundo externo es decir, buscará interiorizar a los objetos que le vienen de fuera y recrearlos como su pertenencia; pero la representación constituye un grado más elevado de abstracción que la intuición, de hecho, la representación tendrá que superar a la intuición necesariamente.(30) En efecto, Hegel concibe que las representaciones son una producción del espíritu y no meras copias de los objetos percibidos. En la intuición recordemos que predominaba el aspecto externo del conocimiento, pues el espíritu necesitaba que los objetos le fueran dados, y solo sobre esta base la inteligencia podía actuar; pero en la representación encontraremos que este aspecto exterior y sensible del conocimiento pierde fuerza y adquiere, por lo contrario un mayor lugar el trabajo abstractivo e interior del espíritu; como bien afirma J. Simon refiriéndose a este momento:

"... Las representaciones se definen en Hegel como 'aspecciones' (intuiciones) interiorizadas. Lo re presentado no es algo dado desde fuera, como ocurre con lo percibido, sino que se considera resultado de una actividad interna..." (31)

Ahora bien, es necesario que nos preguntemos cómo la intuición puede devenir o llegar a ser un elemento interior y que además dé como resultado la creación de imágenes y representaciones que el espíritu, luego, coloca como suyas. -- Expliquemos por partes este desarrollo que nos llevará hasta el signo lingüístico.

Primeramente el espíritu capta y ubica lo que son las cosas en el intuir y mediante la memoria activa logra interiorizar en imágenes los objetos percibidos, dotándolos de un espacio y un tiempo propio del espíritu; con ello la inteligencia libera a los objetos de la inmediatez de lo externo y pasan a ser imágenes que sintetizan la multiplicidad de lo percibido. La imagen no es el objeto, sino el fantasma de aquél, ubicado ya en la interioridad de la inteligencia. Pero las imágenes que se forma el espíritu de las cosas de algún modo son conservadas inconscientemente, son captadas y guardadas en lo que Hegel llama en la Filosofía Real de Jena "la noche de la custodia", que no es otra cosa que el interior del alma en su fase meramente perceptiva. Hegel compara lo que sucede en la conciencia en este momento, con una noche llena de fantasmas, donde inconscientemente se suceden imágenes que nacen, surgen y se desvanecen arbitraria-

mente: es una noche de sueño donde conviven y se mezclan las imágenes más disímolas. Así es el alma cuando todavía no encuentra un orden racional. (32)

Aquí la inteligencia en este primer momento de la representación no es más que una sucesión de imágenes que van y vuelven, noche de sueños, de fugacidades que la conciencia no consigue controlar; el yo en cierta medida es un ser pasivo en la medida que se deja llevar por lo captado y se llena de imágenes, como un pozo en el que cae cualquier número de representaciones. Pero este momento es superado por la inteligencia, y de ser una noche de sueños, imágenes inconscientes que son fugitivas, pasa a tener un dominio y un control sobre sus representaciones en el Recuerdo, en el recordar.

Para Hegel el Recuerdo no es más que la unión de una intuición (singular) con una imagen (general); el recuerdo subsume la inmediatez de la intuición en el esquema más abstracto de la imagen, y con ello adquiere el poder de manejar y manipular a los objetos sin tener que referirlos de manera sensible. Con el recuerdo la inteligencia supera el momento intuitivo, pues ya no tiene necesidad de la cosa externa, -- basta con traerla a la memoria. (33)

Por lo que dice Hegel, el recuerdo es un punto medio entre la intuición sensible y la actividad libre del espíritu; mediante el recuerdo la inteligencia integra lo característico de la intuición y lo fundamental de la imagen: recordar -- es traer a la mente la intuición mediante la imagen y como --

dice Hegel, la subordinación de lo singular en lo universal, lo singular es la intuición sensible y lo universal es la -- forma, la imagen. En la imagen recordada el espíritu deja -- de moverse en la exterioridad y empieza a trabajar con ele-- mentos propios. Tenemos pues que el recordar, por lo que se ñala Hegel, es la primera forma en que el espíritu supera el momento de la intuición, pues en el recuerdo la inteligencia deja de regirse por el carácter externo de los objetos, convirtiéndolos así en una apropiación espiritual, en una labor que interioriza lo que le fue dado por la percepción. Esta interiorización que realiza la inteligencia la podemos obser-- var desde el momento en que ésta sitúa a las intuiciones espacio-temporalmente, y esta ubicación le confiere a las cosas un modo espiritual de ser que las liga y las relaciona -- entre sí por la unidad sintética de un sujeto o intelecto -- que las percibe; por ello Hegel dice que en el recuerdo los- objetos pierden su inmediatez y su ser abstracto, y solo son o existen en la medida en que entran en contacto con un yo que lo absorbe y los hace suyos (34). Podemos observar que en este momento del recuerdo el espíritu ejerce una activi-- dad propia, más libre, pues en este momento tiene el poder -- de traer y hacer consciente las imágenes y suponerlas como -- propiedad. El recuerdo se apropia de las imágenes, las ins-- taura como pertenencia de alguien; el recuerdo hace emerger de la noche de la conciencia (pozo, almacén) las imágenes -- concebidas y les da un sentido interno, pues ahora la con-- ciencia se apropia de algo ajeno (intuiciones) y lo supone -- como suyo, y ese es el poder, la fuerza, el mando que hace --

del espíritu un ser activo.

Las cosas en el recuerdo no existen inmediata o directamente pero aún queda el residuo o la huella de lo percibido, y como afirma J. Hyppolite: "(el espíritu) negando el yo sensible lo considera todavía como un eco, se representa la ausencia, se refiere a lo que no está ahí en lo que está ahí, - a lo que está ahí en lo que no está ahí" (35). Esta conservación interna, el eco que se escucha distante al que se refiere Hyppolite no es más que la imagen (Bild), que no es la cosa misma percibida, sino la recolección de las determinaciones de la intuición, es como ya mencionamos, un trabajo - de síntesis:

"... Esta síntesis de la imagen interna por la -- existencia recordada, es la verdadera y propia re presentación ya que lo interno tiene ahora el po der de estar situado ante la inteligencia, y tener en esta su existencia..." (36)

Si bien ya hemos mencionado que la imagen es un especie de fantasma de la cosa, no por ello la imagen deja de ser -- esencial; al contrario, para Hegel esto constituye una elevación del espíritu, pues lo que caracteriza a las representaciones y a las imágenes es que no son fotografías del objeto que se percibe, sino que son resultado de una actividad; y - esta actividad la realiza el espíritu que sintetiza, estructura, y moldea en imágenes la diversidad de lo externo. Hegel señala precisamente que en el momento en que la inteli--

gencia se convierte en una entidad activa pasa a ser imaginación reproductora, es decir, que la imagen en este momento - de superación se convierte en creación y no mera imitación - de las cosas; es un trabajo que toma la huella de lo sentido y lo procesa interiorizando los objetos en las imágenes. De tal forma la imagen ya no es como podría pensar un empiris--ta, el resultado de una impresión en la que permanecemos pasivos, sino que como lo ve Hegel, la imagen es activa, desde el momento que es forma, esquema, estructura, síntesis, en - donde como se observa la inteligencia lleva a cabo una labor transformadora.

Ahora bien, el poder del intelecto en el que se mani- -fiesta su libertad queda expresado en su capacidad de aso- -ciar imágenes. Si bien se dice que mediante el recuerdo la -inteligencia manifiesta su poder, que básicamente consiste - en extraer del pozo de la Inconciencia una imagen asociada - con una intuición, veremos que el poder del intelecto expre- -sado como imaginación reproductiva ya no consiste en ninguna -relación con el objeto externo (intuición), el espíritu tie -ne que trabajar ahora, en la imaginación, con representacio- -nes que él ha producido (imágenes) y sobre ellos realizar -- una actividad abstractiva que consiste en asociar imágenes.

Esta propiedad asociativa de la imaginación es la capa- -cidad que tiene la inteligencia de poder reunir bajo una re- -presentación o imagen general todo el cúmulo de imágenes par -ticulares. Esta asociación, como lo señalarán los empiris--tas, en especial Hume, consiste en reunir imágenes por la -

semejanza que tienen entre sí, o por la contigüedad que guardan unos con otras o por relaciones de causalidad, etc. (37)

Hegel critica la idea de los empiristas, que suponen -- que están hablando de las leyes de la asociación de las -- ideas al referirse a este proceso de la imaginación reproductora: para Hegel el proceso de asociación de imágenes es subjetivo y arbitrario (38) y por lo tanto no puede hablarse de leyes en este momento imaginativo, dato que una ley supone -- universalidad y objetividad; por otro señala Hegel que lo -- que se asocia no son ideas, sino imágenes; hay que entender -- que esta crítica que Hegel hace a el empirismo en el párrafo 455 de la "Enciclopedia" está encaminada a dejar bien -- claro el papel de la imaginación.

Si bien la imaginación representa un momento de mayor -- libertad y autonomía, que es evidente una superación de la -- Intuición, no por ello el espíritu ha alcanzado el Concepto -- del Concepto, el saber Absoluto, por lo contrario, la imagen -- todavía se mueve dentro del terreno de la representación, es -- una síntesis de lo diverso, y aunque ello es una manifesta-- ción de poder del intelecto, todavía no alcanza un desarro-- llo más pleno e ideal. Pero sigamos con el desarrollo de es -- te momento.

En la asociación de las representaciones es evidente -- que existe el poder de establecer una conexión entre lo uni-- versal y lo particular, en este momento lo universal será la -- imagen que subsume o otras imágenes particulares por su seme

janza entre sí. El asociar imágenes como ya lo mencionamos en un trabajo libre y su objetivo, en el sentido de cada individuo tiene, el poder de manejar como más quiera o más le -- convenga, las imágenes que ha interiorizado; tiene la inteligencia el poder de conectar libremente las imágenes particulares y en eso consiste su trabajo creativo; cuando adquiere este grado de libertad que le permite manejar imágenes y -- agruparlas bajo una representación o imagen universal la inteligencia se convierte en fantasía creadora, que Hegel también llama "imaginación simbolizadora, alegorizadora o poética".

Por lo que podemos entender la fantasía o imaginación simbolizadora se refiere a la capacidad que tiene el intelecto, ya no tan solo de asociar imágenes, sino de crear símbolos, de representar alegórica o imaginativamente una realidad dada desde el exterior; hay que observar que Hegel mantiene una clara distinción entre lo que las cosas son y la forma en que nos las representamos, y en ello está implícito una dialéctica de objeto y sujeto; las cosas o los objetos tal como existen en la representación o imagen no son los objetos mismos, sino un signo de aquellos; esto quiere decir - que en el signo se encuentra contenido en síntesis esencial lo diverso de las percepciones, pero no de una manera pasiva, es decir que el símbolo no expresa tal cual lo que el objeto es, sino de una manera creativa o en otras palabras, de una manera en que se transforma el material recibido en otra cosa, esa otra cosa, como veremos, es el signo. Pero no por

el hecho de que nos enfrentemos a una fantasía creadora pensamos que la cosa ha desaparecido, al menos no del todo; la cosa o el objeto es conservada en una asimilación (aufhebung) que hace la inteligencia, queda todavía presente, para Hegel en el sentido. (39)

Hegel explica que el producto del trabajo de la fantasía, en efecto, es un universal es el significado o sentido de la cosa; la fantasía, pues, conserva al objeto por lo que éste tiene de espiritual, y este acto es la esencia que caracteriza y distingue a la fantasía de las otras formas sintéticas anteriores que son la intuición y el recuerdo, pues éstas últimas son síntesis que conservan todavía en su esencia lo sensible de la cosa. En la intuición tenemos que tener presente al objeto en un tiempo y espacio determinado, y en la representación del recuerdo, aunque más abstracta y general que la acción intuitiva, también seguimos conservando la imagen sensible del objeto. Solo a través de la Fantasía, la inteligencia se libera completamente de la sensibilidad del objeto, pues es creación intelectual e interior que solo se refiere a la cosa por el sentido que ésta entraña, - el cual sabemos es de carácter ideal. (40)

"... En esta unidad se procede de la inteligencia, de la representación independiente y de la intuición, la materia de la última es primeramente algo recibido, algo inmediato o dado (...) Pero la intuición, en esta identidad, no vale como si represen-

tase alguna cosa distinta. Ella es una imagen que ha recibido en sí la representación independiente de la inteligencia como alma: su significado. Esta intuición es el signo..." (41)

El resultado de todo este proceso del que hemos venido hablando es la creación del signo. La fantasía que produce imágenes, exterioriza en el signo su propio trabajo subjetivo. El signo es la reunión de la imagen con lo intuido y como señala J. Simon "En el signo como unidad de representación y aspección (intuición) la objetividad y la "subjetividad" están por entero imbricadas la una en la otra, pero negativamente: la aspección sensorial se ha vuelto "subjetiva", y la representación que en principio solo era interna se ha vuelto objetiva"... (42). En efecto, como señala este comentarista de Hegel, el signo viene a ser un elemento que al exteriorizarse objetiva todo el trabajo interno de la inteligencia; la intuición sensorial del primer momento se convierte en algo interno que solo participa en el signo por el significado. El signo como afirma Hegel es una intuición que no representa al objeto mismo, es decir, no es un ícono que presente la misma forma o tenga una relación natural de semejanza con el objeto; el signo para Hegel es otra cosa, muy diferente de aquello que significa. Todo signo es intuitivo por el hecho de ser sensible, de tener el carácter de significante; pero este significante solo guarda relación con el objeto por el significado que expresa; el significado es - - aquella intuición sensible que por un proceso de asimilación

ha devenido recuerdo, imagen y ahora sentido. Como puede observarse se ha dado una inversión en los términos: ahora, en el signo, lo interno se vuelve externo (significante) y lo - que era externo, la intuición se ha vuelto interno (significado); por ello Hegel señala que:

"... El signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido completamente diverso de -- aquel que tiene por sí: es la pirámide en la cual se ha puesto y se conserva un alma extranjera..." - (43).

Hegel atribuye un mayor rango al signo en comparación - con otras representaciones precisamente por el carácter libre y autónomo de la inteligencia, pues ésta no depende del aspecto externo de los objetos en el signo como señala Hegel, el signo "conserva una alma extranjera", es decir el -- significante es total creación subjetiva, y sólo queda un - vínculo con el objeto externo por el significado que ella entraña, el "alma" del objeto, y por eso Hegel distingue entre signo y símbolo; para Hegel el signo y el símbolo en cuanto contenido (significado) no difieren, pues ambos expresan de las cosas del alma y su esencia, son entidades que remiten a otra cosa, al significado de un objeto. Pero lo que hace diferente el signo del símbolo es que este último guarda formalmente un estrecho vínculo con la cosa que significa, es una imagen sensible que se identifica con el objeto; en cambio en el signo los elementos son indiferentes uno del otro: un signo como significante no guarda sensiblemente ningún la

zo de unión con el significado de la cosa. (44)

Al parecer por lo que señala Hegel, el signo y el símbolo son similares en cuanto que representan un mismo contenido, es decir, un significado que para las dos representaciones es el mismo (el significado de los objetos). Pero difieren en el aspecto formal: entre lo simbólico y el objeto representado, la forma del símbolo es semejante al objeto, es decir, una imagen, un ícono; en cambio entre el signo y el objeto que se representa no hay ninguna relación natural, el signo viene a establecer una relación con el objeto que es convencional y se puede decir totalmente arbitraria. Esta consideración que Hegel hace respecto al símbolo y al signo no lo alejan de la tradición semiótica, sobre todo lo que se desprende de Charles S. Peirce por ejemplo, que concibe al signo como una categoría bastante amplia, dentro de la cual como forma específica estaría lo simbólico. Para Peirce lo que Hegel llama 'símbolo' más bien sería un ícono; entanto que lo simbólico para Peirce sería un signo convencional y arbitrario, para Hegel esto precisamente sería un signo. (45)

En Hegel existe una tendencia que realza el aspecto del signo en su calidad de creación subjetiva, en su calidad convencional y arbitraria; el signo no es un ente más entre otros entes, el signo es para Hegel un elemento que le permite al sujeto articular y estructurar la realidad que le rodea; articulación que también determina al sujeto como ser creador y no meramente como sujeto pasivo que únicamente re-

trata en su interior la realidad externa. Por eso ocupa el signo un lugar esencial en la filosofía de Hegel, por ser la primera forma en que se enlazan lo objetivo y lo subjetivo, lo interior y lo exterior, el significado y el significante. Hasta ahora hemos venido haciendo un análisis del concepto de signo en la teoría de Hegel, y hemos visto el proceso que la inteligencia desarrolla en su capacidad significadora; proceso que nos ha llevado de la intuición hasta la fantasía creadora. Cabe destacar de todo este proceso el carácter logocéntrico de esta teoría lingüística.

En la teoría de Hegel el signo es explicado a partir de un logos, de un logocentrismo. Este logos, Razón, Espíritu no puede ser postulado como absoluto sin tomar en cuenta el mundo de la otredad que es relativo. Hegel es el primer filósofo que se da cuenta de la necesidad de una dialéctica entre Logos universal y el mundo fenoménico cambiante.

El Signo es resultado, también, como cualquier producto del espíritu, de una manifestación del Ser. También en el signo se realiza la dialéctica de lo interior y lo exterior. En el espíritu subjetivo el Ser, lo Absoluto no tiene real existencia o permanece como postulado abstracto mientras no se plasme en la realidad fenoménica. Solo se comprende el verdadero sentido del signo para esta teoría logocéntrica cuando se la refiere a la manifestación del espíritu, pero cabría preguntar, como señala Heidegger (46) si una teoría racional que necesita de lo otro, del exterior puede llamarse verdaderamente racional. Y en efecto el trabajo de la di

ferencia es necesario para la unicidad del Logos, y lo vemos en la realización plasmación del signo, este ciertamente es una estructura que manifiesta un "alma" que es el sentido de la palabra, pero es el punto medio que resulta de toda la negatividad anterior que se hace de la intuición, del recuerdo.

El espíritu como hemos visto en el análisis que hicimos, niega para ser él mismo, primero, el mundo de la Naturaleza; es en ese primer momento un distinguirse de una realidad que lo enajena: el espíritu Subjetivo es precisamente alcanzar - la mismidad que lo distinga de la exterioridad. En el encuentro de sí, el signo se convierte en este primer eslabón - que hace del espíritu, un espíritu dueño de su libertad y de la creación transformadora, siendo él; adquiriendo conocimiento de su propio ser, como ser activo vuelve a recobrar - se, es dueño del mundo Natural que se le había escapado y -- que vuelve a recuperar. Pero este Logos en expansión necesitó de la contradicción que le salía a cada paso en que se autoafirmaba. Para llegar al vínculo del signo, tuvo que negar al objeto, convirtiéndolo en objeto intuido por un yo. Y aún para superar las representaciones tuvo que negarlas en - el recuerdo, en las imágenes asociadas a un universal. El - signo mismo podríamos definirlo, y no estamos lejos de la -- tradición lingüística, como un elemento que está en ausencia de otro. El signo es esta ausencia que se hace presente, es esta presencia que niega a lo que nombra.

Sobre la base de esta ausencia está cifrada la teoría -

de Hegel. Aunque parezca paradójico el signo revela solo un rastro de lo que fue, solo es un eco, una huella de la cual solo notemos el rostro inseguro que ha dejado, como lo menciona Hyppolite y Derrida. A partir de este momento en que se constituye el signo como intuición solo queda el trabajo de la memoria reproductora de signos. La memoria que no trabaja sobre imágenes, sino que es memoria de ecos, de rastros que fueron dejando los objetos. Si algo es conservado, es el significado, el sentido, pero solo es un "alma", un fantasma que al igual que viene se va.

### III HEGEL Y LA LINGÜÍSTICA

En el capítulo precedente hemos visto la formación del signo en la teoría hegeliana y asimismo analizamos cada una de las etapas que supone la actividad significadora con el fin de aclararnos el sentido y función que tiene el lenguaje para Hegel. En este capítulo, además de retomar algunos puntos que observamos más atrás, trataremos de comprar la visión de Hegel con la lingüística de nuestro tiempo, específicamente la estructural y en particular la relación con Saussure, ya que de modo evidente existe una serie de semejanzas que acercan bastante a Hegel con la Lingüística dado que ante algunos problemas del lenguaje adoptan la misma postura.

Esta comparación y análisis nos servirá sobre todo para precisar el lugar que todavía se le da al signo, que bajo una interpretación logocéntrica, sigue considerándose una manifestación o emanación del Espíritu. La Lingüística en muchas ocasiones se ha autodenominado la Ciencia de las Ciencias, sobre todo por el privilegio de estudiar lo que en el siglo XX se ha considerado fundamental, que es el lenguaje, la palabra, y los signos. Sin embargo la lingüística no ha definido bien su lugar y su estatus es todavía indeciso, y dentro su problemática todavía existen fisuras que no se han podido subsanar. La lingüística nos ofrece pues, un campo de problematización donde se nos interroga por el papel de los signos y donde sigue prevaleciendo una visión metafísica respecto a los problemas del Lenguaje. Es por ello que no -

es por azar que exista una relación entre un filósofo de la racionalidad como lo es Hegel y una Ciencia del Lenguaje que sigue viendo a su objeto de estudio bajo los efectos de las teorías teológicas del Ser.

Es nuestro propósito en este capítulo mostrar, primero, el sentido que tiene para Saussure el signo y dilucidar la relación entre significado y significante, así como ver el papel que juega el referente o elemento externo dentro de esta relación. En segundo lugar será necesario mostrar que el signo solo es visto en una relación interna donde lenguaje y pensamiento son solidarios por efecto de una metáfora milenaria; y en tercer lugar nuestro propósito será criticar esta misma concepción que se tiene del signo.

Si el hombre es un animal simbólico como quiere Cassirer, o llevando más lejos la función de los signos, pensamos en el lenguaje no ya como constituyendo la esencia de un Sujeto como si el hombre preexistiera con anterioridad al lenguaje, sino más bien el lenguaje lo que forma la categoría de sujeto y de hombre, entonces el momento del signo, la concepción que tengamos de él, revelará otro sentido del Ser-Humano, donde más allá de pensar al hombre como estructura de signos se verá que atrás de esos signos o símbolos no existe quizá nada. Es sobre el signo sin fundamento de lo que trata este capítulo.

## A) HEGEL Y SAUSSURE Y EL PROBLEMA DEL REFERENTE.

Empecemos con una cita de Saussure que puede servir para señalar el comienzo de una interrogación sobre el lenguaje:

"... Para ciertas personas, la lengua, reducida a su principio esencial, es una nomenclatura, éstos, una lista de términos que corresponden a -- otras tantas cosas (...). Esta concepción es criticable por muchos conceptos.

Supone ideas completamente preexistentes a las palabras (...), no nos dice si el nombre es de naturaleza vocal o psíquica, pues "árbol" puede considerarse en uno u otro aspecto; por último hace suponer que el vínculo que une a un nombre a una cosa es una operación muy simple, lo cual está bien lejos de la realidad... (1)

Como podemos observar Saussure critica la ingenuamente sostiene algunos y que señala que la única fun-ción del lenguaje sería la de nombrar cosas. Aparentemente-ésta es una idea que comunmente se ha generalizado y que se considera correcta; como bien dice Saussure, supone que la - lengua es una lista de términos que se refieren a cosas, los signos son simplemente una nomenclatura; por un lado existiría, según esta noción, una lista de términos y por otro lado las referencias que son señaladas con las palabras; en es

te caso la principal función de un vocablo sería la de ajustarse a la cosa que nombra, es decir que a cada objeto o entidad que exista solo tiene un nombre o nombres (no descartando los sinónimos) que se refieran a ella; esto nos hace pensar que cada vez que nombremos algo estamos señalando un objeto en particular, con vida y existencia propia independientemente de la palabra que lo señala; suponiendo que existan o lleguen a crearse nuevos objetos habrá que señalarles y luego buscarles un vocablo que los designe. Según Saussure esta posición es criticable en primer lugar, por la separación que hace entre el nombre y lo designado y por la suposición de que existe una preexistencia de las referentes -- frente a las palabras. Tal separación y preexistencia nos lleva a la creencia que las palabras son exteriores a las cosas, que se les añaden a estos objetos como si fueran un vestido o ropaje ajeno, quedando la función del lenguaje en un mero interés pasivo por señalar entes diversos; obviamente -- la preexistencia de los referentes, llámese ideas u objetos-materiales, también nos lleva a considerar otro tipo de -- creencia: supone que hay ideas o entes exteriores al lenguaje que existen objetivamente, es decir que son tal como aparecen sin que las palabras los originen o modifiquen en lo más mínimo; la palabra, como ya se dijo solo se limita a -- nombrar. Tenemos pues, en esta concepción dos ideas uno tan independiente como el otro que permanecen indiferentes -- aparentemente- y cada uno en su lugar; ni las palabras ni las cosas son porque se hallen en relación; su esencia no recurrir a la participación del otro, aún si se alejaran, su mis

midad aparecería inalterable; las palabras aquí son tan solo instrumentos que se reducen a hablar de lo esencial que en este momento reside en el otro, en el objeto que preexiste. También el objeto, los referentes, el otro ser que es nombrado es lo inmediato, o como diría Hegel lo verdadero en sí, lo formalmente abstracto sin ningún vínculo con lo que se diga de ellos, y aún cuando ni siquiera existiera la palabra designadora, su ser no sufriría alternación en su más mínima cualidad. Los objetos, los entes, las ideas, son así la verdad que hay que referir, la palabra es una representación de la realidad, realidad que sin cuestionar su origen se da por establecido, inalterable, plenamente aceptada aún sin ser nombrada. Palabras y cosas no presentan así problema alguno salvo para el pensamiento de la modernidad o como diría Foucault (2) la cuestión o problematización del lenguaje y el nacimiento de la Ciencia misma del lenguaje solo comienza cuando se trastoca el horizonte de la representación de la realidad, cuando por efecto de una luz se enrarece la relación de la palabra con la cosa; cuando se empieza a mostrar más duda que claridad al señalar el sentido de una palabra con su referente. Es precisamente ese momento de disolución el que comparten Saussure y Hegel, es precisamente ahí donde los horizontes se diluyen y los vuelven semejantes, donde problematizan sobre el lenguaje y el sentido. También es por eso que critican la idea de un lenguaje meramente nominal. Para Saussure y para Hegel, como veremos más adelante, o más bien el lenguaje no está determinado por la realidad.

Y en efecto, Saussure es muy claro al referirse a la función del signo lingüístico, para él la palabra no tiene que ver con ninguna cosa u objeto exterior.

Saussure señala que el signo lingüístico no es la unión de una cosa y un nombre o en otras palabras, de un elemento externo y su designación fonética; lo que verdaderamente integra el signo lingüístico es, por lo contrario, un concepto y una imagen acústica, esto es, un significado o elemento ideal y un significante elemento material. Hay que señalar que Saussure entiende que el significante es un elemento material pero ello no significa que este elemento sea exterior al hecho lingüístico: el significante es considerado por Saussure como la huella psíquica, la representación de los fonemas que ocurre en nuestro interior y que asociamos a un concepto o idea. (3)

Como puede observarse Saussure deja claramente establecido que el signo lingüístico no tiene ninguna relación con algún elemento exterior a él, no hay ninguna unión pues, del signo con algo "material", recibido desde afuera. Para Saussure el signo exhibe como lo menciona este autor, dos caras: un concepto, y una imagen acústica y si a esta última se le denomina un elemento material es tan solo por el sonido que ella implica, porque es un sonido físico que afecta a nuestro sentido auditivo, por eso se le llama el elemento sensorial y por ende un elemento "material" pues es percibido, de alguna manera como si fuese algo exterior por nuestra sensibilidad; pero aclara Saussure que no debemos olvidar que la voz, el vo

cable o la imagen auditiva es una "huella psíquica", es decir, representación sensorial del concepto, entidad más abstracta que nos brinda el sentido o el significado de la cosa. Pero al interior de lo que es puramente el signo lingüístico no existe relación con un referente que exista independientemente de la lengua. El signo, al menos como lo concibe Saussure, es una unidad indisoluble que se explica por sí misma, sin necesidad de hacer ninguna referencia o tener ninguna relación con algo externo; el signo así entendido es un ente puramente interior, ya lo manifiesta de esta manera lo que Saussure llama su naturaleza psíquica. Así entonces, en resumen, tenemos que el signo lingüístico es una entidad psíquica que básicamente está integrada por un significado y un significante y ambos elementos están indisolublemente unidos; el signo, así pues entendido no es ni el significado ni el significante tomados separadamente, sino la unión de ambos; por consecuencia, al hablar de signo lingüístico estaremos hablando de esta unión. (4)

Esto quiere decir que el signo lingüístico expresa dos partes o elementos constitutivos, pero dos elementos que se explican por sí mismos sin necesidad de referirse a algo externo. A los dos términos como, ya sabemos, Saussure los designó con el nombre de significado y significante, terminología que hasta la fecha se sigue usando; por significado debemos entender según Saussure, la imagen conceptual, el concepto, el sentido de la palabra que permanece en lo abstracto o la idealidad; por otro lado el significante es la imagen - -

acústica, la voz o el sonido que al pronunciarse de inmediato nos lleva, al concepto que designa. (5)

Debemos aclarar que al señalar Saussure que el signo -- lingüístico, integrado por el significado y el significante, es una entidad psíquica y que hay que entender a este signo-- por sí mismo sin necesidad de referirlo al mundo externo, no quiere decir que neguemos la existencia de que las palabras-- tengan alguna relación con el mundo de las Cosas; más bien -- lo que nos hace notar Saussure es que no existe una determinación causal entre hechos y palabras; es decir que el signo lingüístico; la palabra si así se prefiere llamarle, no está determinado por la realidad externa; no es que las cosas -- sean la causa de existencia de las palabras o que solo los -- signos sean reflejo de los objetos; lo que Saussure nos advierte es la autonomía de los signos, o en otras palabras, -- Saussure supone que lejos de ser los signos meros reflejos -- de la realidad más bien son los productores de lo que llamamos "la realidad objetiva". El signo lingüístico en esta re -- lación significado-significante solo hace referencia a sí -- mismo, es decir, se libera de la función meramente nominalis -- ta del lenguaje; es obvio que Saussure ataca esta concepción que piensa que el signo solo puede estudiarse en su relación con los objetos que designa; la lingüística para Saussure -- tiene un objeto que es la lengua y los signos lingüísticos son susceptibles de estudiarse por sí mismos. Al analizar -- lo que es el signo lingüístico Saussure considera errónea la idea de creer que la palabra se refiere a cosas, como ya men

cionamos, y considera que lo correcto es ver que el signo es la unión de una voz y su concepto. Esto quiere decir que al emitir una palabra, como por ejemplo "manzana" no hacemos referencia a un fruto exterior, ajeno a nosotros, sino que esta emisión de sílabas son la huella del Concepto, o dicho de otro modo, el significante expresa de manera fónica y sensitiva el concepto o la imagen conceptual ideal, es decir, el significado. Como diría Pierre Giraud, conocido lingüista, - "esta asociación (la del significado/significante) es de naturaleza psíquica, no son las cosas, sino las imágenes de -- las cosas y la idea que de ellos nos formamos, los que se -- asocian en nuestra mente..." (6)

Puede observarse por lo anteriormente dicho que existe una relación de similitud entre la teoría de Saussure y la teoría de Hegel respecto al signo. Como se habrá notado en el capítulo anterior, también Hegel en su análisis del espíritu teórico llega a definir al signo en términos psicológicos, en el sentido de que considera al signo en una inmediatez subjetiva, esto es, que el espíritu a través del signo adquiere una autonomía y una liberación de las determinaciones que la intuición sensible le había impuesto; por tanto, para Hegel el signo no se refiere a la cosa, sino que su relación inmediata la tiene con el sentido, es decir, lo que Saussure llama el significado (Cfr. supra). En efecto, para Hegel el surgimiento del signo es sobre todo, un proceso activo interior por parte del espíritu, por medio del cual este se apropia de la realidad, solo es a través de la forma -

conceptual (el lenguaje) cuando realmente podemos hablar de que el hombre adquiere un conocimiento y manejo de su realidad y del mundo ajeno que lo circunda. Pero el signo no es retrato ni reflejo de las cosas, pues como ya se dijo (Cap.-II) el signo es un elemento que produce la realidad y en este sentido podemos notar también otra semejanza de Saussure con Hegel, pues ambos no admiten el papel pasivo del lenguaje, y ello es evidente en la teoría del nombre que Hegel manifiesta.

Y en efecto, también en la concepción que muestra Hegel respecto a lo que es un nombre asistimos a una visión que no es nominalista, es el sentido en que analizamos anteriormente el término, es decir, Hegel no admite que el papel del -- lenguaje sea tan solo el de ser una nomenclatura o listado de cosas u objetos. Respecto al nombre Hegel dice:

"... El nombre es la cosa, como ella existe, y tiene vigor en el dominio de la representación; la memoria reproductiva tiene y reconoce en el nombre - la cosa, y con la cosa el nombre, sin intuición e imagen. El nombre como existencia del contenido - en la inteligencia es la exterioridad de la inteligencia a sí misma, y el recuerdo del nombre como - de la intuición producida por ella es a la vez la enajenación en que ella se pone dentro de sí misma..." (7)

Si bien el signo tal como lo analizamos en el capítulo-

II de este trabajo, lo concebíamos como una fuerza creadora, sintetizadora de lo diverso de la percepción pero no por - - ello determinado por la cosa o el objeto, vamos a ver que en el nombre el signo manifiesta de una forma más clara estas - cualidades activas y su papel autónomo y libre de las determinaciones de la realidad externa queda plenamente establecido. En efecto, el nombre expresa a la cosa y en ello debemos aclarar que esto no se refiere a que el lenguaje sea unponer nombres a los objetos, de una manera pasiva; Hegel nos indica que el nombre está desligado de la intuición y la imagen, lo cual quiere decir que con el nombre ascendemos a un rango superior en donde ya no nos movemos atendiendo a lo -- que suceda con las cosas fuera de nosotros, ubicadas en un espacio y tiempo ajenos; el signo es la apropiación de esa - realidad indiferente, es la creación de un nuevo ente que hace poner como nuestro lo que se encontraba afuera y el nombre lo deja suficientemente claro; la memoria reproductiva - que recuerda el nombre de las cosas que menciona Hegel, es - en este caso una operación abstracta, ya que trae un nombre, un concepto, un signo que no es la cosa, sino representación -que no reflejó- de la cosa; por eso al decir Hegel que el nombre es la cosa, no se refiere a que el nombre sea asignación pasiva de un objeto, sino que ya la distinción entre un afuera y un adentro del lenguaje queda superada; expliquemos con más detalle este punto. Nosotros cuando nombramos una - cosa no necesitamos experimentar de manera directa, mediante nuestros sentidos, el objeto que señalamos; perfectamente -- nos podemos mover en el reino de los nombres sin tener que,-

en cada acto locutivo, recurrir a la cosa que nos referimos. Pensamos en objetos determinados sin tener que recurrir a la representación o intuición de ellas; una manzana, un árbol o un roedor son conceptos que perfectamente entendemos aún sin que los veamos o los percibamos y aún sin que nos lo representamos en la imagen de la memoria; los nombres para Hegel son conceptos. (8)

Por ello como Hegel afirma se produce un acto de enajenación entre la cosa y la palabra; la cosa ha dejado de ser para sí y ha trasladado su mismidad al signo, que ya no es ella, pero que ahora toma su lugar, de tal manera que en el nombre se dé una identidad entre signo y cosa, considerando incluso que no hay más objeto o ente más que lo que pueda, nombrarse o proferirse significativamente. Por eso podemos decir que en este momento donde aparece el nombre no tiene sentido hablar de palabras y cosas como si fuesen dos partes desligadas y solo unidas por un acto reflejo, sino que la barrera se rompe, se trasgrede y se dilata dando paso a la identidad entre lo que nombra y lo que es nombrado, entre el signo y lo que es señalado; de tal manera, categóricamente podemos decir a la luz de Hegel que las palabras son las cosas que el mundo del cual podemos hablar conocen y actuar solo es tal porque es susceptible de simbolizarse de transformarse en signos diversos; el universo, solo es universo de palabras. De tal forma solo existen las cosas que hemos conceptualizado, sobre las que hemos realizado un trabajo abstractivo, trabajo que ejecuta esencialmente el lenguaje; - -

aquello que solo exista en la particularidad es cosa u objeto en potencia aún no se realiza en ella la penetración del ser, como ser en sí y por sí, tal diría Hegel. Así pues, -- queda enajenada la cosa, ya no existe como ser independiente. solo existe su fantasma y éste toma el lugar del ser real.

Ya en sus obras tempranas Hegel mostraba esta tendencia a identificar el nombre con la cosa; en una obra temprana - como lo es la Filosofía Real de Jena, Hegel expone que el -- lenguaje es la primera fuerza por medio de la cual el hombre se apropia del mundo. La posesión de la naturaleza comienza en el momento mismo en que los hombres le atribuyen un nombre a las cosas. Según Hegel, es prioridad del soberano, del que detenta el poder, el nombrar cosas y con ello se quiere decir que existe un poder en la acción de nombrar. El hombre a través de la designación de un nombre se apropia de la cosa, la hace suya, incluso hasta puede concebir que el mundo es su creación. La palabra hace surgir a los entes de este mundo, les designa un lugar y una característica propia, son creaciones que el yo forma desde la interioridad y el so nido arbitrario que les impone las hace surgir. De ahí que Hegel piense que la cosa y el nombre sean idénticas y produc to espiritual; solo hay cosas en la medida que se pueden nom brar y este proceso es interno, surge gracias <sup>al</sup> al trabajo del Espíritu. (9)

Por supuesto lo que dice el joven Hegel y que desarro-- llará después en la "Enciclopedia..." es precisamente que el nombre viene a ser el paso definitivo para la apropiación --

del mundo de las cosas, vale decir que en el nombre se evidencia un poder (y quizá eso sea la aufhebung) que enajena - lo otro y lo pone como suyo. En efecto, a esta operación de poner nombre, Hegel le llama la "primera fuerza creadora" y es obvio por qué. En el nombre el espíritu se ha librado to talmente de las cosas particulares y sensibles, el espíritu se autoafirma por un lado negando al objeto finito o fenoménico y por otro lado, determinándose a sí mismo al ser poseedor del mundo; esto quiere decir que en el nombre ya no existe la cosa -es de decir ni su percepción, ni la intuición de ella, ni mucho menos su imagen- por eso el espíritu se libera, pues ya no está determinado por un agente distinto a él; por otro lado él es su propia determinación en el nombre, pues se adueña del mundo al producirlo en el logos o las palabras, pues es evidente que los signos han de concebirse en Hegel, creación espiritual, creación del sujeto, -- del Espíritu; las cosas son porque "yo" las produzco, "yo" soy el que origina el mundo, pues tengo el logos la palabra, el ser que designa todo lo que pueda existir.

Por lo dicho hasta aquí, puede verse que se ha dado un proceso de inversión: la cosa es resultado de la actividad - significadora, es un efecto de la palabra. El sentido común nos hace pensar, generalmente, que las cosas permanecen independientes de las palabras, y que éstas últimas solo tienen la función de designar objetos que previamente existen; pero Hegel nos dice lo contrario, pues nos señala que las cosas - no existen independientes del logos. e incluso mediante el -

nombre surge la cosa.

Por todo lo anterior el problema de las palabras y las cosas para ambos autores, Hegel y Saussure, se reduce a negar que exista una cosa en sí independiente del lenguaje que nombra: no hay más realidad ni objetividad que lo que podemos aprender por medio de las palabras; simple y sencillamente lo que no puede expresarse no tiene existencia. Dada esta identificación es comprensible que Hegel diga que el nombre es la cosa, que el Ser de un objeto consista en ser enunciado. Esto no quiere decir que se niegue por completo la participación de entes fuera de nosotros, cayendo de esta forma en un subjetivismo al estilo de Berkeley, sino que por lo contrario, y así lo admite Hegel, debe verse una relación entre la cosa y el nombre, relación que es dialéctica en donde uno se convierte en otro y viceversa, en un proceso que ya analizamos y que transforma la cosa en nombre y en nombre la cosa. Ciertamente como en otro momento hemos señalado -- (10) el papel de lo otro o todo aquello que no es el Espíritu, la cosa, el fenómeno, la materia, etc., consiste tan solo en ser un escalón para la plena autonomía del Absoluto; es decir, que si el Espíritu toma en cuenta a la cosa u objeto, tan solo lo hace en la medida que la sustancializa, en la medida en que la penetra por medio de la razón. De tal forma la cosa o el referente, en realidad tan solo son un momento en el desarrollo del espíritu, pero un momento necesario que no puede olvidarse. Las cosas son la base sobre la cual el espíritu, según Hegel, se desarrolla, y aunque al final lo Absoluto libera de toda determinación exterior, tam-

bién es cierto que en su movimiento hacia su libertad el espíritu no se transformaría sin la oposición que le ofrecen - las cosas.

El papel pues, del referente en el lenguaje, debe ser - un poco más esclarecido para su mejor comprensión y función - dentro de la teoría de Hegel. Creemos que Hegel tiene razón al decir que las cosas no se ofrecen tal como aparecen, y -- que si queremos conocerlas, saber lo que son o incluso simplemente contemplarlas sin ningún interés inmediato, debemos de realizar un trabajo de rodeo, una transformación que opere en nuestros sentidos y al mismo tiempo opere también en - el objeto de estudio. No existe un mundo prefabricado con - cualidades y características evidentes y precisas que de inmediato se nos ofrezca, sino que en el mundo todo hay que -- crearlo si no, inventarlo o por lo menos darle un nuevo sentido a las cosas y probar los significados más disímbolos; - como afirmaría Karel Kosik;

"... La actitud que el hombre adopta primaria o in mediatemente hacia la realidad no es la de un suje to abstracto cognoscente, o la de una mente pensan te que enfoca la realidad de un modo especulativo, sino la de un ser que actúa objetiva y prácticamen te, la de un individuo histórico que desplaza su - actividad práctica con respecto a la naturaleza y - los hombres y persigue la realización de sus fines e intereses dentro de un conjunto determinado de - relaciones sociales..." (11).

Esto dicho o aplicado a la teoría del lenguaje de Hegel concuerda en gran medida; ciertamente, también las palabras no han de verse como instrumentos que reflejan la realidad, tampoco como signos teóricos e ideales que en nada participan con el mundo. El lenguaje incide en las acciones de los hombres y transforma también la naturaleza externa de las cosas; el lenguaje no es teoría independiente de la práctica, podríamos incluso afirmar que las palabras son la práctica misma por la que se mueven los hombres, están presentes en cada acción, juego de poder o discurso. Esto no es caer en un pragmatismo de las palabras, es tan solo poner en claro que los signos están presentes en nuestra vida diaria, son de manera inmanente lo que nos ubica y controla como seres sociales.

Aún teorías del más exacerbado sentido empirista tienen que admitir la limitación que entraña una teoría del lenguaje regida por el principio del reflejo, como ejemplo veamos el ya clásico triángulo de Ogden y Richards que nos sirve para ilustrar la relación que guardan pensamiento, símbolos y cosas; según esta tendencia el esquema es el siguiente:

#### Pensamiento o Referencia

Símbolo

Referente  
(12)

Como se recordará estos autores afirman que hay una relación entre palabras, pensamientos y cosas, y el triángulo por ellos ideado explica de qué manera se dá esta relación.- Según Ogden y Richards entre el pensamiento y el referente, - o sea el objeto externo, existe una relación causal directa, es decir que la aparición del referente ocasiona causalmente la aparición del pensamiento de aquel objeto referido y vice versa, si tenemos un pensamiento de algo esto nos remite el objeto fuera de nosotros. También hay una relación directa y causal entre el pensamiento y el símbolo (las palabras): - todas las palabras nos remiten a ideas y las ideas necesariamente se expresan mediante el símbolo convencional. Este tipo de relaciones directas la del pensamiento con el símbolo y la del pensamiento con el referente, quedan ilustradas en el triángulo con la línea continua que une a los puntos en cuestión. Sin embargo podrá notarse que la figura mantiene una línea punteada y que sirve para evidenciar una relación indirecta; esta es la relación entre palabras y cosas. La palabra no llega a la cosa más que a través de un rodeo que va del símbolo al pensamiento y del pensamiento a la cosa, - tampoco el referente se reconoce en la palabra más que por intermedio del pensamiento o el significado según quiera llamársele. Al respecto los autores señalan que:

"... Entre el símbolo y el referente no existe ninguna relación adecuada fuera de la indirecta, que consiste en que alguien lo use para representar al referente. Es decir que el símbolo y el referente no están vinculados en forma directa (...) sino --

tan solo en forma indirecta, recorriendo los dos -  
lados del triángulo". (13)

Pese a las críticas que se le pueden hacer a este triángulo de Ogden y Richards, creemos que este ejemplo ilustra de manera suficiente la problemática a la que se enfrenta -- una teoría del lenguaje que piensa incluir a las cosas como si éstas fuesen cosas aparte o independientes del lenguaje. Aunque es cierto que estos autores reconocen que una palabra solo se encuentra relacionada de manera indirecta con el referente, también es cierto que al final de cuentas esta relación existe o se da a través del significado, pensamiento o referencia; esta posición de alguna forma nos obliga a suponer que cada palabra tiene necesidad de un referente, en cuyo caso reduciríamos el papel del lenguaje a una función meramente veritativo, es decir trataríamos de buscar a cada -- signo, palabra o nombre un elemento referencial; el problema es claro cuando a manera de contraejemplo pensamos en palabras que no designan ningún referente, que es el caso de los seres imaginarios o fantásticos de los que nos habla, por -- ejemplo, Borges en un libro muy sugerente (14). La tradición que a partir de Frege y Carnap (15) pensaba que el sentido de una palabra se hallaba en su referente y que éste último tenía que ser comprobado de manera empírica, es un supuesto que crea más problemas de los que resuelve, pues, como señalamos hace un momento, hace suponer que todo lo hacemos con el lenguaje es verificar y nombrar, lo cual está -- bien lejos de lo que en la práctica hacemos con las palabras. Wittgenstein fué mucho más sensible al respecto y supuso en-

las Investigaciones Filosóficas (16) que lo que hacemos con el lenguaje es utilizarlo de diferentes formas, según las reglas del juego en que nos ubiquemos. De tal forma, no es posible creer que la única función del lenguaje sea la referencial, la veritativa; quizá ésta solo sea una función que se dé en las Ciencias Experimentales, pero no creamos que este es el único uso de las palabras; piénsese tan solo en la literatura, la política, la moral, que son campos en donde los signos no tienen necesidad de pensarse en su función de verdad. Así pues, las palabras no mantienen exclusivamente una relación con las cosas, entendida la cosa o el objeto como un referente verificable a través de los sentidos. Y aún -- cuando se dijera que por referente no se debe entender un objeto físico, ni un ser material, sino cualquier idea, sentimiento o proceso mental al que se hace referencia por medio del signo, esto no ayuda a despejar las dudas, pues si es -- así no tiene caso incluso hablar de referente, pues este último se confundiría con el significado o la palabra misma, -- en cuyo caso se puede hablar y explicar el sentido de una palabra por lo que ella misma es, es decir, que las palabras -- se pueden explicar en relación a ellas mismas sin necesidad de un elemento exterior a ellas o referente. Aquello que de fine al signo como un elemento que está en lugar de otra cosa es caer en una teoría metafísica, trascendental que supone una cosa en sí más allá de lo que nos muestran las palabras. Mejor nos parece suponer la inmanencia del lenguaje -- que se explica por sí mismo a la maera que lo hacen Hegel y Saussure.

Bien puede verse, por lo tanto, la problemática que se da en una teoría del lenguaje que ingenuamente considera que las palabras y las cosas se unen como si fueran uno el complemento del otro. En resumen, hemos visto que las posiciones de Hegel y Saussure difieren de las teorías referenciales del lenguaje pues suponen ambos autores, como ya lo observamos, que el lenguaje no es una nomenclatura, o por lo menos ésta no es una función exclusiva de las palabras: el referir objetos. En el caso de Hegel señalamos que la teoría del nombre, lejos de considerar a la palabra en un sentido pasivo era por lo contrario un elemento de continua transformación, y específicamente el momento en que aparecía el nombre era un momento fundamental pues en él aparecía el ser de las cosas, lo que Hegel consideraba la esencia, la verdad, el sentido de los fenómenos. Ahora veamos más de cerca, una vez que ya hemos visto la relación del Signo con el Referente, como entienden Saussure y Hegel la relación entre significado y significante.

#### B) EL SIGNIFICADO Y EL SIGNIFICANTE O LO INTERIOR DEL SIGNO.

Si bien hemos visto en la sección anterior que la definición del signo engloba una relación entre el significante y significado y que en esta relación queda excluida o por lo menos no es determinante el elemento referencial o cosa, todavía nos falta aclarar cómo se da esta simbiosis entre el significado y el significante, que por sí misma explica lo que es un signo.

Es claro que cuando tratamos de entender lo que es el lenguaje de inmediato surge la hipótesis que supone que todo lo que hacemos con el lenguaje es referir cosas, es decir, - que utilizamos el lenguaje con la finalidad de comunicar a - otros el mundo en que vivimos, o que experimentamos, pero ya vimos que tanto Saussure como Hegel se manifiestan de una u otra manera, en contra de esta tésis. En suma estos autores nos han mostrado que el lenguaje no se explica o no tenemos un cabal entendimiento de él si lo hacemos depender de un referente o cosa independiente de las palabras. El lenguaje - se explica por sí mismo, esto es, hemos de hallar el sentido de las palabras por lo que ellas mismas nos digan, sin tener que hacer referencia a otras instancias. Si bien la célula de la lengua es el signo lingüístico y si bien éste no halla explicación en un referente que le corresponda, entonces - - ¿qué es lo que ocurre con las palabras? ¿qué es lo que hacemos cuando hablamos o utilizamos los signos? En suma, descartada la teoría referencial, ¿qué es el signo, qué es el lenguaje?

Saussure define al signo como una entidad que está integrada por el significado y el significante, conviene que analicemos en lo posible lo que quiere decir esto y para ello - hemos de volver a Saussure y luego Hegel para ver si podemos desentrañar la esencia del lenguaje.

Comencemos recordando la postura de Saussure respecto a la relación entre pensamiento y lenguaje. Según este autor no puede existir pensamiento sin lenguaje ni lenguaje que no

conlleve necesariamente al pensamiento; los signos contribuyen entre otras cosas, a distinguir dos ideas de manera clara y distinta, y este solo hecho muestra la importancia que tiene el lenguaje para aclarar nuestros pensamientos. De hecho, dice Saussure, si hiciéramos abstracción de todas las palabras, nuestro pensamiento sería una masa amorfa e indistinta; solo gracias a los signos es como podemos aclarar el sentido y la dirección que tienen nuestros conceptos. (17)

Por lo tanto, según Saussure, existe una indisoluble -- unidad entre pensamiento y lenguaje; recordemos que en la definición del signo lingüístico este autor afirmaba que ambos componentes son como las dos caras de una misma moneda, en realidad el significante es lo que comúnmente entendemos por palabras, locuciones, signos hablados, etc., lo que en sumamos llamamos lenguaje, pero a la par unido a este elemento fónico y representativo también está el significado que hace referencia al elemento conceptual, a la idea, al pensamiento.-- Según Saussure la lengua es la unión de ambos elementos como ya se ha visto, y asegura el mismo autor la imposibilidad de entenderlos separadamente llegando a afirmar que el pensamiento como tal no existe hasta la aparición de signos que lo expresan; de tal modo que los signos nos permiten acceder al pensamiento de los sujetos, nos permiten penetrar en las categorías del conocimiento, desarrollar y aclarar los conceptos, ideas, juicios que tenemos en mente. Aunque es notable la posición de Saussure que asegura la imposibilidad de ideas preexistentes al lenguaje; en efecto el lenguaje como lo hicimos notar en la sección anterior no es un ropaje exte

rior que se le imponga a las cosas o las ideas, más bien es un elemento que posibilita la existencia de los entes y que nos lleva a enunciar el ser de las cosas. Saussure y también Hegel, como veremos más adelante en este apartado, van más lejos o llevan hasta sus últimas consecuencias el postulado de un lenguaje creativo, al mostrarnos que el pensamiento mismo está en función de lo que pueda expresarse con el lenguaje; aunque no lo afirmen con estas palabras Hegel y Saussure con sus teorías nos sugieren que no hay más pensamiento que el que pueda expresarse. De inmediato en este punto nos sale al encuentro la afirmación de Wittgenstein -- del Tractatus Lógico-Philosophicus que señalaba que "los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo" (18), que entre otras cosas puede entenderse como una proposición -- que destaca el papel esclarecedor del lenguaje, es decir que lo que se conozca del mundo, e incluso el pensamiento del mundo que se tenga, está circunscrito por lo que pueda decir se de él o sea, lo que manifiesten las palabras. En este sentido Hegel y Saussure concordarían con Wittgenstein, pues los tres autores señalarían que el mundo es lo que se piense de él y el pensamiento únicamente lo conocemos a través del lenguaje, de lo que podamos decir; lo que conozcamos del mundo, de la realidad, de los objetos que nos circundan estarán claramente evidenciado por el lenguaje que manejemos, por eso hay niveles de comprensión de la realidad que fluctúan y se expanden según la palabra se adecúe o no a los objetos -- que se enfrenta; la "Fenomenología" de Hegel es un claro -- ejemplo de cómo de un saber ingenuo se eleva la conciencia a

las alturas de un saber absoluto, en donde el lenguaje es índice del grado alcanzado por la conciencia y si no, dígalos - Hegel mismo en los primeros capítulos de la obra en cuestión (19).

Pero volviendo al tema que nos interesa no podemos sustraernos de esta relación entre significado y significante y señalar que sin expresión no existe conocimiento (significado, concepto, idea). Pero aunque Saussure admite la imposibilidad de pensar sin comunicar el pensamiento, por otro lado afirma que también el elemento fónico, el significante, por sí solo no constituye la palabra. Los sonidos emitidos solo pueden ser comunicados si tienen significado, de lo contrario, solo son ruidos, solo son ondas sonoras que escuchamos. También para Saussure los sonidos constituyen un reino amorfo e indistinto; es decir que no cualquier articulación de ondas sonoras debe considerarse un significante; la posición de Saussure considera que el lenguaje, o -- más bien en la terminología de este autor, la lengua, es un punto medio entre los lados que son amorfos; el pensamiento en su pureza no es más que abstracción y el sonido en las ondas que transmite no deja de ser simple ruido. La lengua constituida por signos lingüísticos (significante/significado) une ambos elementos, pero no reduciendo uno al otro, si no dando paso a un nuevo elemento que Saussure también llama el lenguaje-pensamiento o "pensamiento-sonido".

De esta manera, ni el lenguaje es expresión de las - ideas ni el lenguaje es solo sonido puro; en el primer caso

ya señalamos que las ideas no preexisten al lenguaje, es decir, el lenguaje no viene a ser solo un instrumento cuya tarea esencial sea transmitir lo que ya estaba formado en la idea, pues una palabra no solo reviste el pensamiento, sino que incluso lo forma, le da coherencia, le da sentido al expresarlo. También no puede hablarse de que el signo lingüístico esté solo constituido por el elemento fónico haciendo abstracción del pensamiento o del significado de la palabra, sino cualquier emisión vocal, la que se nos ocurriera, sería una palabra, lo cual es falso, ya que no todo sonido, por sí mismo constituye un signo lingüístico. Lo que más bien quiere hacernos entender Saussure, es que no es posible separar ambos elementos del signo lingüístico, y el hacerlo nos lleva a posiciones extremas y suposiciones falsas. Para hacer mucho más clara esta tesis de Saussure recordemos que este mismo autor hace una comparación en la que señala que la lengua es susceptible de compararse a una hoja de papel: por un lado tendríamos al pensamiento y por el otro al sonido lingüístico; ambos constituyen el anverso y el reverso de una hoja de papel y permanecen indisolublemente unidos: no se puede separar uno de estos elementos, necesariamente la separación de uno conlleva a la separación del otro: ni la lengua puede aislarse del pensamiento ni el pensamiento de la lengua. (20)

En efecto, el objeto de estudio de la lingüística es un elemento ambivalente; el signo no puede estudiarse solo refiriéndose a él en un solo sentido, sino refiriéndose a ambos lados del signo lingüístico: significado-significante.

Como se recordará, en el capítulo pasado iniciamos esa parte comentando someramente, a manera de introducción la -- idea que tenía Hegel en la "Enciclopedia... respecto al lenguaje, y ahí mismo señalamos que Hegel sostenía que el lenguaje era un producto del pensamiento, y se recordará que Hegel mencionaba la imposibilidad de que con las palabras pudiéramos señalar lo particular, lo subjetivo, lo que permanecía en el campo de la sensación inmediata; lo que el lenguaje hacía, comentaba Hegel, era enunciar lo universal, lo objetivo. Hay que aclarar el sentido de esta tésis que Hegel sostiene y que puede prestarse a malinterpretar el pensamiento de este autor alemán. En efecto, al señalar Hegel que el lenguaje es producto del pensamiento pudiera creerse que para nuestro autor citado el lenguaje cumple tan solo una función meramente instrumental, es decir, que pudiera pensarse que el lenguaje para Hegel cumple con ser un medio de transmisión de ideas previamente formadas; en este sentido Hegel sería un autor que sostendría la misma posición que tantos otros al pensar que el lenguaje, en su función básica, es -- tan solo expresión de ideas. Incluso hay muchas razones para pensar que esto es cierto, dado que Hegel ha sido considerado autor del más acendrado logoscentrismo, de la más entera racionalidad, que hace girar todo en función del pensar, del concepto y la universalidad. Esto es cierto, pero sin quitarle un ápice de verdad a estas proposiciones, también es verdad que el logos en muchos sentidos debe entenderse en su relación con el lenguaje, con la palabra hablada, con el signo lingüístico; de tal forma que si se piensa que el len-

guaje para Hegel es solo instrumento o producto del pensamiento, esto no debe confundirse con una teoría racional que desprecia el papel de la lengua, sino que debe entenderse -- lenguaje y razón como elementos unidos e indisolubles.

Hay que apuntar por lo demás que la relación que Hegel establece entre el nombre, racionalidad y ser no es, por tanto, fortuita o aleatoria, es una interpretación y relación - que surge o se desprende del mismo concepto de "logos"; el término griego en efecto, presenta una diversidad de sentidos, y entre ellos encontramos el de racionalidad, entendimiento, inteligencia; pero así mismo el concepto "logos" también se traduce como palabra, discurso, proposición, lenguaje, expresión oral, etc. De tal forma, en su sentido etimológico observamos que logos es una palabra en la que se concentra y se conecta tanto el lenguaje como la racionalidad, es decir que la palabra significa el logos entendido como razón, como inteligencia, como espíritu; y por supuesto existe por otro lado, una conexión entre lo que es razonable y lo que puede decirse. Decir logos, por tanto, significa tanto lenguaje como razón de ser. Hegel acepta esta identificación y por eso señala que el lenguaje es lo plenamente espiritual, es donde se manifiesta con mayor claridad el pensamiento desprendido de cualquier determinación externa, pues mediante el lenguaje ya no hay necesidad de estar frente a las cosas para conocerlas y manejarlas sino que únicamente se requiere de conceptos, palabras, nombres que en sí mismos nos permiten controlar y manipular el mundo en que nos encon

tramos. El nombre es precisamente la cosa, como ya dijimos, es el ser, la racionalidad. Hegel entiende que mientras nos movamos en la inmediatez, en la particularidad sensible, en la sensación subjetiva donde cada quien se deja llevar por su creencia, dejando la verdad en mero relativismo, no ascenderemos plenamente a ser entes racionales; si según se afirma que el hombre es un ser racional, esta racionalidad que le es propia no se alcanza actuando como seres sensitivos, seres que perciben y se mueven a través de las imágenes inmediatas que recuerdan; Hegel está convencido que la racionalidad del hombre reside en superar esta etapa sensitiva y actuar conforme a su inteligencia y esto se da en primer lugar en el lenguaje, cuando el ser humano convierte en signos la diversidad de lo existente, cuando sintetiza y vuelve universal los objetos hallados fuera de él. Esto en realidad es el nombre, un universal que se ha elevado sobre el plano ingenuo y obvio de la subjetividad (vale decir particularidad, singularidad) y que logra levantar y levantarse hasta una realidad aceptada por todos de manera objetiva. El nombre por eso es racional, por sus características ideales o conceptuales, porque otra manera de concebir el logos es entendiéndolo como expresión oral, es decir no significativo, es decir lenguaje que no es escrito, sino hablado, fonocentrismo, que gira alrededor de la voz, que en este momento por Hegel es considerada voz interna, que nace de sí misma, de la razón que le es propia al espíritu.

Lo que es racional por ello, en su realidad de pureza sin rastro material (significativo) no se expresa en un ve-

hículo que le fuera ajeno; el nombre y el pensamiento se implican uno al otro, quiere decir que la racionalidad del hombre dotado de logos, solo lo es cuando produce el mundo a -- través de los nombres, de las palabras. El lenguaje entendido como voz (phone) es un lenguaje, como se habrá notado, -- sin rastro, sin huella material; el nombre cumple con esta -- característica ideal al ser entendido como significado. En el significado está el ser de la cosa. Cuando se enuncia la palabra "silla" ésta es un nombre en tanto que la memoria no requiere para recordarlo (o reconocerlo) de una experiencia -- directa o de la intuición o la imagen; simplemente el vocablo "silla" existe porque se entiende su significado. Viene a ser el significado por ende la abstracción de la cosa, lo que es ella por su esencia, lo que podemos reconocer en ella de verdad. Por lo tanto, el significado no describe o refleja superficialmente los objetos de este mundo, sino que nos muestra lo que esos objetos tienen de esencial y verdadero, -- según Hegel.

En esto último que acabamos de anotar puede verse la se mejanza que guarda Hegel con Saussure. Hegel como acabamos -- de analizar, admite que el lenguaje y en particular el nom -- bre, no tiene ninguna ligazón con algún elemento que sea ex -- terno al sujeto o al espíritu. Para ambos autores el lengua -- je se explica por sí mismo, el elemento mínimo de significa -- ción y objeto de la Ciencia del Lenguaje, o sea el signo lin -- güístico, puede explicarse por lo que intrínsecamente es, -- por su carácter interno. Hegel deja claramente establecido -- el el nombre no es retrato de la cosa, es decir, no puede --

pensarse que el nombre guarda una relación de semejanza con aquello que refiere; en lo que denomina y lo que es denominado no existe un punto de comunicación directa, aunque parezca paradójico; cuando nombramos estamos más lejos de los objetos de lo que suponemos, pues no hay nada en las sílabas emitidas que conserve alguna característica propia de algún objeto excepto el significado; por eso Hegel llega a decir:

"... El lenguaje comienza por hablar sólo en este sí mismo que es el significado de la cosa, le da su nombre y lo expresa como el ser del objeto: -- ¿qué es esto?

Respondemos:

es un león, un burro, etc.; es, o sea, no es en absoluto un amarillo con patas, etc., algo propio y autónomo, sino un nombre, un sonido de mi voz, algo completamente distinto de lo que es en la intuición, y tal es su verdadero ser..." (21)

El significado del que habla Hegel es lo único que se conserva de un objeto y como ya lo mencionamos, éste es de carácter ideal, es el pensamiento, el concepto; visto así, el nombre queda delimitado tan solo por la voz, y queda excluido el objeto tal como aparece a los sentidos; en el significado del nombre devolvemos al mundo el ser de las cosas pero de una manera distinta. Primero existía una clara diferencia entre el objeto, ubicado en su tiempo y espacio propio, y el Espíritu que se sentía ajeno al mundo exterior; pero a medida que el trabajo ideal, conceptual y abstractivo,-

se fue apropiando de la cosa (en la intuición, en la representación, en la memoria, etc.) el Espíritu consiguió interiorizarla experimentarla y considerarla como suya. Esta apropiación del espíritu que permanecía en el interior de un alma ahora queda nuevamente expresada externamente en el nombre de la cosa, mediante la voz que transmite el significado el lenguaje ya no es una referencia a las cosas, es una actividad simbólica.

De tal forma la relación entre lenguaje y racionalidad en la teoría de Hegel, no es una relación más entre otras, - es una relación fundamental que origina la misma teoría ontológica y metafísica de las cosas, también el conocimiento y la forma en que nos enfrentamos a esas cosas es decir, todo ello enfocado por lo que diga la palabra y la racionalidad.

Hegel mismo en el prefacio a la segunda edición de la Ciencia de la Lógica argumentaba (22) que las formas del pensamiento encuentran clara expresión en el lenguaje del hombre; ahí mismo en ese prefacio señala que en todo aquello -- que el hombre convierte en algo interior, en todo aquello -- que sufre una transformación espiritual está presente el lenguaje. Los signos son para Hegel manifestación clara de categorías conceptuales. Su pudiéramos analizar detenidamente cada una de las expresiones lingüísticas seguramente encontraríamos escondida, dice Hegel, una categoría lógica. De hecho piensa Hegel que un lenguaje que posea abundantes expresiones lógicas es más rico para expresar las determinaciones del pensamiento: la idea y la expresión se hallan liga-

das de tal modo que es muy difícil encontrar sus fronteras.-  
(23)

Por supuesto, Hegel afirma la indisolubilidad del pensamiento y del lenguaje y al hacerlo nos está indicando lo fundamental de esta relación. Generalmente dice Hegel, se concibe al hombre siendo un animal racional, tal como la definición aristotélica lo señala, y esto es evidente en la medida que todo aquello que entra en contacto con el hombre, de inmediato sufre una transformación, ya que éste siempre le da una determinación racional a las cosas. Determinación racional que puede pensarse bajo el rubro del lenguaje, es decir, transformación de una cosa bajo lo que en ella es signo. A lo largo del camino del espíritu en su búsqueda de sí mismo éste llega a apropiarse de los objetos y los coloca como suyos, y es en esta apropiación donde el lenguaje ocupa un lugar importante. Lo que designe el lenguaje habrá que pensarse como categoría racional. Hegel dice que el lenguaje convierte en interior y como algo suyo la realidad externa al representarla y esto queda claramente anotado en lo que vimos sobre el origen del signo en el capítulo anterior donde quedó expuesto como el espíritu a través del lenguaje se apropia del mundo; habría tan solo que aclarar que la "representación" de lo que habla Hegel no se refiere a que el lenguaje pasivamente registre en nombres el mundo circundante, por lo contrario, aquí "representación" quiere decir trabajo activo de apropiación, trabajo de interiorización donde pierden autonomía las cosas para pertenecer al Espíritu. Aquí entonces, "representación" es presentar nuevamente a la co-

sa, pero por aquello que ya no le pertenece y que le ha sido atribuído por la razón, que es el signo o la palabra originaria. Queda plenamente advertido que "representación" no debe leerse bajo la connotación de imitación o repetición: el lenguaje no imita a la realidad más bien la transforma en -- signos.

Con esto advertimos que en Hegel hay una teoría que concibe la realidad, y el lenguaje en particular, en constante-transformación, movimiento dialéctico de pérdida y recuperación; así mismo el pensamiento también se desarrolla en este proceso de la "aufhebung" y por eso mismo nunca es el mismo sino que cambia y ajusta su saber a la objetividad de la cosa, como dice Hegel en la Introducción a la Fenomenología (24);- pero para saber hasta que grado se da esta consonancia entre el pensamiento y la cosa es necesario el lenguaje ya que este manifiesta la categoría lógica que en un momento dado se haya representada. De ahí que podamos afirmar que en Hegel no se da una teoría ideacional del lenguaje que suponga que el este solamente venga a revestir al pensamiento ya preestablecido; como ya bastante lo hemos repetido, en Hegel no hay separación radical entre lenguaje y pensamiento, ambos se necesitan y se involucran de manera simbiótica. Para aclararnos más la visión que tiene Hegel entre pensamiento y lenguaje comparémosla, a manera de contraste con la teoría de -- Locke, que ha pasado a la historia como el prototipo de una teoría clásica ideacional.

En efecto, Locke en su ya clásico libro "Ensayo Sobre -

el Entendimiento Humano" dedica toda la tercera parte de su tratado a la reflexión sobre el lenguaje y las palabras. En términos generales sabemos que Locke afirma que todo el origen de nuestro conocimiento se debe a la experiencia, en - - otras palabras, las ideas que tenemos en nuestra mente en el fondo no son sino originadas por las impresiones que tenemos en la práctica, de tal forma para Locke no hay principios innatos sino que todo, aún las ideas más abstractas tienen su principio o razón de ser a partir de la experiencia. (25)

Así pues, en su origen el conocimiento no sería más que un acto pasivo en donde las impresiones que nos producen las cosas quedarán grabadas en nuestra alma desierta de cualquier principio a priori, tendríamos así, primero, experiencias, después ideas que se derivarían de las primeras y luego el lenguaje. No es nuestro objetivo hacer un estudio profundo de la teoría empirista sino tan solo resaltar algunos aspectos que nos interesan de ella, y el lenguaje es uno de ellos. Y en efecto, para Locke el lenguaje o las palabras - no tiene más razón de ser que el de comunicar ideas.

Según Locke, el hombre está dotado naturalmente de órganos que le sirven para articular sonidos, pero la verdadera razón de ser de las palabras reside en que solo son transmisoras de ideas previamente ya formadas. Así pues, Locke - - afirma que el fin último del lenguaje es comunicar ideas, -- transmitir estados internos y mentales a otros sujetos. (26)

Como podemos observar Locke reconoce que existe en la -

palabra tanto el elemento fónico o el significante como el elemento psíquico o el significado. Es claro que Locke admite como toda la tradición lingüística que un signo o palabra no es solo una articulación o sonido lanzado al viento sino más objetivo. Locke, se nos presenta como el fundador de una teoría del lenguaje que se acerca mucho a la lingüística de Saussure en algunos puntos, pues a pesar del empirismo de este autor no deja de haber cierto logocentrismo que lo asemeja a las más tradicionales corrientes metafísicas del lenguaje incluyendo a la lingüística estructural y a Hegel mismo; y ciertamente, en su teoría del lenguaje Locke solo concibe que las palabras cumplen una función meramente instrumental, tan solo son un medio de comunicar ideas; implícitamente esto querría decir que las palabras son el vehículo de la razón, del logos que viviendo interiormente únicamente sale a flote en signos lingüísticos.

Existen palabras por la necesidad de comunicar pensamientos, y a cada signo le corresponde una idea. Aquí es conveniente aclarar que lo que hace diferente la teoría de Locke a las teorías de Saussure y Hegel no es el logocentrismo que evidentemente las hace copartícipes, sino la posición extremista de Locke que concibe que las ideas y las palabras son entidades independientes, y que pueden existir separadamente.

De hecho se puede prescindir del lenguaje y no por ello dejarían de existir ideas, si seguimos el argumento de Locke; cualquier hombre en la medida que experimente cosas -

podrá tener ideas, y aún si no las comunicase con palabras, esas ideas perfectamente permanecerían sin alteración en su interior. Según esta concepción las ideas existen en el interior del sujeto, ya formadas claras y evidentes, el lenguaje tan solo vendría a revelar esas ideas, que invisibles yacen en la profundidad de la mente.

Según esta teoría además, la significación de una palabra se haya en relación a la idea que represente; y como dice Locke:

"... Resulta, pues, que el uso de las palabras -- consiste en que sean señales sensibles de las -- ideas; y las ideas que se significan con las palabras, son su propia e inmediata significación..."  
(27)

Por lo que dice Locke, la única razón de ser de una palabra es hacer sensible la idea, aquí la palabra no tiene -- ninguna otra función que revelar el interior del sujeto y en esa tarea consiste la significación del lenguaje; la palabra es lo inesencial, lo que arbitrariamente se establece pero -- que no afecta en nada a la idea. Por su parte las ideas han tenido su propia formación y en ellas no ha intervenido el -- lenguaje, pues han salido de la experiencia y aún las ideas--generales o abstractas son resultado de un proceso que ha -- sintetizado ciertas cualidades en una sola idea sobre la base de lo que experimentamos. Pero lo que cabe resaltar aquí, en la teoría de Locke es el carácter pasivo del lenguaje, --

que en nada interviene en la formación de las ideas, pues so lo se reduce a mostrar sensiblemente un pensamiento.

Cierto es que también Hegel y Saussure afirman que un -  
significante revela siempre un significado, pero ambos mani-  
fiestan la imposibilidad de pensarlos separadamente. Es -  
más, en el caso de Hegel aunque éste afirma que las palabras  
revelan las categorías del pensamiento supone una identidad  
entre lo que se dice y lo que se piensa; y dicha identidad -  
no es algo preestablecido sino resultado de un largo proceso  
de adecuación donde el signo y la idea interactúan, se mez-  
clan y se absorben, de tal manera que en el signo está la --  
idea y en la idea está el signo. Pero jamás se encuentra es  
ta separación que si la hay en Locke.

Esta comparación que acabamos de hacer entre Locke y He-  
gel nos ha servido para aclarar y diferenciar la postura he-  
geliana respecto a la relación entre el significado y signi-  
ficante y esperamos que este haya servido también para mos-  
trar que es difícil pensarlos separadamente. Quizá por ello  
Hegel identifica razón y lenguaje y piensa que solo el len-  
guaje expresa lo universal, lo objetivo, lo que es racional,  
pero sobre la base de que una palabra es siempre una simbio-  
sis entre el sentido y el vocablo que lo denomina.

De hecho, el lenguaje ocupa un lugar central en el sis-  
tema hegeliano de la Enciclopedia, como lo hemos observado,  
pues como ha señalado Marcuse, (28) el lenguaje es para la -  
teoría de Hegel una fuerza de integración que une al sujeto-

y al objeto y también la primera comunidad real dado que un lenguaje es objetivo y además es compartido con otros individuos. Marcuse menciona, refiriéndose al papel del lenguaje en la teoría de Hegel, que los signos constituyen un medio de individualización pues estos sirven para que el sujeto adquiera dominio sobre las cosas que conoce al nombrarlas; por ello mismo el lenguaje es un instrumento activo de apropiación y de ahí su importancia en el sistema hegeliano. (29)

Y en efecto, el lenguaje es integración y control; integración de un sujeto que se reconoce en los significados dados por su sociedad y control porque a partir de los signos adquiere una fuerza sobre el mundo y otros hombres. De ahí que entender el lenguaje sea entender los significados dentro de los cuales nos movemos a nivel social.

Y esto es hablar de la solidaridad que existe entre la voz y el pensamiento, del significado y del significante. - Ambos son lo mismo porque Hegel reduce el lenguaje a su expresión racional, porque a partir de que ninguna palabra, - según él, revela lo subjetivo, sino lo universal el signo - se convierte, desde ese momento, en logos y razón de ser.

En resumen, por lo que hemos observado ambos autores, - tanto Saussure como Hegel aseguran que el lenguaje se explica por sí mismo sin tenerlo que referir a un referente, entendiendo a este último como un elemento externo, independiente de lo que son las palabras. Es decir, el lenguaje -

no necesita para su comprensión de un elemento exterior, -- porque los signos no se reducen a nombrar cosas. El signo no es su referente, en todo caso el signo solo hace "referencia" a él mismo; y lo que es el signo se explica por lo que interiormente es, o sea, una relación entre significado y significante, entre un concepto y una imagen verbal. Según piensa Saussure ambos elementos son indisolubles y Hegel por la teoría que tiene al respecto, diría lo mismo, -- pues se puede deducir esto de lo que afirma cuando habla -- del pensamiento y del lenguaje, como ya vimos. En efecto, -- la relación que se da entre significado y significante no es otra que la que se da entre el pensamiento y la palabra o el contenido y la expresión, sobre la cual ha reflexionado Hegel. Hemos visto como Hegel sostiene que el lenguaje (entendido como significante) y el pensamiento (entendido como significado) se mantienen unidos porque uno implica al otro y viceversa. Y en efecto, en la visión de Hegel notamos que, lenguaje y pensamiento pertenecen a la esfera de lo universal, ya que por un lado el concepto como categoría del pensamiento es la unidad de las múltiples determinaciones que nos revela lo que una cosa es objetivamente, y por otro, la palabra expresa este mismo elemento universal ya que una palabra nunca señala cosas particulares o lo subjetivo o lo que vale para un individuo, el lenguaje por lo -- contrario siempre se constituye como tal en la medida que es objetivo, que enuncia una verdad que vale tanto para el sujeto, como para los demás. Por eso pensamiento y lenguaje son idénticas para Hegel.

Pero también son lo mismo porque existe entre lo racional y la palabra un vínculo que podríamos decir es "natural", y que se refiere a que logos y phone se hallan mezclados. Como pudimos observar, la voz es el elemento idóneo para que el pensamiento se exprese: la voz es inmaterial, es sonido que existe sin necesidad de un elemento material, es la voz que sale del alma de un modo impalpable, aéreo, volátil. El pensamiento cumple también con estas características, ampliamente difundidas por la metafísica tradicional, pues siempre que se hable del logos del pensamiento, éste se concibe bajo los términos de lo inteligible, lo claro, lo transparente, que no se puede tocar y que no está constituido por ningún elemento material. La relación, por consiguiente entre voz y pensamiento resulta evidente.

Esta relación que se da en Hegel también Saussure la repite en el signo lingüístico, donde el significado y significante son dos caras de una misma moneda, porque se dan sobre la base de una metafísica de la racionalidad. En la concepción de Saussure también la voz se encuentra en relación con el concepto, pues el significante hace referencia al elemento fónico, el sonido que es vehículo de una imagen conceptual. Por lo tanto no hay que entender en Saussure que el signo es algo material, sino más bien un elemento que es regido por la dialéctica metafísica entre la voz y el pensamiento, y como ha destacado Derrida, de esta relación queda excluida la escritura por ser un elemento material. (30)

Hemos encontrado pues, que en el fondo de esta relación interna entre significado y significante, se esconde un acendrado logocentrismo que determina nuestro concepto de lenguaje. Obviamente esto se presta a varias críticas que analizaremos en la sección que sigue, pero por el momento esperamos haber mostrado cómo a partir de un enfoque metafísico se puede derivar una concepción que repercute en nuestra comprensión del Lenguaje.

### C) CRITICA A LA TEORIA DEL SIGNO

En su definición usual, el signo se presta a varias críticas, las cuales, todas ellas, apuntan a desenmascarar cierta posición metafísica o logocéntrica que envuelve la noción de signo, palabra, lenguaje. En efecto, la definición aquí expuesta es la clásica, la que manejen Hegel y Saussure, y que reduce al signo a un elemento integrado por el significado y el significante; hemos expuesto que esta noción marca la indisolubilidad de pensar la idea sin su significante y viceversa, o sea, la imposibilidad de señalar el significante sin que al mismo tiempo esta señalización material nos lleve al significado de la palabra. Resulta pues, que al definir el signo, tanto Hegel como Saussure, afirman que éste es una relación, claro que esta relación por principio de cuentas no es la unión de una palabra con una cosa, pues ya vimos que Saussure más bien lo interpreta como la relación de una imagen acústica con una imagen conceptual, en cuyo caso nos encontramos con una relación íntima y propia que corresponde a los propios lími-

tes que señala la palabra, es decir, una relación donde hay más que palabras y conceptos o ideas.

Pero aún así definido, el signo no deja de tener problemas para su conceptualización, ya que en el fondo la mayoría de los estudios parecen suponer la idea de que el sig no está reemplazando otra realidad. A la pregunta qué es - el signo se responde acudiendo a la noción de San Agustín - que decía que "Un signo es algo que, además de la especie - abarcada por los sentidos, hace que otra cosa acuda al pensamiento"... (31).

Generalmente por bastante tiempo la lingüística halló en esta fórmula cierta solución al problema del signo; aunque bajo diferentes máscaras y distintas expresiones se repetía que el signo era algo que estaba en lugar de otra cosa. Esta otra cosa, o bien se pensaba bajo la influencia - de Charles S. Peirce (32), que era en referente u objeto - externo o bien se pensaba que la palabra ocupaba el lugar - que le correspondía al pensamiento, a las ideas, a los con ceptos.

Incluso Saussure y Hegel, sobre todo este último, implícitamente suponen que el signo ocupa un lugar que no le corresponde, que esté en lugar de aquello que es evocado. - Como se habrá notado al final del capítulo II, la génesis - del signo mostró que éste obedece a una dialéctica de la -- presencia y de la ausencia. El signo se constituye sobre - la base de una desaparición, que es la desaparición de las-

cosas como entes inmediatos o independientes del espíritu, - y sólo sobre esta desaparición de las cosas como seres en - sí para reaparecer luego como entes para el Espíritu es como el signo recobra un mundo que se creía perdido. En este ca pítulo hemos visto que Hegel conserva esta dialéctica pre--sencia-ausencia, en la noción misma del signo y del nombre. El lenguaje si algo tiene de espiritual es el significado u aún cuando se acepte que para mantener los significados es--necesario el significante, siempre este último se relega a--ser reemplazo del otro. Pero este otro ausente, el Ser, el Concepto, la Idea, no da indicio de prueba, tan solo se le--ve o vislumbra por lo que Derrida llama la huella del signi--ficante. ¿Acaso no será que la definición de signo como --presencia de la ausencia es una interpretación idealista o mejor, logocéntrica del lenguaje? ¿No será acaso que, co--mo Nietzsche bien decía, hemos interpretado mal el lenguaje y si hemos hablado de él ha sido bajo nuestras investiduras místicas? De cualquier forma, el hecho es que desde la an--tigüedad hasta nuestros días el signo viene siendo definido como estímulo, evocación y demás sinónimos parecidos; pién--sesse por ejemplo en la definición de Pierre Giraud que di--mos al principio de nuestro Estudio (Cfr. Introducción P. 9 de este trabajo). Se recordará que en esa definición Gi--raud definía al signo como un estímulo que tiene la función de evocar otro objeto con el fin de comunicar un sentido; - en otras palabras Giraud concibe que el signo cumple con --evocar algo no presente y por eso es el signo un estímulo - del sentido, este último de carácter ideal (33).

Esta definición tomada al azar simplemente como modelo de tantos otros que se dan en los estudios lingüísticos, -- marca una tendencia que Hegel en toda su teoría ya presentaba, y es el sentido ambivalente y dialéctico del signo, de la palabra y del lenguaje. Si el signo es evocación, si es rastro o huella de algo que pasó, la naturaleza de ese otro ausente no queda muy clara. ¿Qué es el ausente o la ausencia misma dentro del lenguaje?, Hegel lo resuelve asegurando que la ausencia que enuncia el lenguaje es el Sentido, - el Significado, el elemento espiritual, tal como lo afirma Giraud y otros afamados lingüistas.

Pero en verdad como el mismo Hegel reconoce, este sentido espiritual solo cobra realidad en la medida en que el lenguaje lo expresa, en la medida que queda concretizado en un significante:

"... de tal modo que el rasgo constitutivo de todo signo en general y del signo lingüístico en -- particular, reside en su carácter doble: cada unidad lingüística es bipartita e implica dos aspectos: uno sensible y el otro inteligible (...). -- Estos dos elementos constitutivos del signo lingüístico (y del signo en general) se suponen y se requieren necesariamente uno al otro..." (34)

La cita anterior es de Jakobson, pero bien puede pertenecer al corpus de cualquier tradición metafísica, bien -- puede pensarse como derivación de una teoría hegeliana. Así

pues definido el signo parece no salir de este carácter - - dual en un círculo que gira eternamente sobre sí mismo.

Pero ha sido Jacques Derrida quien con más énfasis ha criticado esta noción de signo y nos ha hecho notar que detrás de toda esta teoría dual se esconde un trabajo de re-- presión y de violencia. ¿Represión sobre qué? ¿violencia -- contra qué peligro?, son preguntas que de alguna forma se - han vislumbrado en este trabajo y cuyas respuestas han estado implícitas. Aclaremos esto.

Como lo mostramos al final de la sección anterior, la distinción entre el significado y significante es la misma - que existe entre lo inteligible y lo sensible, entre la con ciencia y el mundo empírico, entre lo interior y lo exte--- rior, en suma la concepción bipolar del signo es equivalen- te a las relaciones que inaugura la Metafísica, y Hegel y - Saussure pertenecen a esa tradición; de ahí que seguir man- teniendo la distinción entre significado y significante es - seguir manteniendo también, dentro de la concepción del len guaje que tenemos, una visión logocéntrica; en esta visión regulada por la Razón o racionalidad se supone que el signo solo existe como reemplazo de un más allá, un mundo inteli- gible de las esencias que pueden ser consideradas en sí mis- mas independientes de que se las expresa; aunque Saussure y Hegel vean la relación significado-significante en un equi- librio de ambos, el significado sigue pensándose como la -- esencia y el significante como un momento, necesario, pero - al fin suplementario de aquél, de tal forma que sigue fun- cionando la misma relación metafísica de siempre. El mismo

Hegel estableció el carácter dialéctico de todas las determinaciones de la realidad y mostró que éstas no escapan a la racionalidad, es más, Hegel es el autor fundamental de la Razón y lo Absoluto, pues nos enseñó cómo los opuestos - lejos de excluirse se relacionan y forman una sola síntesis; también Hegel es quien más nos hizo cómo pueden verse las más intrincadas contradicciones solucionadas al considerarlas momentos del Espíritu que crece y se realiza en su opuesto. La Racionalidad en Hegel debe leerse como la solución de emergencia a los más rebeldes casos del azar y la fortuna.

Y en efecto, la teoría de Hegel es la prueba más consistente de un Espíritu que piensa en su Otro, de un espíritu que lo absorbe y lo incorpora a su desarrollo, sin que por eso vea menoscabada su esencia absoluta. Por eso no pensemos que la teoría del signo que incorpora al significado y el significante es una relación equilibrada, pues hay siempre una preeminencia del significado sobre el significante, del pensamiento sobre lo que expresa. Al hablarse de la bipolaridad del signo ha de pensarse que en su funcionamiento primario, la espiritualidad rige el significante. Si se acepta el papel del significante es tan solo porque éste sirve de escalón en el ascenso del espíritu. La Dialéctica de lo otro no es más que la reincorporación racional de un mundo que obra al azar; ningún momento es más preciso que este para tener presente el lema clásico hegeliano de la Racionalidad de lo real y la Realidad de la racionalidad.

dad, pues la razón lo envuelve todo, aún las contradicciones más exacerbadas se diluyen en momentos del espíritu volviéndose racionales, pensables, limitadas por una verdad -- que las supera.

Hemos visto como funciona esta dialéctica de lo Otro - en la Introducción de este trabajo y tan solo baste recordar que el papel de la Otredad, es decir, la Exterioridad, - la materialidad, la sin razón, lo que no es Espíritu, se -- acepta siempre y cuando sirva al desarrollo de la Idea: se presupone un Absoluto y que éste evolucionará dialécticamente, en un camino de afirmación y negación, este último - es siempre la enajenación del espíritu pero un momento que ha de ser superado.

De la misma manera el lenguaje ha de verse en este sentido, en esa dialéctica casi fantástica de la desaparición-presente y de la presencia desaparecida. Todó esto es lo que Derrida critica: que se siga pensando en el signo bajo esta relación metafísica, en donde se piensa que el signo adquiere una cabal comprensión cuando se le remite a otra entidad abstracta, a un logos que le da su ser y su verdad; es seguir pensando, según piensa este autor francés, al -- signo bajo criterios teológicos (35) donde un ser divino en un acto de bondad y voluntad propia crea el signo (significante). En todo caso ya no se explica al signo por lo que él es, sino por su participación espiritual que le reviste de un alma que quién sabe si exista; la función del significante queda pues, claramente evidenciada.

Esa ha sido la historia del logoscentrismo, eso ha sido la represión bajo la cual funciona: solo existe signo porque hay un rebajamiento del Significante. Ahora bien, hay que entender que el significante del cual habla Derrida no se refiere a la palabra hablada en la relación fonocéntrica que establecen Saussure y Hegel, donde la voz ocupa el lugar del significante y el pensamiento se refiere al significado, sino que Derrida trasciende esa relación "natural" de la voz - pensamiento y afirma que el significante que realmente ha sido excluido y reprimido ha sido, la Escritura. Cuando se habla de una liberación del significante, entonces, hay que -- pensar en la Escritura, en la Huella, la Diferencia y no en la voz que guarda cierta complicidad con el pensamiento metafísico. (36)

Y en efecto, la Escritura, según lo afirma Derrida en "De la Gramatología" ha sido considerada un "suplemento del suplemento" por una larga tradición metafísica; recordemos - que Saussure en la definición que da del signo lingüístico - afirma que éste lo constituyen "naturalmente" la voz, y la idea, excluyendo a la escritura, que pertenece a otro sistema; para Saussure, la única razón de ser de la escritura es que esta última es una representación del sistema de la Lengua, es decir, la escritura no tiene existencia autónoma, su papel se reduce a reproducir materialmente el sistema fonético ya establecido. Saussure considera incluso que el objeto de estudio de la Lingüística se concreta a la palabra hablada en tanto que la escritura se considera un suplemento o -- anexo adicional que no tiene mayor trascendencia. (37)

Y de la misma manera Hegel en la "Enciclopedia..." le atribuye a la escritura un carácter suplementario.

Hegel al igual que Saussure considera que en esencia el lenguaje hablado y el lenguaje escrito son dos sistemas distintos y establece la misma jerarquía del lingüista ginebrino, pues concide que la escritura es una imitación del lenguaje alfabético.

De hecho Hegel afirma que dentro del desarrollo de las lenguas las de más alta evolución son aquellas que representan sonidos (como las lenguas occidentales), mientras que lenguas como la china y las asiáticas por ser ideográficas pertenecen a un rubro inferior. (38)

Pero si la escritura ha sido siempre considerada, él --significante del significante es decir, significante exterior de la voz esta última en relación interna y natural -- con el pensamiento, esto no ha sido por capricho o fortuitamente sino porque la escritura entraña un peligro que atenta contra la voz y vale decir contra todo un sistema logocéntrico; la Huella, la Escritura, la Diferencia en su espacio-visual es un rastro que la asemeja a la muerte, a la petrificación de la vida, a la circunscripción del espacio y el tiempo. Se ha visto en la voz la vida, el alma, el espíritu; por lo contrario la escritura refleja la muerte, el cuerpo, la materialidad; si la voz representa el infinito al que aspira el ser humano, la escritura a éste le devuelve el sentido finito de su existencia. Toda la carga negativa recae-

sobre la escritura, pero esta visión dual que concede papeles disímolos y contrarios a los elementos de la voz y la huella, como ya se ha repetido varias veces aquí, solo funciona para la visión metafísica e idealista del lenguaje, - que para afirmar la espiritualidad de uno tiene que oponerlo otro diferente como lo contrario de sí; de tal manera -- que en esta visión logocéntrica se sigue pensando al signo bajo criterios espiritualistas.

Pero Derrida nos advierte que la Escritura lejos de -- ser el suplemento del suplemento o el rastro que se intenta borrar, es más bien el reconocimiento del signo en su materialidad, la huella se escapa a la dualidad mente-cuerpo y que va más allá, no a otro mundo sino al carácter originario de la presencia, de la verdad, del lenguaje. De ser es to así, la visión que ha tenido occidente acerca del lenguaje es parcial pues ha privilegiado la palabra hablada sobre la palabra escrita y el signo lingüístico (fonocéntrico) - sobre otro tipo de signos o grafías. La escritura como sistema semiótico que envuelve el espacio-visual trasciende -- los límites que le impone la lingüística; de hecho, existen en el arte y la ciencia sistemas de notación gráfica que no son representación alguna del lenguaje verbal y que pueden interpretarse por sí mismo. Los estudios realizados por la Semiótica son un claro ejemplo que el lenguaje verbal no es el único sino que es uno entre muchos. Incluso, tal como - lo sugiere Derrida, podríamos pensar que la Escritura es la que fundamenta la posibilidad del lenguaje mismo, pues para instituir un sistema de signos es necesario el trazo, la es

pacialización, la marca que perdure, es decir que un signo - requiere de huella para ser recordado; por otro lado el lenguaje existe sobre la base de la diferencia que existe entre sus signos, pero tal diferencia no sería expuesta si no existiera una inscripción, ya que el trazo retiene las diferencias entre uno y otro signo posibilitado así que se de una - cadena de significaciones.

Por lo tanto la Escritura ya no puede ser pensada bajo los lineamientos tradicionales que la reducían a un mero suplemento del lenguaje hablado, de ahí que se piense en una - rebelión del significante, pero entendido éste en su forma - material, de escritura, de huella de trazo.

Así pues, la crítica que se dirige contra Saussure y Hegel estriba en el carácter logocéntrico de su teoría del -- lenguaje, que lejos de permitir, impide que pensemos al signo como escritura, como significante material. El signo ya no puede verse entonces tan solo bajo la forma de evocación- estímulo o expresión de un más allá espiritual o trascendental, sino que ha de remitirse sin más a sí mismo; solo existe significante y no otra cosa.

Pero, aunque hablemos de la liberación del significante esto no quiere decir que olvidemos el papel del significado; para Hegel el significado era la instancia del espíritu, es- decir, la parte del lenguaje que remitía a la Idea, a la - esencia, al ser espiritual de las cosas; Hegel pensaba que - el significado el signo atrapaba lo que era en sí una cosa.-

Lo mismo Saussure. Pero pensar en el significado de diferente manera; el significado bajo este nuevo criterio ya no será aquella instancia espiritual que creía Hegel, sino más -- bien el producto de un trabajo significante: el significado o sentido de las cosas es dependiente de la diferencia, del rastro, de la huella.

Una definición actual acerca de lo que es el significado de un término que es bastante sugerente es la de Umberto Eco que en La Estructura Ausente señala que un significado -- es una unidad cultural, es decir, algo que es definido por -- una cultura determinada y puede ser cualquier cosa desde un sentimiento hasta una fantasía, una situación o una esperanza. (39)

Generalmente cuando hablamos o preguntamos por el significado pensamos que éste es una esencia inmutable o una cualidad intrínseca de las cosas, el significado creemos es una sustancia inalterable de los objetos y por eso Hegel dice -- que conocer el sentido o significado de algo es conocer lo -- que tiene de universal y esencial ese algo. Pero lo que nos dicen teóricos actuales, como Eco por ejemplo, es que el significado es una entidad cultural, esto es, algo que comunmente define cada cultura cada sociedad históricamente determinada; el significado no es ni un referente ni una esencia: -- preguntar por el significado no es preguntar por un objeto -- referencial externo al lenguaje, tampoco es preguntar por -- una esencia divina; es más bien una serie de entidades que -- abarcan mil formas distintas; el significado de algo ha de --

pensarse dentro de un sistema de reglas de juego, ha de pensarse dentro de las leyes que cada sociedad establece y dentro de los usos peculiares que tienen los significantes.

Obviamente pensamos en Wittgenstein quien en las Investigaciones Filosóficas señalaba que el significado de una palabra está en el uso que se haga de ella, dependiendo del -- juego en la que se mueva, dependiendo de la regla a la que se adscriba. (40)

En definitiva el significado no se explica más que mediante los juegos de las diferencias, las estrategias de dominio, los límites impuestos, el ejercicio de un poder, es decir, todo un trabajo que no se haría sin pensar en el significante, en la Escritura como diferencia. El sentido como juego quizá sea la fiesta del lenguaje y quizá también el -- carnaval que sigue después de tanta represión, pero es la -- forma de un cambio, es la toma de un nuevo rumbo cuyo destino todavía no logramos descifrar.

En suma, la crítica contra Hegel es en realidad una crítica a toda la Cultura Occidental que ha pensado en el lenguaje bajo criterios esencialistas o logocéntricos; ahora es necesario pensar en el signo bajo nuevas perspectivas.

Ahora bien, la desconstrucción que ha hecho Derrida no solo de la lingüística, sino de todas las nociones metafísicas en los últimos años, ha hecho que se reformule o se vuelva a plantear las nociones elementales sobre las cuales se funda la Ciencia del lenguaje, incluyendo la definición mis-

ma del signo, como ya vimos. En efecto la advertencia que hace Derrida sobre logoscentrismo que regula nuestras investigaciones sobre el lenguaje ha socabado los cimientos de una ciencia que se quería mostrar como la Ciencia de las -- Ciencias. Una disciplina que pretendiera estudiar los signos en tanta Escritura, tendría que terminar con el período que ha reducido al signo a la dialéctica metafísica de la presencia y ausencia la que hasta nuestros días sigue vigente, pero ello llevaría a toda una desconstrucción no sólo de la lingüística sino de toda la Ciencia y cultura occidental, pues nociones como Lenguaje, Verdad, Ser, Fundamento se hallan plenamente identificados y solidarios entre sí, de tal forma que la caída de una, por efecto de una reacción en cadena, llevaría a la caída de las otras categorías. Así pues, pensar bajo los términos de la Huella, la Diferencia o la Escritura nos obliga a plantear nuevas preguntas, cuyas respuestas no sabemos si acertaremos a contestar, o es más, ni siquiera sabemos si existen tales preguntas y -- respuestas.

En todo caso reconsiderar de nuevo a Occidente con todo lo que ello implica, y no pensarlo bajo el etnocentrismo, su logos o su teología, es una tarea que quizá clausure un momento de la Historia, donde la misma Historia quedaría -- sin sentido, pues la Historia siempre ha sido, en su mayoría, teleológica, y siempre ha ofrecido la visión no de los vencidos, sino de los vencedores que le dan rumbo a sus conquistas. De cualquier forma lo que Derrida nos ofrece tie-

ne solo visos de un signo de interrogación, de una gran inte  
rogación que empieza y culmina cuando más nos sentíamos se-  
guros de la Verdad y nuestro Lenguaje.

#### IV LENGUAJE, PODER E IDEOLOGIA

##### A) EL SIGNO Y SU RELACION CON EL PODER.

En los anteriores capítulos hemos analizado, en general, la estructura del signo, así como la interpretación lo goscéntrica que se hace de él. Precisamente por todas las características que hemos encontrado del signo, podemos decir que éste se halla en estrecha relación con un determinado poder; esto, en un sentido amplio, quiere decir que cualquier tipo de lenguaje encuentra una explicación si se le relaciona con específicos intereses dominantes. Ciertamente, como hemos señalado en los pasados capítulos, el signo no es mera "representación" pasiva de la realidad sino que cumple con ser una estructura actuante capaz de formar y reconstruir la realidad, y eso nos habla de una potencia que tiene lo simbólico respecto al mundo externo, pues logra hacer de este último un sistema cognoscible y manejable por los seres humanos. Pero no solo el lenguaje o el sistema de signos sirven para dominar la Naturaleza o el mundo externo del hombre, sino que también el signo extiende su poder a los territorios sociales donde los sujetos interactúan unos con otros. Es por esta última razón que nos parece necesario que en la lectura y análisis que se haga del signo lingüístico se incluya, aunque de manera general, su relación con el Poder.

En cierto sentido podríamos decir <sup>que</sup> que no hay Poder sin lenguaje, ni lenguaje que no ofrezca en su interior señales

de coercitividad; recordemos que el lenguaje nos determina en nuestra actuación, pues somos y hacemos en gran medida - lo que, directa o indirectamente, nos indica un determinado código de signos; y esto nos habla de que en muchos casos, - el lenguaje es el poder mismo, pues no es posible en ocasiones pensar que el lenguaje es un instrumento que sirva pasivamente a un poder preestablecido, sino que, al contrario, - son los signos los que posibilitan que el poder exista; bajo el imperio de lo significativo se forman valores, estrategias, mitos, creencias, que solo porque son expresados ad quieren existencia y realidad. Por esto, no sin razón se ha repetido infinidad de veces que el lenguaje -o la lengua en la terminología de Saussure- es una institución social, - pues no marca las directrices de nuestro hablar y por ende, de nuestra acción social.

El objetivo de esta sección será, en suma, señalar que el lenguaje es un poder que sirve para enajenar; pero cabe señalar que la enajenación que ejerce el lenguaje puede ver se en dos sentidos: por un lado, el lenguaje con su poder - logra que el individuo pertenezca y se mueva dentro de una determinada sociedad, pues el lenguaje logra que se sistema tize un determinado código de signos que todos deben manejar y conocer; este aspecto de la enajenación del lenguaje- podríamos decir que hasta cierto punto es positiva, ya que el lenguaje cumple con ser un elemento que nos interrelacio na unas con otras y nos abre las puertas a una experiencia comunicativa mayor; pero por otro lado también tiene un aspecto negativo la función enajenante de los signos: el len-

guaje por ser un medio que puede moldear conciencias, vale decir manipuladas, manejarlas, crearles nuevos intereses, es un medio a la vez de sojuzgamiento y control político.

Así pues, en este capítulo trataremos de estudiar la - visión que tiene Hegel respecto al poder y su relación con el lenguaje, pues las tésis de este autor son muy esclarecedoras para entender este problema; para ello analizaremos ahora una parte de la Fenomenología del Espíritu donde este autor formula una serie de afirmaciones respecto al lenguaje y el dominio que éste ejerce sobre los individuos.

En la "Fenomenología..." tenemos una sección dedicada a "El Espíritu" que viene después de los momentos de la - "Conciencia, "Autoconciencia" y "Razón". En esta parte del "Espíritu" Hegel dedica su análisis al estudio de lo que, - él llama la vida ética de un pueblo; esto quiere decir que Hegel estudiará la forma en que el Espíritu se concretiza - en el quehacer de una comunidad; la vida ética hace referencia a las costumbres y las relaciones socio-políticas, pero también a la esencia cultural que caracteriza una época, -- una sociedad, una comunidad; hay que recordar que Hegel no trata de hacer aquí un estudio historiográfico del pasado, - sino que le interesa destacar de cada sociedad su peculiarmanera de ver el mundo, así como los conflictos que se generan alrededor de ellos. En suma, se busca analizar el Espíritu de una época que avanza y retrocede, que se manifiesta y desaparece entre los intereses individuales y sociales.

A nosotros nos interesa destacar el mundo de "La Cultura y el Espíritu extrañado de sí" que pertenece a una parte del "Espíritu". El mundo de la "Cultura" al que nos referimos, es el mundo que sigue al de la Eticidad griega, este último, recordemos, se caracteriza en general por la inmediata armonía entre sujeto y objeto, es decir, donde el individuo está conciliado con su polis (I); en el mundo griego se da una relación primaria en donde los intereses individuales son a la vez intereses colectivos, de tal manera que hay una consonancia entre el individuo y sociedad. La evolución histórica de aquel primer mundo generó de por sí sus propias contradicciones que no examinaremos por ahora, porque no cabe dentro de nuestros propósitos, pero valga decir tan solo que de manera esencial ese mundo griego se destruyó en la medida en que los intereses individuales alcanzaron un mayor reconocimiento ocasionado con ello una desigualdad entre sujeto y objeto.

Ahora bien, el mundo que sigue al de la "Eticidad griega" es el mundo de la "Cultura", que se va a caracterizar por ser un mundo escindido, donde de entrada no existe aquella reconciliación entre el individuo y la sociedad que se daba en la polis griega al principio. Aunque puede pensarse que Hegel se refiere aquí al mundo feudal y cristiano -- que sigue al período del Imperio Romano, cronológicamente hablando, también puede decirse que el "espíritu extrañado de sí" es una forma espiritual que puede aplicarse en general a toda sociedad donde los intereses de los sujetos no -

encuentran eco en el poder de la sociedad, es decir, la -- "Cultura" o el espíritu fuera de sí se refiere a cualquier sociedad que se presente como enajenada. Empecemos pues, -- con más detalle a observar la esencia de este mundo cultural.

En este momento el espíritu de la "Cultura" exhibe -- una bipolaridad: por un lado existe el mundo de la realidad, que es el mundo enajenado; por otro lado, tenemos un segundo mundo, que es el del espíritu esencial; este segundo mundo es la razón de ser del mundo enajenado y su contrapuesto. (2)

Quiere decir esto que estamos frente a un mundo enajenado, es decir, donde se conciben dos mundos, uno igual de lejano que otro, uno tan diferente como su opuesto. Esta bipartición del mundo de la cultura entiende que existen -- por un lado un mundo real, un mundo efectivo donde viven -- los sujetos, y por otro lado, también existe un mundo contrapuesto al primero, que se constituye como eter, como -- esencia de aquél, es el mundo que se considera objetivo, la verdad en sí, pero extraña al individuo que la considera in alcanzable. Tenemos por tanto dos mundos con sus propias -- características, uno es el mundo del sujeto, del individuo, del yo en sí mismo, otro, es el mundo de la objetividad, de la superación individual, de la Cultura universal que trasciende al sujeto; pero entre ambos mundos no existe una relación de armonía o complementaria, sino que, lo propio de este mundo extrañado de sí es la contraposición de ambos --

mundos; tanto sujeto como objeto no se conciben como en el mundo de la Eticidad griega donde el individuo estaba integrado a su polis de una manera inmediata, sino por el contrario, en la Cultura de entrada se da esta disyuntiva, este alejamiento de los mundos, esta relación de oposición -- que es el motor de una existencia enajenada que continuamente se evade. Y en efecto, el espíritu extrañado de sí solo se considera como real en la medida que se enfrenta en clara oposición con la otredad, solo puede entenderse al Espíritu en la enajenación de sí mismo que realiza, en la medida en que se supera en su opuesto pero a costa de un sacrificio de su esencia. De esta manera se puede entender el conflicto básico de esta figura del Espíritu en la oposición que vive el sujeto y las instituciones, los derechos individuales y los derechos de la Sociedad.

Hegel señala que la autoconciencia solo es algo real en la medida en que se extraña de sí misma, en la medida -- que deja su ser contingente para convertirse en un universal. Este tipo de conciencia cree en esta universalidad objetiva, alcanza validez y realidad. (3)

Esto que señala Hegel básicamente es el funcionamiento de la Cultura, este es el rasgo distintivo que caracteriza al extrañamiento o enajenación; en efecto, en este momento la enajenación se dá porque uno de los elementos de la oposición adquiere su validez y realidad en la medida que renuncia a su mismidad para convertirse en el otro. En este caso, el sujeto o individuo es el que se enajena para con-

vertirse en Universal, el sujeto se considera real en la medida que se integra a un todo más general que lo rebasa, y su evasión o enajenación reside, precisamente, en que concibe esta integración como pérdida de sí; en otras palabras, el individuo sabe de una verdad objetiva que es la Cultura y para ponerse en consonancia con esta verdad sabe que tiene que perderse, y así por un lado, el sujeto gana su universalidad al entrar en la Cultura pero pierde su yo individual cayendo en la enajenación porque su elevación a un yo universal lo hace renunciar a aquello que le es propio, pero que ha abandonado: su propia mismidad. El conflicto del Sujeto es pues, que su verdad y realidad la entiende lejos de este mundo en que vive y no concibe su existencia más -- que en este alejamiento. Por ello Hegel llega a afirmar:

"... La verdadera naturaleza originaria y la sustancia del individuo es el espíritu del extrañamiento del ser natural. Esta enajenación es, por Consiguiente, tanto fin como ser allí del individuo; y es, al mismo tiempo, el medio o el tránsito tanto de la sustancia pensada a la realidad como, a la inversa, de la individualidad determinada a la esencialidad. Esta individualidad se forma como lo que en sí es, y solamente así es en sí y tiene un ser allí real; en cuanto tiene Cultura, tiene realidad y potencia..." (4)

Como ya lo habíamos mencionado anteriormente el individuo en la Cultura se enajena, se pierde a sí mismo, hasta -

el grado, como dice Hegel, de que solo se considera individuo en la medida en que es individuo de una cultura; como - bien señala Hegel el individuo es tránsito de la Cultura, - es el momento en que lo universal desciende a la particularidad que es el individuo de la Cultura, por tanto, el sujeto no es aquí visto sino como elemento inesencial e irreal- desde el momento en que para ser tiene que elevarse. La -- misma individualidad existe y tiene su razón de ser porque- ella es vista como el vehículo de la Cultura y así, un sujeto es considerado como tal porque es la encarnación -realidad y potencia- de una determinada cultura, su validez, co mo antes observamos, está en servir al universal que lo - - trasciende, esta es en suma la última finalidad que busca - el individuo, en la Cultura.

Obviamente el análisis que hace Hegel de la Cultura no solo se circunscribe al mundo medieval, al mundo de la fé o la Iglesia Cristiana, como muchos habrán pensado, sino que- se extiende a todos los procesos sociales en donde entran - en lucha los intereses individuales y los intereses colecti- vos. El proceso de enajenación de los individuos es un pro ceso que no está desligado de cualquier entidad social, e - incluso la enajenación podríamos decir, es el motor mismo - de la existencia social. Para aclararnos este punto recordemos a Hyppolite que hablando al respecto de la Cultura -- precisamente dice:

"Cultivarse no es desarrollarse armoniosamente co mo en un crecimiento orgánico, sino oponerse a sí

mismo, encontrarse a través de un desgarramiento y de una separación (...) solo gracias a esta oposición, a la alienación que presenta la cultura, - el sí mismo puede reconquistar su universalidad.. .." (5)

Desde la perspectiva hegeliana, como lo podemos apreciar por lo que nos dice Hyppolite, la enajenación es necesaria si los individuos quieren pertenecer a una sociedad. - Para poder vivir en sociedad es necesario que los sujetos - adquieran cierto manejo objetivo de los signos y el significado de las palabras. para así, poder valorar, defender intereses o incluso revelarse contra las instituciones que -- ellos mismos han creado. Y eso solo se logra a través de - la cultura, es decir, el cultivarse, el aprender, el conocer, el educarse dentro de los intereses, valores e ideales que sistematiza una sociedad; pero este cultivo de los intereses sociales tal como lo observa Hegel, no se da sin un - conflicto, una oposición, que entraña una lucha constante - entre el individuo y la sociedad; entre lo que se considera verdadero en detrimento de los sujetos. Para llegar a ser - un agente social el individuo sabe a lo largo de su camino - que ha de renunciar a su deseo, a su interés, de tal manera que el recorrido para la conciencia se le toma un sendero - de sacrificio y desgarramiento. La tragedia del espíritu - extraño de sí, reside en su inconformidad con el mundo, - que considera externo, un otro que es distinto de la - conciencia; pero lo que hace más terrible el conflicto es la - indisolubilidad del nudo, porque pudiera pensarse que el es

píritu o la conciencia enajenada al entrar en lucha con el mundo tiene la posibilidad de retirarse o mantenerse alejado de esta batalla que la deja inerme, pero esto no es posible, pues la conciencia reconoce en este momento que su mismo ser y existencia se halla ligada al mundo objetivo, que es su contrario.

De tal manera se entiende que un individuo dentro de este mundo cultural adquiere plenitud y realidad en la medida de una superación; el yo tiene que trascenderse en una esencia objetiva que está más allá de su mundo. En la conciencia enajenada, como podemos ver, no existe una conciliación entre sujeto y objeto, sino que, por el contrario, ambos son lo contrapuesto de sí, manteniéndose de esta forma una relación antagónica. Para la conciencia el mundo del espíritu esencial representa la negación de su individualidad y del mismo modo el reino de la cultura ve a un contrapuesto al individuo que no se supera. Pero el pensamiento de la conciencia enajenada ve en todo esto un callejón sin salida donde no hay más elección; o bien permanece aislada -lo cual es imposible- y conserva así su mismidad, o bien se enajena en lo universal pero pierde con esto su ser auténtico. El conflicto se agrava más a causa de que la conciencia quiere pertenecer a una Cultura y por ello no tiene, esta conciencia, más remedio que el extrañamiento o la enajenación de sí. (6)

Visto así, entrar al mundo social implica una superación del ser natural, la renuncia del sujeto es condición -

necesaria y absoluta del pacto social, como lo concebían -- Rousseau o Hobbes (7). No existe sociedad si no existe -- alienación, tal pareciera ser la consigna en la que el mismo Hegel estaría de acuerdo. Solo que esta superación, en el caso de Hegel, es una superación conflictiva que se mueve en la bipolaridad de lo bueno y lo malo, que son conceptos que sintetizan la inmediata contradicción en que se mueven los sujetos de esta figura cultural. Efectivamente, la característica primordial del mundo enajenado, es la insuperable contradicción en que viven sus individuos; los sujetos se mueven en la polaridad que nace desde el momento mismo en que consideran el mundo como lo opuesto a ello, como ya vimos; de tal manera que siempre que se da la afirmación de uno traerá de inmediato como respuesta la negación de -- otro y así, el sujeto extrañado de sí no puede pensar en -- otros términos; no puede superar este movimiento que lo -- lleve de un polo positivo a un polo negativo y viceversa; -- ambos polos, hay que recalcarlo, son excluyentes, están en -- total contraposición, lo cual es indicativo que a la afirmación de uno de ellos el otro tendrá una oposición que en na da participa de su oponente, será, por consiguiente, una -- guerra entre bandos extremistas sin esperanza de una conciliación. Este es el pensamiento, en suma, del espíritu enajenado.

Ahora bien, Hegel es el subsiguiente análisis de la -- Cultura examinará la relación entre la conciencia y el poder del Estado, pero antes de seguir con el estudio de esta relación es conveniente hacer algunas observaciones aclara-

torias al respecto. En cierta medida, el estudio que Hegel hace del mundo de la Cultura o el Espíritu extrañado de sí, es parecido al análisis y crítica que el mismo autor examina en la Filosofía del Derecho al analizar los momentos del reino de la Eticidad (Sittlichkeit): la Familia, la Sociedad Civil y el Estado. La problemática y las contradicciones a las que llega la conciencia enajenada tienen un paralelo en la Sociedad Civil que Hegel desarrolla en la Filosofía del Derecho (Cfr. parag. 181-256). Si tenemos presente la obra citada, recordaremos que la Sociedad Civil se caracteriza por ser el momento donde el sujeto se realiza e integra como individuo dotado de derechos propios en una comunidad determinada. En la Sociedad Civil cada ciudadano se enfrenta a otro en una lucha por hacer valer sus propios fines subjetivos; el trabajo y la búsqueda de satisfactores - se realizan tan solo en esta Sociedad Civil en función de - objetivos egoístas y particulares, incluso el funcionamiento general de la Sociedad Civil queda enfocada por la defensa de los derechos individuales, los cuales se busca que -- tengan validez general. Por otra parte, la administración de la Justicia, el Derecho y las leyes, así como las Corporaciones e Instituciones Sociales, tienen la específica tarea de asegurar y defender los intereses del individuo - - (Cfr. parag. 189-230). No es de extrañar que en tal sociedad surjan conflictos y contradicciones nacidas, precisamente, de la polaridad entre el individuo y las instituciones-comunitarias. En suma, se puede caracterizar a la Sociedad Civil como aquella en donde priva en extremo el interés par

ricular sobre el interés general o universal. Hegel critica, precisamente, este individualismo en el que cae la Sociedad Civil, porque en general nos lleva a concebir que exista una vida privada separada de una vida comunitaria; en -- tal separación el conflicto social se genera porque cada individuo cree que su derecho es válido, y porque creen los -- individuos que las instituciones sociales deben servir a -- sus intereses subjetivos; en este sentido, tendríamos que -- la Sociedad Civil estaría gobernada por el interés particular y no por un interés racional en sí y por sí.

Una consecuencia que tendría esta visión individualista sería que concibe el Estado como medio, en el cual se -- pretende que todos los individuos realicen sus aspiraciones subjetivas; el Estado para cierta posición individualista -- se convierte en un instrumento de regulación entre ciudadanos libres y autónomos. Pero para Hegel esta concepción -- del Estado instrumental es falsa, pues el Estado no es un -- medio, sino el fin, el resultado o sustancia a la cual aspiran todos los ciudadanos, así pues, el Estado es para Hegel la instancia de superación de las contradicciones que suceden en la Sociedad Civil (Cfr. parag. 257-258). Ahora -- bien, el mundo de la Cultura que Hegel examina en la Fenomenología, es un momento del Espíritu donde privan en el fondo los intereses particulares, y de ahí que en este momento el Estado entre en una lucha con la Conciencia enajenada, -- pues esta última, en realidad, ve en el Estado una sustancia ajena y un medio para realizar su propio bienestar, como nos lo demostrará Hegel al final de un análisis. De tal

forma, el concepto de Estado del que se habla en la Cultura no ha de entenderse como el Estado racional que resuelve -- las contradicciones de la Sociedad Civil, sino que es el Estado según es concebido por cierto individualismo erróneo, o sea el Estado instrumental, medio de realización de las aspiraciones subjetivas. Hecha esta aclaración continuemos con nuestro estudio del "Espíritu extrañado de sí o la Cultura".

Siguiendo con el análisis de la cultura que hace Hegel, éste nos lleva a observar que la Conciencia mantiene este juego de bipolaridad en todo lo que enfoca; los juicios de lo "bueno" y lo "malo" se extienden a realidades objetivas que representan el mundo social, del interés general, de -- los derechos colectivos. Y así el Estado y la Riqueza son dos instancias universales en donde claramente quedan expresadas la sustancia del pensamiento de la Cultura. La conciencia en este momento, dice Hegel, observa que se encuentra relacionado con dos objetividades que lo superan, ellas son el Estado, por un lado y por otro la riqueza; es evidente el papel que el Estado desempeña en esta relación con el sujeto enajenado: el primero viene a ser el prototipo del Bien general es decir, que en el poder del Estado es donde cabe suponer la voluntad de los intereses de la mayoría, es tán los derechos que legislan a los individuos, está la defensa de la Sociedad y por ende, de la Cultura; entendido -- en su carácter más general el Estado es la institución que vigila el bienestar de todos, es un aparato regulado que or ganiza la actividad y el trabajo de los miembros que inte--

gran la comunidad; siendo ésto así, podrá entenderse porque el sujeto ve en el Estado y su poder la instancia objetiva, la sustancia que lo trasciende, la verdad y validez de su ser; habíamos dicho que la conciencia enajenada solo se siente real y verdadera en la medida en que se supera a través de la cultura, y en este caso el sujeto ve la superación de su ser en la institución bienhechora del Estado, -- porque en este último se halla expresada la voluntad social, y por eso mismo para la Conciencia el Estado representa lo "bueno", la objetividad verdadera. Por ello dice Hegel que en suma, el poder estatal es idéntico a la sustancia universal en la cual los sujetos singulares reconocen la esencia de su ser, los individuos adquieren realidad en la medida en que se incorporan al Estado porque ven en éste la plasmación del bien general. Entonces pues, el Estado es la base y la sustancia de todos los actos que ejecute el individuo (8).

Pero si bien para la conciencia en este momento el Estado representa lo "bueno", ya que este último es considerado la esencia universal es la que se reconoce el individuo, existe otra instancia universal que es el contrapunto de -- aquel, y nos estamos refiriendo a la riqueza. En efecto, -- el pensamiento de la enajenación se mueve entre los polos de los "bueno" y lo "malo", el establecimiento de un concepto lo lleva de inmediato, también, a su contrario; y así a la riqueza le corresponde "la universalidad mala", dado que el Estado es el "universal bueno". La riqueza en el momen

to en que la conciencia valora de acuerdo a la consonancia - entre verdad y ser universal, es el concepto donde no se refleja la igualdad consigo misma que se daba en el Estado. - El poder del Estado, en efecto, tiene su contrapuesto en la riqueza, pues, si bien el Estado es el regulador de todas - las actividades sociales en vistas de un bien común, desde la perspectiva hegeliana, es decir, una instancia que favorece el crecimiento no del individuo sino el de la Sociedad o Cultura, lo contrario de este funcionamiento estatal viene siendo la riqueza, pues ésta, aunque es trabajo de todos, su disfrute es singular, es decir, que aunque la riqueza solo se dé por el trabajo de la comunidad y tenga como resultado, hasta cierto punto, el goce de todos cada individuo - actúa de un modo egoísta frente a este universal, siendo -- así la riqueza la disolución de la comunidad. La riqueza - representa lo pasivo o lo nulo, ya que cada sujeto en este momento cree actuar para sí mismo, ya no en beneficio de -- los otros sino en beneficio propio. De esta manera, en resumen, el Estado es lo "bueno" pues coadyuva el bien general y representa el universal verdadero y objetivo, mientras, por lo contrario la riqueza es lo "malo", pues ella - permite que los lazos sociales se disgreguen al obrar cada quien para su beneficio, al buscar cada uno enriquecerse -- sin importar los demás. En uno, el Estado, la Conciencia - se reconoce real y verdadera porque se supera en la voluntad general; en otro, la riqueza, la conciencia solo tiene certeza de sí, como ser singular que no se ha superado.

En esta valoración de la conciencia respecto al Estado

y la riqueza se ha tratado de establecer lo que son en sí - mismas, como sustancias unversales, tanto el poder estatal, como la riqueza son instancias en las cuales se manifiesta la esencia "bueno" y la esencia "nula"; en ellas la conciencia ve la superación como la negación de su verdad y su ser. Pero si ahora el criterio de valoración cambia y ya no se trata de ver lo "bueno" y lo "malo" en función de lo que -- son en sí el Estado y la Riqueza, sino que se valora de -- acuerdo a la relación del sujeto enajenado con esas esen- - cias, entonces los conceptos se cambian y se propicia un -- cambio de términos, pues observa Hegel que desde este punto de vista ahora será "bueno" aquello que la conciencia en- - cuentre en sí misma y "malo" aquello que esté contra la - - esencia natural del sujeto. Esto quiere decir que la con- - ciencia observará un Bien en todo lo que le permita reali- - zar su ser, en todo lo que autoafirme su individualidad; -- por el contrario el mal estará ubicado para la conciencia - en la desigualdad con su ser, o sea todo lo que pretenda su perarla (9) de ahí que entonces las instancias que hemos ve nido analizando, el Estado y la riqueza, cambian sus pape- - les y se evalúan, ahora, de acuerdo a la igualdad o desi- - gualdad que guarden con la conciencia, de donde resulta un cambio de lo "bueno y lo "malo". En otras palabras ante- - riormente señalamos que el Estado era el universal "bueno"- y la riqueza el opuesto o el universal "malo", por las razo nes que ya analizamos, pero esta valoración se hacía del la do de la objetividad, es decir, que se valoraban ambas ins- tancias por lo que ellas eran en sí, como realidades univer

versales y se pensaba en ellas como sustancias o esencias - contrapuestas y determinadas por el criterio que señala que lo "bueno" es el trabajo de todos y la voluntad general donde se manifiesta la fuerza social y el carácter de unión y solidaridad entre todos, y lo "malo" entonces, lo contrapuesto a todo ello.

Pero si ahora observamos el lado de la conciencia y lo que son el Estado y la riqueza, no por lo que son en sí, sino por lo que son para otro, notaremos que se da un giro -- completo a lo que habíamos venido analizando; pues si ahora el criterio es la igualdad o desigualdad de la conciencia - con la sustancia, entonces el Estado viene a ser lo "malo", y la riqueza lo "bueno".

Explicemos ésto, ahora la conciencia estima que lo -- bueno es lo que está en consonancia consigo misma y malo lo que está en desacuerdo con su ser en sí mismo. El Estado - que representaba lo bueno en nuestro análisis de objetividad porque representaba el Bien general, la Comunidad y la Cultura, la esencia universal, ahora es lo contrario de ésto. El Estado es lo malo porque visto en su relación con - la conciencia enajenada no guarda un vínculo que haga armonizar las dos partes de este proceso; para la conciencia -- que considera que lo bueno es la igualdad de la sustancia - con ella misma, el Estado representa lo contrario; para la conciencia, en este momento, el Estado es la manifestación del ser en sí que lo niega; recordemos que para el sujeto - enajenado, el mundo se le presenta como algo exterior a él,

un mundo social que le exige la renuncia de su ser individual, por ello mismo, la conciencia cataloga como malo el poder del Estado, pues este último es la exigencia de una pérdida, que es la de su singularidad, de tal manera como puede observarse no existe esta consónancia entre conciencia y Estado pues este último ahora es visto como la fuerza opresora y representante de la desigualdad de la Conciencia; respecto al individuo la esencia del Estado es un mal, mientras que la riqueza pasa a valorarse como un Bien, pues procura darle a cada sujeto un bienestar, un goce que individualmente todos disfrutan (10).

Y en efecto, si nos seguimos moviendo en el ámbito de las bipolaridades, ahora corresponde a la riqueza, como dice Hegel, el valor de lo bueno ya que el Estado ha pasado a ser lo contrario de lo que era. Si bien el poder estatal es la desigualdad con la conciencia, la riqueza, por lo contrario tiende a ser la igualdad de esta relación, y esto es así porque en este nivel la conciencia supone que la riqueza es un bien universal que no le pide sacrificios. Ante el Estado la Conciencia era extraña, pero ante la riqueza comprende que ésta conlleva el goce singular, y que si bien es un trabajo de todos a final de cuentas esto no es la renuncia de los individuos sino la fortificación de ellos en su mismidad, pues deja a cada quien el disfrute de la riqueza. La riqueza es en suma una instancia que halla su finalidad en el sujeto, es decir, que quien goza la riqueza - - creada por el trabajo es el individuo; la riqueza encuentra

en el sujeto su actualidad real, y por eso mismo riqueza y conciencia se identifican al permanecer en igualdad.

Siendo ésto así, en resumen, encontramos dos momentos que nos llevan del Bien al Mal y viceversa. El primer momento de la conciencia enajenada reside en el en sí, en considerar Estado y Riqueza por lo que son como sustancias universales; el segundo momento es el para sí de la conciencia o lo que son Estado y Riqueza en su relación con el Sujeto. En ambos momentos, el en sí y para sí guardan una relación de igualdad y desigualdad; en el primer momento al Estado correspondió el valor de lo bueno porque representaba la igualdad consigo mismo, reflejaba el Bien universal en el consenso de todos; en cambio el Mal perteneció a la riqueza porque era lo desigual con respecto a la voluntad general, donde cada quien disfrutaba egoístamente a su manera, sin importar los lazos de la comunidad. En el segundo momento, el para sí, los términos se cambian y resultan lo contrario del primer momento; al entrar la conciencia en este proceso, el Estado y la Riqueza valen en función de su igualdad o desigualdad frente a la conciencia; y así resulta que el Estado es lo malo porque somete al individuo, dándose una relación de desigualdad; y, por el contrario, la riqueza es el Bien o lo bueno pues guarda una consonancia con el individuo, ya que permite que todos, pero a su manera cada quien, disfrute de la riqueza sin pedir sacrificios.

Esta doble dialéctica que nos lleva a contradicciones evidentes y de un lado a otro genera, dice Hegel, un doble-

comportamiento básico por parte de la conciencia. En realidad la esencia de estas oposiciones que hemos venido analizando estriba en las categorías opuestas de igualdad o desigualdad que el Estado y la Riqueza han tomado respecto a la conciencia según se tome como en sí o para sí. De tal manera lo sustancial es el comportamiento que adquiere la conciencia en y para sí respecto a los universales de los que hemos venido hablando la Conciencia tiene, por ende, un comportamiento doble de igualdad y desigualdad y se crea así - la conciencia noble y la conciencia vil; la conciencia noble es aquello que acepta por igual al Estado y la Riqueza, es decir, para esta conciencia ambos elementos universales - representan el Bien; tanto en sí como para sí; Hyppolite, comentando sobre este punto, señala que el rasgo característico de la conciencia noble es su adecuación al mundo político y social real, pues ante el Estado y la Riqueza se muestra complacida y complaciente. Por un lado la conciencia noble respeta y sirve al poder estatal; por otra parte la riqueza para esta conciencia es la representación del goce para sí. En ambos casos la conciencia muestra gratitud hacia las dos instancias universales. Por esto mismo Hyppolite señala que la conciencia noble por esencia es conservadora en el orden político; no se rebela contra el régimen impuesto, pues al contrario, defiende el orden en el que vive y lo obedece; en suma es una conciencia que se adapta al mundo y encuentra en el Estado y la riqueza la consonancia y la adecuación con su propio ser individual.(11)

Por lo que apunta Hyppolite queda claramente definido-

el carácter de la conciencia noble, y en efecto, la figura que Hegel nos muestra de esta conciencia se identifica con el sometimiento que ésta guarda respecto al Estado y la Riqueza; es una conciencia que reconoce en sí al Estado como su esencia, como el Bien General, una instancia de su verdad y realidad; por otro lado, la riqueza es también lo igual para la conciencia pues le permite disfrutar de ella en su individualidad.

Lo contrario de esta conciencia noble es la conciencia vil que es todo lo opuesto a lo que venimos afirmando; la conciencia vil es la conciencia del escándalo, lo desigual con el Estado y la Riqueza, la que es continua revueltas -- contra sí misma y los demás, la que no halla descanso más -- que en la subversión que la agita constantemente; Hegel advierte que la conciencia vil mantiene una desigualdad con el Estado y la Riqueza, pues considera que estas últimas -- son un obstáculo para su ser en sí. La desigualdad de la conciencia observa en el poder estatal una fuerza opresora que le impone un orden y un régimen que ella solo acepta a disgusto, la conciencia noble, en cierta manera, se refleja en el Estado y lo obedecía fielmente, pero la conciencia vil odia al que manda y solo obedece a la fuerza, coactivamente. Es obvio que una conciencia como la vil en cualquier oportunidad se rebelará contra el Estado pues éste es su -- enemigo. También en la riqueza la conciencia vil mantiene una relación de desigualdad, pues aunque esta instancia universal le permite al goce para sí, solo ve en la riqueza un goce singular que la aleja de la esencia universal (12).

Como puede verse, Hegel afirma que la conciencia vil - es una conciencia que está descontenta con todo lo que le rodea; la desigualdad no es otra cosa que el odio contra el Estado y la riqueza que esta conciencia siente, pues ambas se le rebelan obstáculos para su plenitud; el Estado para ella es el instrumento que la sojuzga y a pesar que lo obedece siempre está dispuesta a la revolución; la riqueza también es lo desigual, pues aunque la conciencia goza con ella, éste es un goce singular solo es un interés egoísta - que lo aparte de la verdadera sustancia que es universal.

Ahora bien, la Dialéctica de ambas conciencias, la noble y la vil, son resultado del peculiar mundo de la cultura, cuya principal esencialidad la constituye la enajenación, es decir, la conciencia que lejos de identificarse -- con el mundo objetivo ve en éste lo contrario de sí o su -- opuesto. Ambas conciencias son la consecuencia lógica de -- la evasión, son resultado de la bipartición que de entrada -- se estableció en este mundo. Si se identifica la Cultura -- con la superación del ser natural de los sujetos, es claro, entonces, que se originan las contradicciones de las que he -- mos venido hablando; para el sujeto enajenado no existe más realidad que aquella que siempre lo supera; el mundo que le -- jos de identificarse con los individuos los trasciende, ne -- cesariamente es un mundo del que nunca se adueñarán las sin -- gularidades; aquí, en este mundo de la cultura, la concien -- cia solo concibe dos extremos, el de singularidad y el de -- la universalidad, ambos en relación contrapuesta sin ningún -- nexo que las sintetice. La conciencia noble y la concien--

cia vil no escapan de las contradicciones de la Cultura, -- pues ambas viven en el extrañamiento de sí. La conciencia noble se enajena porque admite pasivamente el Estado y la Riqueza, porque vive para lo otro, porque en la sumisión -- que acepta, renuncia a todo lo que la señalã como individuo: También, la conciencia vil es presa de la evasión, también es una conciencia resultado de la oposición de la Cultura; -- no pensemos que el rebelarse la conciencia vil es menos enajenada que la conciencia noble; la conciencia vil también es una figura del extrañamiento, desde el momento mismo en que entra en relación con Estado y la riqueza y observa en ambos lo opuesto de sí. En la Conciencia vil la enajenación se manifiesta en su apuro de revolución, prueba más -- que evidente de su desapego del mundo de la cultura, pues -- el no estar en paz y en armonía con su mundo, solo consigue vislumbrar el camino de la revuelta. Su enajenación se refleja, en el caso de la conciencia vil, en que para reafirmar su ser singular tiene que luchar, combatir y eliminar -- al mundo que se le presenta como objetivo en las instancias del poder del Estado y la Riqueza; y entonces su evasión es la revolución misma con la que pensaba desajenarse.

Ahora bien, todo ésto que hemos venido analizando junto con Hegel tiene que ver mucho con el problema del lenguaje. Si recordamos los análisis expuestos en los capítulos II y III de este trabajo estaremos de acuerdo que el signo tiene básicamente una función transformadora, pues convierte al mundo objetivo en representaciones simbólicas del espíritu, es decir, el signo viene a ser la síntesis de una --

determinada realidad múltiple y diversa. En la medida en que el signo tiene esta capacidad transformadora y en la medida en que representa un poder sobre la naturaleza o sobre los demás en esa medida puede convertirse en el campo de bata talla de los mas diversos intereses. Pudiéramos decir que el lenguaje es la puerta de entrada a las relaciones sociales, a las relaciones de poder. Hasta el momento hemos visto que en el mundo de la cultura los individuos tienen que superarse para pertenecer a la esencia universal, observaremos en lo subsecuente que el lenguaje puede ser capaz de -- realizar este trabajo, es decir, de convertir al individuo aislado en un ser social, que pertenezca a una Cultura, pero también porque puede estar al servicio de un Estado con intereses determinados, el lenguaje puede ser medio de so- juzgamiento y enajenación. Veremos con más detalle estos aspectos en la siguiente sección.

#### B).- LENGUAJE Y ENAJENACION.

En la sección anterior de este capítulo veníamos afirmando las contradicciones en las que cae la conciencia enajenada, presa del mundo de la Cultura, al que considera lo puesto de ella. Ahora vamos a observar el papel esencial que juega el lenguaje dentro de estas contradicciones. El lenguaje en este momento será un elemento imprescindible -- dentro de la enajenación que sufre la conciencia respecto a los universales del Estado a la riqueza, pues será el punto medio donde se reconcilian éstas y con mayor énfasis se evi

denciarán las contradicciones del espíritu extrañado de sí.

Recordemos que la dialéctica de la cultura nos llevó a la bipartición de la conciencia, formándose así una conciencia noble y otra vil; por un lado la conciencia noble era la aceptación del orden establecido; por otro lado, la conciencia vil era la total inconformidad con el Estado y la riqueza; ambas en general, son conciencias, en un peculiar estilo, enajenadas y extrañadas de sí. Es conveniente que llevemos más lejos nuestro análisis para comprender cabalmente el papel que jugará el lenguaje en este momento.

La conciencia noble en su evasión de sí, despliega en la sustancia universal su verdad y su realidad, solo vive para honrar al Estado y agradecer la riqueza, Hegel llama a este tipo de actitud el "heroísmo del servicio" que consiste, como ya hemos notado, en un ser cuya virtud principal es el sacrificio de sí. La conciencia deja su ser singular para convertirse en un ser universal y ello implica una renuncia de la persona para llegar a ser una servidora del poder vigente (13).

Y en efecto, como ya lo veníamos observando, la conciencia noble es caracterizada básicamente por el servicio, que presta al Estado, es decir, que solo vive y existe en la medida en que es útil para el poder estatal; solo es persona en la medida que renuncia a su ser natural y en la medida que sirve a la convivencia y el interés de la sustancia universal. Por lo tanto existe un doble movimiento dia

lético en el que, primero, la conciencia adquiere su ver--dad en la renuncia de sí misma y se convierte en conciencia universal; por otro lado, en segundo lugar, el Estado asume vigencia en la medida que realiza su poder en el individuo, y por ende, su universalidad llega a existir concretamente en el sujeto obediente; de tal manera el individuo se sus--tancializa y el universal se encarna en lo singular. Mediante esta renuncia, dice Hegel, la conciencia adquiere el respeto y la dignidad por parte de las otras conciencias, mientras que el Estado al mismo tiempo adquiere potencia real - en la medida que es obedecida por las otras que son singulares.

Sin embargo este proceso de enajenación, donde Estado- y Conciencia, en cierta manera, renuncian y cada una de las partes se da a la otra, no es tal como aparenta ser, pues - Hegel nos advierte que las dos instancias que se enajenan - no lo han hecho por completo; en realidad, solo en apariencia la conciencia ha renunciado a sí misma, y también el Estado aun no tiene vigor en el otro, ni tiene la voluntad -- que debía pertenecerle en la supuesta obediencia de la conciencia. En el caso de la conciencia noble, esta prueba su lealtad al sistema del poder en el sacrificio de sí misma - como ya lo habíamos mencionado, pero si se da este sacrificio es porque la conciencia noble está actuando tan solo en favor de la esencia universal, tan solo porque en esta última reconoce una sustancia externa y lejana, pero no se reconoce formando parte de ese universal, aun la conciencia nose concibe como individualidad sustancializada; para la conce

ciencia la sustancia sigue representando lo opuesto, tan so lo es un ente, esencial y objetivo que a la manera de un -- ideal hay que sacrificarse para alcanzarlo; respecto a este sacrificio que ejecuta la conciencia Hegel dice que:

"... Es el orgulloso vasallo que actúa en beneficio del poder del Estado, en la medida en que és te no es una voluntad propia, sino una voluntad-esencial, y que solo tiene ante sí validez en es te honor, solamente en la representación esencial de la suposición universal, pero no en la - suposición agradecida de la individualidad."(14)

Lo que para nosotros quiere decir Hegel en la cita anterior al identificar el sacrificio de la conciencia noble con el orgulloso vasallo es la siguiente: la conciencia no-sacrifica su ser en sí, su ser individual y propio, porque actúa como una voluntad esencial, ésto es, una voluntad que está actuando, en realidad, en forma doble: por un lado - - existe como voluntad que tiene su esencia en otro, es decir, el Estado que representa la sustancia universal; por otro - lado, la conciencia tiene un lado oscuro o sea su individualidad natural, su ser singular que tiene que reprimir y superar. La conciencia, en este sentido, no es una entidad que esté conciliada e identificada con el Estado de manera armónica, sino que, por el contrario, es una conciencia dividida que se somete y obedece porque sabe de la objetividad del Estado y lo considera un Bien, pero al mismo tiempo sabe que este Bien es lo opuesto a su ser natural. De tal-

forma que aunque el individuo se sacrifique por el Bien General, hay una parte de su conciencia que no está enajenada en este proceso, y este es el hecho de que se comporta con lo universal como si este último fuese su contrario. De hecho, al actuar conforme el poder vigente, el vasallo está actuando en favor no de un estado determinado sino en favor de un concepto, de un universal, de una sustancia, de ahí - que la voluntad en ese momento se diga esencial, pero no se halle identificada con esa sustancia como lo estaba el griego con su polis en el "Reino de la Eticidad", la conciencia por lo contrario enajenada no exhibe rasgos de identidad entre sujeto y objeto, y de hecho el individuo de esta formación cultural siempre es un individuo desplazado por un poder que lo trasciende.

Por otra parte, hay que aclarar que el Estado al que nos referimos aquí, no es el Estado racional moderno que -- aparece en la Filosofía del Derecho de Hegel; recordemos -- que en la obra citada Hegel concibe al Estado como instancia de superación de las contradicciones de la Sociedad Civil; el Estado es así, la culminación del Espíritu Objetivo y de la Sittlichkeit; sin embargo, el Estado que aparece en el mundo de la Cultura es un Estado monárquico, feudal, que todavía no alcanza a ser una instancia de superación; - el Estado en sí y por sí, al que Hegel se refiere en la Filosofía del Derecho (Ofr. parag. 258 y siguientes de la -- obra citada), no es una institución utilitaria que administra y regula los diversos intereses particulares, ni es tampoco el medio o instrumento que sirve para satisfacer las -

inclinaciones del ciudadano -como en el fondo piensa la Conciencia enajenada-, sino que por el contrario, para Hegel - el Estado es la encarnación del espíritu objetivo que guía y ejerce el poder mediante leyes conscientes y racionales. Solo que en el momento que estamos analizando de la Fenomenología, la Conciencia enajenada no comprende esta verdad, - pues en el fondo sigue siendo presa de intereses particulares, y de ahí que vea al Estado como pasaje, instrumento para su realización individual y no como la instancia que resolverá las contradicciones sociales; en Hegel debe entenderse que el Estado es la culminación de un orden racional, el resultado donde los individuos concilian su particularidad con la Universalidad objetiva. Pero en el mundo de la Cultura la conciencia enajenada pertenece a un nivel donde tal conciliación le resulta inadmisibile.

Por ello podemos entender que en este nivel la conciencia no ha cedido todo su ser al Estado, es decir, no ha enajenado completamente su singularidad. En otras palabras podríamos decir que en el Estado la conciencia no se encuentra reflejada, es decir, que los derechos individuales no - entran en consonancia con las leyes regulativas del Estado; el poder estatal es así una sustancia y así lo acepta la -- conciencia, solo que en aquella esencia no se ve subsumida; por eso la conciencia obedece pero sin entrar en contacto - verdaderamente con el poder del Estado, es decir, sin identificarse con el universal que supone; la conciencia en este sentido nunca logra sentir y concebir como suya la ley-

impuesta por su gobierno. Siendo ésto así, la enajenación no se da efectivamente porque la conciencia no observa en el Estado su individualidad, tan solo es una esencia abstracta y formal. De tal manera, por consiguiente, tampoco el Estado se materializa en el individuo. Así como el individuo no se refleja en aquél, así también el Estado no se ve, actualizado en el individuo, y principalmente porque, aunque las voluntades singulares lo pueden obedecer, ésto no quiere decir que esas voluntades le pertenezcan o sean suyas, pues ellas no se han dado por completo.

Ahora bien, si observamos el comportamiento del "orgullosos vasallo" notaremos que éste velo tiene valor por su acción, en la medida en que sacrifica su ser individual en beneficio de la sustancia, y ello es premiado con el honor y respeto de los demás. Pero este tipo de sacrificio bien puede pensarse bajo la motivación de la búsqueda de fama o bien por amor propio y no precisamente por salvaguardar el Bien del Estado. Todo ello nos llevaría a pensar que el mismo sacrificio en el que se basa la dialéctica de la conciencia noble no es tal sacrificio por un Bien Universal y esencial, pues puede creerse que también se hace por un interés particular y accidental como lo es el honor o el bienestar propio.

Por esta razón Hegel señala que en verdad se llega a un sacrificio convincente cuando el servicio de la conciencia noble tiene como último resultado la muerte. El vasallo tiene que morir para que efectivamente se le considere-

un servidor fiel del Estado, de lo contrario, si se supera la muerte y con ello viene el honor y la fama, el servicio del súbdito queda en la ambigüedad y el mismo Estado queda en evidencia (15). Aclaremos con mayor detalle esta tesis de Hegel.

Como claramente lo expresa Hegel en la referencia anterior, el servicio que presta la conciencia noble en favor del Estado se verifica tan solo en la muerte. El vasallo o siervo prueba su lealtad cuando no solo está dispuesto al sacrificio sino cuando de hecho muere por la sustancia universal. Solo la muerte el límite final, es la prueba de que verdaderamente la conciencia esté entregando su ser al Estado, de que su singularidad está siendo subsumida por el poder vigente; el Estado sabe asimismo que en la muerte de su vasallo, queda confirmado su poder, queda concretizada en el individuo la esencia que él representa como formal; de su ceder lo contrario, o sea que en la batalla sobreviva el siervo y no muera en sacrificio queda la duda del actuar de la conciencia.

Si sobrevive el vasallo, el Estado no sabe si la voluntad de aquél le pertenece, no confirma en esa voluntad particular su poder ni materializa su esencia, pues bien puede ser que el vasallo orgulloso actuará tan solo por el honor y el amor propio, como ya lo mencionamos antes. De la misma manera, el vasallo que sobrevive a la lucha sospecha que un Estado que basa su estabilidad en la muerte de sus súbditos no es un poder legítimo, o por lo menos, no es el Bien-

que se creía. Un Estado que pide, para mantenerse como sustancia, que sus individuos le entreguen su vida en un Estado que en cualquier momento debe esperar la insurrección, - pues la sospecha primero y la inconformidad después hacen - de las voluntades nobles, voluntades viles, es decir revolucionarlas.

Ahora bien por lo dicho hasta aquí, pareciera que la - muerte es la única forma en que conciencia y Estado lograrían compenetrarse plenamente; solo a través de la muerte - la conciencia y el Estado alcanzarían la enajenación completa; sin embargo también notamos que la muerte cuando es superada por el vasallo no despierta más que duda y sospecha, acarreando con ello la inversión de la conciencia noble en vil y un Estado considerado como un Bien convertido en un mal Estado que perjudica a sus individuos.

Pero es aquí, en la médula de este conflicto, donde el lenguaje juega un papel esencial; para que se logre dar un tránsito efectivo entre el individuo y la sustancia universal es necesario que ambas instancias, se enajenen pero no a través de la muerte que a final de cuentas no les sirve a ninguno de los dos, sino a través de un medio que ejecute - la tarea de la enajenación sin tener que abandonar el juego, y eso sólo es alcanzado por el lenguaje.

Si recordamos los capítulos anteriores de nuestro trabajo, observaremos que en la formación dialéctica del Signo se encontraba presente un proceso de enajenación parecido -

al mundo de la Cultura del que hemos venido hablando. Y en efecto, señalábamos que, tal como lo concebía Hegel, el signo era el primer trabajo creativo del espíritu (16), es decir, una actividad transformadora que estructura nuestro conocimiento del mundo, una especie de esquema cognoscitivo - que nos da un poder sobre las cosas y que nos permite manejarlas a nuestro interés. De tal forma que por medio de la actividad significadora podemos transformar el en sí de las cosas en signos o nombres; el signo de alguna forma sintetiza lo esencial de los objetos transformándolos en universales, de tal manera que las mismas cosas enajenan en el signo su ser, al grado de que no existen más objetos que aquellos que se pueden nombrar; al mismo tiempo, el signo adquiere una verificación y objetivación de su forma convirtiéndose en la cosa misma mediante el significado.

Ahora bien, esta enajenación y poder de transformación que tiene el signo lo podemos observar con mayor especificidad dentro del conflicto Individuo-Sociedad que hemos venido analizando con Hegel. ¿En qué medida puede ayudarnos el lenguaje o comprender este conflicto?. Al parecer, Hegel - está seguro y nos demuestra que la enajenación que se da en el mundo de la Cultura está presente desde el mismo hecho lingüístico, y que es en el lenguaje donde también encontrará aparentemente- su resolución el espíritu extrañado de sí. Y en efecto, el lenguaje es un punto medio donde se encuentra lo singular y lo universal, un punto donde ambos se enajenan sin tener que acudir a la muerte para que sea confirmada dicha enajenación. Ciertamente es el lenguaje, con su

fuerza significadora, el que realizará la tarea de convertir al individuo en un ser social, participante del Estado, y a su vez, la universalidad del poder estatal mediante el lenguaje será confirmada en el individuo. Veamos ahora, específicamente cómo se va a dar este proceso.

Ya hemos sostenido que lo que mantiene al mundo de la cultura o el espíritu extrañado de sí en conflicto es el hecho de que en este mundo no pueden conciliarse lo singular con lo universal, el sujeto con el objeto, los intereses individuales con los intereses colectivos. Pero en el lenguaje se va a manifestar la reunión de ambos momentos: el de la singularidad unida a la objetividad. Hegel señala en este sentido que:

"... El lenguaje es el ser allí del puro sí mismo, como sí mismo; en él entra en la existencia la singularidad que es para sí de la autoconciencia como tal, de tal modo que es para otros..." (17)

Con ello quiere decir Hegel que en el lenguaje en donde la singularidad, propiamente dicha, existe y es como tal, pero al mismo tiempo es una singularidad que se objetiva, - desde el momento mismo en que es para otros; solo mediante el lenguaje el sujeto se expresa, puede hablar de su mismidad y su ser particular, pero a la vez también es entendido por los otros en la medida en que es escuchado por los demás y ello constituye un rasgo de universalidad, un carácter objetivo que solo la lengua, como diría Saussure, le -

puede dar a los individuos. Esto puede quedar más claro si pensamos que mediante el lenguaje podemos hablar de nuestra objetividad por ejemplo, cuando empleamos términos como la palabra "Yo". El "yo" es plenamente un término subjetivo - que señala a quien lo emplea y lo convierte en un singular-diferente de los demás; pero al mismo tiempo cuando se emplea el "Yo" éste también es un universal, es decir un término que cualquier usuario de la lengua puede emplear, y el que le es indiferente tal o cual ser individual. Por eso afirma Hegel que el lenguaje contiene una transitividad que va de lo singular a lo universal. En el "Yo" queda expresado un 'ser individual en su pureza según Hegel, pues afirma un ser específico y no a otro más pero al mismo tiempo lleva el "Yo" una esencia universal, pues es un concepto inteligible por otros. Puede verse que en esta transitividad - de lo singular a lo universal y viceversa está de manera implícita desarrollándose un proceso de enajenación: en el lenguaje el Yo individual se eleva a un Yo universal (18).

Por lo que dice Hegel es claro que mediante el "yo" -- los hombres se reconocen como tales, como individuos, como seres que tienen sus propias determinaciones y peculiaridades; el lenguaje mediante esta categoría del "yo" permite - identificarnos con nosotros mismos y saber quienes somos. - Por eso puede entenderse que Hegel mencione que en el lenguaje está el "yo" en su pureza, porque no hay otra forma más precisa en la que se pueda conceptualizar, señalar e - identificar a los individuos más que en este uso de los pro

nombres personales. Pero, como dice Hyppolite, también "al decir yo, digo lo que puede decir cualquier otro yo, me expreso y al mismo tiempo me alieno, me hago objetivo, paso de una autoconciencia singular a una autocociencia universal" (19). Y ciertamente el yo es un esquema formal que, singulariza pero también nos abre el campo de la universalidad. Pareciera que Hegel nos quiere decir que en el lenguaje la enajenación es un hecho del que nadie puede escapar, pues al mismo tiempo que somos para nosotros también somos para otros; cuando, por ejemplo, hablo y me escuchan, sé -- que quien habla soy yo, pero me entienden porque empleo categorías universales, objetivas que pertenece a todos, es decir que el yo como categoría, subjetiva se enajena en una categoría objetiva queremos decir que el empleo del lenguaje nos eleva de una mismidad que creíamos cerrada a un plano más impersonal y genérico: y si digo lo que soy, en este yo que nombro también se encuentran potencialmente todos -- los yo; en el lenguaje he dejado de ser singular para convertirme en el ser social, que somos todos.

En este sentido podríamos afirmar que el lenguaje es el gran forjador de nuestra individualidad como de nuestra sociabilidad. Al mismo tiempo que el lenguaje nos determina como individuos también nos ubica dentro de ciertas reglas de carácter social. En nuestros días este hecho no pasa desapercibido por la lingüística y de hecho, autores de gran valía como Emile Benveniste han señalado (20) que el lenguaje es lo que permite integrarnos socialmente y a la vez formarnos como sujetos. Benveniste a la par de Hegel -

contenidos léxicos que sirven para manifestar el tiempo, el lugar, la forma en que se encuentra un individuo o sujeto; muchas de nuestras palabras giran en torno a la determinación del "yo" y adquieren valor porque nos ubican como sujetos y porque nos permiten manifestarnos de una manera singular.

Por eso Benveniste llega a decir que el lenguaje es - lo que posibilita nuestra subjetividad pues a pesar de que la lengua es una institución social permite al individuo hacer uso de su lengua, ésto es que la lengua como sistema -- exhibe una serie de normas y leyes que a manera de formas - vacías son llenadas por los sujetos, permitiendo así que la persona se manifieste. Cada usuario de una lengua se apropia de las reglas del discurso, las hace suyas, y expresa - con ellas su ser individual (22).

Pero si bien el lenguaje posibilita que existamos como sujetos y además es el gran medio expresivo, de nuestra individualidad, no hay que olvidar que el lenguaje también es un hecho social y no cambia o se transforma por el capricho de los individuos. Si bien es cierto que mediante el lenguaje expresamos nuestra personalidad, también es cierto -- que el lenguaje es una institución que nos forma dentro de cierta estructura la cual es difícil de trasgredir. No hay que olvidar que desde que nacemos formamos parte de un código ya establecido, de un sistema que regula nuestra expresión y hasta nuestro comportamiento; el lenguaje es precisamente lo que posibilita esta regulación y costreñimiento de

carácteres; el lenguaje en esta su peculiaridad social es lo que Saussure llamaba la "lengua" es decir, el sistema de signos admitidos por una sociedad para la intercomunicación de unos con otros, a diferencia del "habla" (parole) que es la parte individual del hecho lingüístico o la forma peculiar en que cada individuo utiliza "la lengua".

En otras palabras, el sistema de signos que empleamos es un código formado de antemano y que trasciende la voluntad individual o particular de los sujetos; es decir, el lenguaje no es creación subjetiva individual; nadie puede por sí solo cambiar las reglas del juego que rigen al lenguaje, y si se dan cambios lingüísticos éstos obedecen a una interacción de todos los miembros y sectores que forman la sociedad. De tal manera, el papel del sujeto en la creación del lenguaje es mínimo. Como dijera Alexander Koyre - en un estudio sobre la terminología de Hegel:

"... La langue, le verbe, est un fait commun; on parle et on ecouté en commun; la langue se détache de l' individu; elle a une existence supra-individuelle et, par rapport a"sa réalité du noi individuel. La langue incarne l' esprit..." (23)

En efecto, para Hegel el lenguaje o la lengua encarna al espíritu y con ello se quiere decir que, en la concepción hegeliana, el lenguaje es un hecho inminentemente social, es decir, un hecho que va más allá de la voluntad de un individuo. El lenguaje es social desde el momento mismo

en que tiene las características de objetividad y universalidad; es objetivo y es universal porque expresa un contenido que ha sido fijado por la sociedad, y porque los signos se emplean para que sean entendidos por todos. El gran trabajo del lenguaje, para Hegel, consiste en llevar al individuo a un plano más elevado, es decir, consiste en sacar al sujeto de la privacidad que se encierra en sí misma y que solo vive para sí abstractamente y llevar a esa conciencia individual a un estado de objetividad, a un estado donde se incorpora a los otros, el trabajo y quehacer social. Solo el lenguaje es capaz de hacer ésto, el de incorporar al sujeto a lo que Hegel llama la vida del Espíritu. El espíritu es precisamente ésto, creación social, el trabajo de la Cultura, la Política y la Ética en su más amplio sentido.

Siendo ésto así, por todo lo que hemos señalado, puede entenderse el por qué Hegel asegura que el lenguaje es el punto medio entre las instancias del Estado (Esencia Universal) y el sujeto (Conciencia singular). Sabemos que para que tenga efectividad el Estado es necesario que los individuos se enajenen y ofrezcan su ser a esta instancia universal y es aquí donde el lenguaje de la adulación cumple claramente este cometido. Hegel señala que en el lenguaje del halago la conciencia noble suple el heroísmo del servicio por el heroísmo de la palabra que adula; en efecto, ya señalábamos que la conciencia noble se sacrifica en el servicio del poder vigente que, incluso, la lleva hasta la muerte; pero a través del lenguaje la conciencia encuentra un cami-

no que le permite enajenarse pero sin llegar al extremo - de la muerte. En este tipo del lenguaje se da el paso de - lo Universal a lo singular y viceversa, pues el halago expresa al sujeto y expresa la obediencia que éste le reserva a su monarca. De ahí que se diga que el servicio de la conciencia noble se convierte en una enajenación espiritual (24) En este lenguaje de alabanza el Estado se reconoce como - - real aunque aparentemente, pues lo que manifiestan los súbditos son loas y glorias al poder y reconocer que el Estado es el Bien mayor, pero solo lo dicen y lo festejan con halagos de palabra, solo reconocen al Estado pero en el lenguaje. El lenguaje del halago es el extremo de la enajenación, pues los individuos quedan totalmente rebajados en su ser - al expresarse; en el lenguaje que solo eleva al poder, los sujetos se convierten en meros instrumentos del Estado vi- gente.

Pero por su parte, el Estado también se singulariza en el halago, como monarca ilimitado el lenguaje pone nombre - al Estado. El monarca es un Yo singular, un yo que reconocen los demás por su nombre y al que obedecen no porque sea la sustancia Buena sino porque él como individuo es la efectividad del Estado. El monarca alabado piensa que su poder cobra exacta eficacia en los demás, su poder es ilimitado, - pues es el singular (Yo) que se eleva a la Universalidad -- (El Estado).

Pero esta dialéctica de lo singular y lo Universal don de cada uno se convierte en lo contrario de sí, lejos de --

no que le permite enajenarse pero sin llegar al extremo de la muerte. En este tipo del lenguaje se da el paso de lo Universal a lo singular y viceversa, pues el halago expresa al sujeto y expresa la obediencia que éste le reserva a su monarca. De ahí que se diga que el servicio de la conciencia noble se convierte en una enajenación espiritual (24).- En este lenguaje de alabanza el Estado se reconoce como -- real aunque aparentemente, pues lo que manifiestan los súbditos con loas y glorias al poder y reconocen que el Estado es el Bien mayor, pero solo lo dicen y lo festejan con halagos de palabra, solo reconocen el Estado pero en el lenguaje. El lenguaje del halago es el extremo de la enajenación, pues los individuos quedan totalmente rebajados en su ser -- al expresarse; en el lenguaje que solo eleva al poder, los sujetos se convierten en meros instrumentos del Estado vigente.

Pero por su parte, el Estado también se singulariza en el -- halago, como monarca ilimitado el lenguaje pone nombre al -- Estado. El monarca es un Yo singular, un yo que reconocen los demás por su nombre y al que obedecen no porque sea la -- sustancia Buena sino porque él como individuo es la efectividad del Estado. El monarca alabado piensa que su poder -- cobra exacta eficacia en las demás, su poder es ilimitado, -- pues es el singular (lo) que se eleva a la Universalidad -- (El Estado).

Pero esta dialéctica de lo singular y la Universal don -- de cada uno se convierte en lo contrario de sí, lejos de --

dar una solución al Espíritu extrañado de sí, evidenciará, en el lenguaje un conflicto del cual no podrá salir la Conciencia, sabemos que el poder exige a los súbditos su ser individual, y que esta enajenación cobra sentido en el lenguaje del halago, pero aun así la conciencia no deja de contradecirse ni logra la plena identificación con lo Universal; Expliquemos ésto.

Quedamos en que a través del lenguaje la conciencia -- enajena su ser al Estado, y también que el Estado al singularizarse en el nombre de un monarca adquiere un poder concreto sobre los demás. Ahora bien, el premio a la adulación que hace la conciencia noble es la riqueza y esta última es la recompensa material que da el monarca a quien se enajena en el halago; la riqueza pues, es el disfrute pleno de todos, es el retorno a la singularidad del goce después de la enajenación de las Conciencias en el Estado; en otras palabras, la Conciencia noble a través del lenguaje dejó su mismidad -su yo individual- en la esencia universal del Estado, y fue por el halago que ella hizo del monarca por lo que ésto se elevó a la Universalidad, pero de esta Universalidad la conciencia noble retorna a la singularidad nuevamente por medio del premio del Estado, que le otorga el dinero y los placeres de la fortuna.

La riqueza viene a ser, entonces, la universalidad concreta y real, pues el pago que cada una de las conciencias admite como suyo; sin embargo, a pesar de la nobleza aparente, ésto nos está indicando la existencia de una conciencia

interesada que se contradice y se vuelve lo contrario de lo que quería ser; de una conciencia noble se torna en una conciencia vil; por el movimiento de esta dialéctica encontramos que existe el Estado como esencia universal y así lo reconoce la conciencia que le rinde pleitesía formalmente en la adulación, en la enajenación "espiritual" que es el lenguaje, y en ese momento la conciencia se ha enajenado en su expresión, pero ésta, su enajenación ha sido un medio para conseguir lo que concretamente desea que es la riqueza. De tal manera que para la conciencia existen dos Universales, uno es el Estado que adquiere existencia formal, es mero lenguaje y palabrería; el otro, es la riqueza, que es el disfrute material de todos; por consiguiente la conciencia se comparte de manera desigual ante estas dos instancias: en una, la Conciencia se da espiritualmente y dice estar enajenada, pero en la otra disfruta de la riqueza y no tiene más validez el Estado que por esta recompensa, pero no por lo que signifique esencialmente este Estado. Así pues, la conciencia noble se transforma en conciencia vil y viceversa: Por un lado se comporta de forma noble al sacrificarse, pero por otra, éste es un sacrificio interesado, lo cual la convierte en conciencia vil.

El Estado mismo por consecuencia pierde su valor en esta dialéctica, pues solo tiene vigencia formalmente, es decir, en el lenguaje, siendo pues, un Estado que se sostiene por la fuerza de la palabra, del discurso, del halago descaído. Pero fuera de esta situación, el Estado sigue vacío, nadie le otorga su persona a menos que el Estado reditúe al

guna ganancia.

Así pues, nos enfrentamos a una pérdida de sentido de la Conciencia y del Estado, cayendo por consecuencia en el lenguaje del desgarramiento. El lenguaje del desgarramiento es el resultado lógico del lenguaje del halago, que al llevar hasta el extremo la enajenación ha tergiversado el verdadero valor de las cosas; si lo que importa es adular al monarca toda palabra carece de contenido al estar en función del poder estatal. El lenguaje del desgarramiento es aquel que refleja las contradicciones que no puede superar la conciencia, es la total pérdida del significado de las palabras y conceptos, es el lenguaje de la sublevación, de la rebelión que hoy llamamos posmoderna.

Un mundo que pierde el sentido de sus valores es un mundo en crisis, donde no hay verdad ni esencias reales. En el caso del mundo de la Cultura ni el poder ni la riqueza se presentan con un significado determinado; también la conciencia misma no se define como una sola, pues es noble por un lado pero vil por el otro. Así, los criterios y los valores se invierten y el Bien y el Mal recaen tanto en uno como en otro. El Estado, la Riqueza y la conciencia en sus dos fases se invierten a cada momento y se contradicen totalmente. (25)

Al final de cuentas nos enfrentamos a un mundo que no puede resolver sus conflictos, porque en cada momento de una afirmación de inmediato surge la negación que se le opo

ne, y el lenguaje es fiel imagen de todo lo que acontece -- ahí. De todo este proceso en donde interviene el lenguaje- de manera reelevante veamos que conclusiones podemos sacar- en el siguiente apartado.

### C).- PODER, IDEOLOGICO DEL SIGNO.

Hay varios resultados que podemos destacar del análisis hasta el momento efectuado; uno de ellos, que nos parece el más importante, es el que afirma que existe una clara relación entre lenguaje y Poder; relación por demás necesaria y que no subordina el papel de un elemento al otro, es decir, que lenguaje y poder se implican mutuamente y ambos son si uno de ellos hace falta. Lo que esta afirmación- conlleva puede ser muy polémico, sin embargo nos lleva a re considerar el papel o la función del lenguaje con el poder. Aparentemente pensamos que el lenguaje es un instrumento -- que sirve al poder, que es un mero reflejo del Estado. Pero vimos que para Hegel el lenguaje no es un simple medium- del poder vigente, sino el poder mismo en acción. Ya hemos observado suficientemente que para el Estado es necesario - la enajenación de los particulares que pretende regir, y -- que esta enajenación solo de hecho ocurre con el lenguaje.- Así pues, para que el Estado cristalice su poder es necesario el lenguaje, única forma en que lo singular se transforma en lo universal y viceversa; el lenguaje es la única manera segura en donde lo individual se expresa y al mismo -- tiempo se expresa también lo objetivo, la peculiar estructu

ra dominante en la que se vive. Siendo ésto así, el lenguaje, entonces, no es un mero vehículo del estado, sino que - de hecho es la fuerza real con la que impone un régimen, lo cual nos lleva a plantearnos el papel activo de los signos- y la influencia que éstos tienen en nuestra formación social e individual, también estas consideraciones nos hacen pensar que el lenguaje sirve para algo más que la comunicación, pues también, es necesario observarlo, el lenguaje es una manera quizá menos directa que la fuerza física pero me nos eficaz, de control, de sujeción y coercitividad, en suma, una fuerza de dominación "espiritual" o ideológica.

Y ésto último ya lo señalábamos al comentar en el apartado B de este capítulo de la influencia social de la lengua. Decíamos ahí, que desde que nacemos formamos parte de una estructura de signos instituida con antelación; así, -- afirmábamos que no se habla ni se dice lo que se quiera, si no lo que ya está dado de antemano; la lengua, en este sentido, viene a ser una coercitividad que está dada desde el principio de nuestras relaciones con los demás, pues nos in dia e impone una serie de signos y códigos sin los cuales - sería imposible la relación social.

Jakobson ha dicho, por ejemplo, que hasta en la conver sación más simple, consciente o inconscientemente buscamos- establecer un lenguaje común; hablemos lo que hablemos siem pre buscamos hacernos entender por los otros; básicamente - la función esencial de toda lengua es social, es decir, que el lenguaje presupone un intercambio y una comunicación; Ja

kobson ha señalado por ésto que en el lenguaje todo está socializado, ya que cualquiera puede usar a su manera el lenguaje y a la vez entender lo que otros dicen; no hay un propietario del lenguaje y creer en la existencia de un lenguaje privado es creer en una ficción (26).

De tal forma que si queremos acceder a la sociedad, tenemos que entrar al juego del lenguaje, de lo contrario nisiquiera seremos considerados sujetos o personas actuantes. Como afirma Jakobson, el lenguaje de hecho siempre presupone por lo menos dos personas y ésto ya marca el carácter social del lenguaje y los hombres; no hay pues lenguaje privado. Y aunque hemos dicho junto con Benveniste que el lenguaje también es lo que posibilita nuestra subjetividad, ésta no es subjetividad abstracta o al margen de la estructura lingüística, sino que es una subjetividad condicionada - por la lengua. Todo ésto que de alguna forma ha sido planteado por los lingüistas de este siglo, en cierta medida ya estaba planteada por Hegel, aunque no del mismo modo. Hegel plantea también la necesidad que tiene el hombre de Cultura y ve que ésta sólo se alcanza por una enajenación que posibilita el paso de la individualidad "natural" al mundo político de la sociedad; dicha enajenación es requisito indispensable para acceder a la sociedad y está ya presupuesta - desde el momento mismo en que somos seres lingüísticos. Como hemos visto en la dialéctica del Espíritu extrañado de - sí, la tensión que se genera en la conciencia se debe, sobre todo, a que el acceso a la Cultura se piensa como superación del ser "natural"; la conciencia cree que vivir cul-

turalmente entraña la pérdida de un "paraíso original" y de ahí que se dé un desgarramiento en el proceso de socialización de la Conciencia. Pero si lo pensamos bien o un poco más a fondo con las directrices que nos ofrece Hegel, tal pareciera que, de hecho, este ser "natural" del que tanto se habla no existe, pues desde el momento mismo en que hablamos y manejamos un cierto código de signos ya somos parte de una objetividad que nos trasciende como individuos y, por ende, ya desde el lenguaje no somos entes "naturales" - sino seres que se enajenan en la sociabilidad; este hecho no es reconocido por el Espíritu extrañado de la Cultura y por eso cae en las contradicciones que todos hemos visto. - En suma, lo que Hegel aquí nos muestra es que, por un lado, pertenecemos a una sociedad desde el momento mismo en que veamos un lenguaje, desde el momento en que hablamos y entendemos conceptos que son universales, porque escuchar y decir son actos que hacemos en común, con los demás, siempre con los otros; por otro lado, Hegel también nos advierte que las relaciones de poder ya de hecho se manifiestan desde el lenguaje mismo que nos enajena, desde que hablamos conforme a la lengua que nos toca vivir.

Aquí es conveniente señalar, aunque sea someramente, - que para Hegel el término de "enajenación" o "alienación" - no tiene un sentido peyorativo, como si lo tiene para una determinada corriente marxista, por ejemplo, que basada en los escritos del joven Marx concibe a la sociedad Capitalista como una fuerza opresora que aliena el ser "natural" del

hombre. Para Hegel al contrario del joven Marx, la enajenación tiene un sentido positivo en muchos casos; Hegel concibe que la conciencia o el Espíritu siempre están enfrentados a un algo externo a ellos, pero este enfrentamiento - siempre es necesario para el desarrollo dialéctico tanto de la conciencia como del Espíritu, solo a través de un enajenamiento o de un desgarrar de sí, la conciencia puede adquirir un conocimiento más rico de su mismidad; es en la pérdida de lo otro donde el sujeto aprende lo que él es y cómo es, pues confundiéndose y luego recuperándose conoce la diferencia entre él y lo otro. Y este proceso dialéctico de la enajenación Hegel lo advierte desde el mismo hecho lingüístico, pues los signos revelan tanto un Yo como un Nosotros, un proceso que muestra que el individuo para expresar se tiene que usar palabras que la mayoría entienden de un modo objetivo. La enajenación es, al menos así lo pensamos nosotros, un paso que Hegel considera indispensable en la formación de la Conciencia. Por este mismo motivo el pensar en un hombre "natural", independiente, dueño de sí mismo sin relación con los otros es una ilusión, una falacia - que el mismo lenguaje se encarga de descubrir, pues en el lenguaje mismo, como ya dijimos, estamos enajenados, somos para otros. Quizá el Marx maduro de la "Ideología Alemana" o el "Capital" comprendiera este hecho, pues la afirmación de que:

"... El espíritu nace ya "tarado" con la maldición de estar preñado de materia (...) el lengua-

je es tan viejô como la conciencia práctica, la -  
conciencia real, que existe para los otros hom-  
bres y que por tanto también comienza a existir -  
para mí mismo..." (27).

está señalado que nadie escapa a la sociedad en que vive, -  
que uno se relaciona con los demás y en esta relación con -  
los otros es donde se tiene material existencia. El lengua  
je aquí para el Marx maduro, como para Hegel, demuestra este  
hecho: solo se es en la medida en que se pertenece a una  
sociedad y eso solo sucede por el lenguaje.

Debemos anotar además, que, si bien hablamos de que la  
lengua en cierto sentido nos "enajena" para convertirnos en  
parte de la sociedad, esto no quiere decir que los princi--  
pios que rigen nuestra sintaxis u ortografía por ejemplo --  
sean los únicos que nos determinen culturalmente. Las le--  
yes que definen el uso y aplicación de la lengua, que gene--  
ralmente se engloban en lo que llamamos la gramática de un--  
idioma, ciertamente imponen un ordenamiento y una jerarquía  
impuesta culturalmente y por ello también imponen una coer--  
citividad que regula el hablar de los usuarios de la len--  
gua, pero no solo nos referimos a este tipo de coactividad--  
lingüística cuando hablamos de la relación lenguaje-poder.--  
Es cierto que afirmamos que esta enajenación que se da en -  
la sociedad toma puntos de partida en la lengua, pero la re  
lación con el poder excede estos límites; y aquí estamos ha  
blando de que más allá de la gramática existen por supuesto  
otra serie de leyes y principios que comúnmente llamamos --

ideológicos. Si hay que establecer una característica que defina la relación lenguaje-poder bien podríamos señalar -- que lo esencial de esta relación es el uso ideológico que se hace de los signos.

Para ilustrar un poco esta afirmación recordemos a Rousseau (28) quien al preguntarse por el origen de las lenguas afirma que no ha de buscarse este origen en las necesidades vitales sino en las necesidades morales o las pasiones. Según Rousseau el origen del lenguaje y la necesidad de comunicarse se debe a pasiones como el amor, el odio, la piedad, la cólera, todas ellas necesidades morales que buscan suscitar en los otros una acción determinada. De hecho piensa Rousseau que las primeras lenguas fueron melodiosas y apasionadas para conmover el corazón de los otros. (29)

Todo esto que dice Rousseau, de alguna forma, supone que el lenguaje presta una función más allá de la simple no minación de objetos y necesidades. Si el lenguaje según --  
 — Rousseau tuvo su origen en las pasiones, esto más que nada se refiere a que, para este autor, el funcionamiento del -- lenguaje estriba más en provocar una acción que en explicar o retratar una realidad; sabemos que para Rousseau lo que -- hace que los hombres se concentren en comunidades no son -- las necesidades que tienen los hombres individualmente, sino que son las pasiones lo que unen y mantienen los lazos -- sociales. El lenguaje como institución Social tuvo que tener, en la concepción roussoniana, un origen pasional, es -- decir, tuvo, que ser un lenguaje de persuasión, de melo-

so acento para conseguir influir sobre los otros. No es -- nuestro propósito establecer un debate ni ahondar más sobre el origen del lenguaje, pues esta cuestión nos llevaría a terrenos que sobrepasan los objetivos de este trabajo, lo que sí queremos mostrar es que la tesis de Rousseau, por -- muy controvertida que sea, es susceptible de compararse con el lenguaje del poder que analiza Hegel en la formación de la Cultura. En efecto, el lenguaje del halago que critica Hegel habla más a la emoción, por el vituperio que conlleva, que a un contenido verdadero; la cual quiere decir que el lenguaje del poder tiene una característica persuasiva, que su poder radica en que va dirigida a las mentes, impregnado a la palabra de un contenido que provoque una acción definida. Todo poder entraña ideología si por esta última entendemos el discurso que trata de suscitar una reacción conveniente al que detenta el poder. A nuestro parecer Hegel descubre la verdadera cara política del lenguaje, pues nos sugiere que las palabras no son mera información sobre el mundo, sino que bien pueden pensarse bajo criterios propagandísticos; la palabra está preñada, en su semántica de un interés político y su función siempre ha de verse en relación con un poder; recuérdese que Nitzsche decía que solo el poderoso puede darle sentido a las palabras (30), y así también en Hegel subyace esta idea cuando relaciona Estado y lenguaje, y desde esa relación se marca la influencia que tiene los signos sobre la conciencia de otros.

Claro está que existen otras más funciones del lengua-

je; sabemos que entre los diferentes códigos estudiados por los semiólogos, los signos adquieren una diversidad de empleos. Así la tradicional clasificación de Jakobson sobre los usos del lenguaje es bastante ilustrativa (31) y nos hace reflexionar sobre cómo empleamos el lenguaje; pero a estas clasificaciones habría que explicitarlas o quizá añadirles según el caso, el elemento del poder. Foucault es el ejemplo más ilustrativo de este signo quien con sus trabajos arqueológicos de las ciencias humanas y discursos del poder hizo énfasis en que los textos que se aglutinan en torno a una época guardan cierta relación con un conglomerado de relaciones del poder. (32)

Quizá en otro sentido y de otra manera al pensamiento de Foucault, Hegel también reflexionó sobre esta relación - Lenguaje-Poder. La misma idea de un logos universal entraña de por sí un elemento de poder, pues un espíritu expande su dominio sobre las conciencias particulares. En el mismo proceso en el que el signo se instituye también está presente el poder, que aplicado a la Naturaleza inaugura la Ciencia. Y por supuesto en lo último que hemos visto el lenguaje también controla las conciencias de otros en el proceso social. Quizá la crítica que se le haga a Hegel resida en que éste todavía concibe un sujeto del poder, una instancia espiritual que justifica la existencia del Estado, y por lo mismo, se llega a pensar al lenguaje como emanación de -- aquél, de hecho Marx lo pensó así al analizar la Ideología de la sociedad capitalista. Hoy, de acuerdo con Foucault, el poder no tiene sujeto ni tampoco es un objeto, no tiene-

nombre ni es cualidad de un ser supremo, es más bien una interrelación de fuerzas en las que todas participamos como -dominados o dominantes como sujetos o como vehículos de poder. Pero aún así Hegel tiene el mérito de haber pensado-implícita y explícitamente que el lenguaje es una manera de control y manipulación ideológica y de que podemos pensar a los signos en relación con una instancia de poder.

Bien podríamos continuar con el análisis de estas questiones, pero nuestro propósito no es agotar un tema que requiere más tiempo y lugar, pues las implicaciones que con--llevan las relaciones entre el poder y el lenguaje resultan casi interminables; en conclusión, tan solo hemos querido -señalar lo que nos parece más importante de la concepción -hegeliana, de tal manera que nuestro propósito principal ha sido el situar el papel activo y la función ideológica del signo en el terreno práctico del poder; asimismo hemos querido enfatizar los conceptos de poder, ideología, lenguaje así como de ver las colindancias que pueden establecerse entre ellos dentro de la perspectiva hegeliana. Un estudio -más profundo y detallado sobre el papel ideológico de los -signos en nuestra cultura y nuestra sociedad de hecho ha sido realizado por semiólogos de nuestro tiempo, y son ejem--plos ilustrativos los trabajos de Barthes, Umberto Eco, Gillo Dorfles, Eliseo Veron, etc. por nombrar los más conocidos (33). Sería necesario observar estos trabajos hechos -por la Ciencia de la Semiótica para tener una visión más --exacta sobre el papel que ejercen los signos en nuestra con

formación tanto individual como social, así como observar - la manipulación de lo simbólico sobre la conciencia de la gente.

Pero por lo pronto baste señalar que todas estas cuestiones que analiza la Semiótica de hoy deben encontrar entre los muchos precursores de esta Ciencia a Hegel quien reflexionó acerca de todo esto en su teoría que realizó sobre el Signo.

Muchas consecuencias además de las ya anotadas pueden sacarse de estas tesis, pero sería interminable el señalarlas.

## CONCLUSION

El recorrido que hemos hecho con nuestra investigación nos lleva a plantearnos las siguientes consideraciones. En primer lugar, la localización de la Teoría del signo dentro del sistema hegeliano nos ha hecho ver la importancia que este autor le atribuía a tal problema. Recordemos grosso modo que es en la parte del "Espíritu Subjetivo" donde aparece centrado el asunto del lenguaje y el signo, lugar donde el espíritu recobra el dominio de sí y del mundo, después de haberse perdido en la naturaleza. Por consiguiente el signo cumple con ser un retorno, una reapropiación del ser de las cosas. En el momento del que hablamos, el espíritu se manifiesta en el individuo y este último aprende al mundo externo y lo concibe como suyo; el signo es esa forma de aprender la realidad, es la forma en que lo exterior en sí deviene en un ser para otro interior, pues mediante el trabajo de lo simbólico se recrea la realidad, le asigna a ésta una estructura y le pone un nombre; la realidad así, manifiesta en el lenguaje, tiene plena existencia y deja de ser independiente pues es una creación subjetiva del ser humano; la realidad se convierte en espiritual pues el logos, la palabra, ha penetrado en su ser. Con el lenguaje, según Hegel, el hombre también conoce la realidad y la maneja creativamente dando paso a nuevas entidades significativas gracias al trabajo de la Fantasía.

Podemos notar de inmediato que esta teoría de Hegel -- respecto al signo y al lenguaje se contrapone con otras teo-

rías que suponen que el lenguaje no es más que un simple -- instrumento -pasivo- que sirve únicamente para nombrar cosas. Para Hegel por lo contrario, el signo supone una reelaboración y un trabajo activo, por lo cual nada es igual cuando las palabras intervienen, pues éstas transforman mágicamente todo cuanto tocan; de inmediato esta concepción -- rompe con cierta tradición empirista que le asigna a las palabras y los discursos un mero papel de reflejo de la realidad existente.

Fue en la parte III donde con más detenimiento notamos este carácter activo del lenguaje; la comparación que hicimos con la lingüística nos mostró claramente que al igual -- que Hegel, Saussure concibió que las mismas palabras generarán, hasta cierto punto, la realidad, es decir, que no es -- posible ni siquiera pensar en el mundo ni en los entes que lo constituyen si no aprendemos a designarlos con palabras. Antes del lenguaje, dice Hegel, el mundo objetivo parece -- ser algo externo, algo que no nos pertenece, y en el que es -- tamos mero accidente; pero la recuperación como ya dijimos, que hacemos de la realidad con las palabras nos sitúa y ubi -- ca en el mundo, porque ahora en un signo está encerrada la -- esencia de un determinado momento objetivo. Saussure tam -- bién concibió que sin palabras es difícil pensar en una rea -- lidad; solo hay mundo externo y existente porque hay lengua -- je.

Pero además del carácter activo del lenguaje que suponen ambos autores, también es un hecho significativo que --

coincidan en la peculiar manera de interpretar al signo en su bipolaridad significado/significante. Ya decíamos en la Introducción de nuestro trabajo que tal bipolaridad - que se da en el signo lingüístico es resultado de una interpretación logocéntrica del lenguaje.

La relación espíritu/cuerpo es sus muy diferentes sinó nimos y aspectos se repite hasta en la forma que concebimos el acto simbólico, pues hay en la relación significado/significante la misma propiedad metafísica que tendría cualquier otro problema filosófico mente-cuerpo. Dicha interpretación llámesele racional o idealista, consiste en despreciar el papel del significante por ser un elemento material y por lo contrario en pensar en el significado como algo espiritual. Hegel concibe, y también Saussure, que en el significado está el pensamiento, la voz interior del espíritu. La única razón de ser del significante consiste en expresar los estados latentes del alma. Junto con Derrida mostramos, precisamente, el carácter logocéntrico que conlleva esta interpretación del signo, interpretación que impide pensar en el significante como tal, y que en última instancia es la Escritura; en una crítica que engloba no solo los aspectos lingüísticos sino que va más allá, es decir, aspectos que se refieren a toda una cultura occidental, enfatizamos la "solidaridad" que se entrevee en toda la praxis-social: vivimos en un logocentrismo total, pues nociones que guían nuestro quehacer como Verdad, Ser Fundamento, están plenamente solidificadas en su carácter teleológico y metafísico.

Es precisamente por este logoscentrismo que Hegel igualó pensamiento y lenguaje; supuso que el lenguaje era producto del pensamiento y por sobre todos los demás lenguajes privilegio el fonético, pues este último era la voz del alma. El gesto se repitió en Saussure y en la lingüística actual todavía prevalece.

Pero si el lenguaje y el signo ha sido campo de tantas discusiones es porque entraña cierto poder, y nos pareció necesario mostrar que lenguaje y poder no coinciden por azar sino que necesariamente se implican. El mismo Hegel había sugerido tal implicación al señalar, ahí donde aparece colocado el lenguaje en "El espíritu subjetivo", que gracias al signo el hombre contaba con un arma capaz de transformar al mundo; era lógico suponer que también ese poder podría emplearse en la sujeción de otros hombres en la sociedad. El logoscentrismo del que tanto se habla tiene una modalidad "ideológica" si por esta última entendemos imposiciones "espirituales", creencias, ideas, deseos que instaura un poder anónimo, que solo mediante la palabra logra establecer su dominio. En el último capítulo de esta investigación creíamos conveniente mostrar que el papel activo del lenguaje no es neutral. Si bien Hegel afirmó el carácter creativo de lo simbólico, también era necesario plantear la relación entre poder y lenguaje, porque sencillamente como dijo Foucault, el poder no solo reprime, también crea, forma y estimula discursos: esa fue la directriz que tomamos en ese capítulo y esperamos que el análisis fuera esclarecedor. Por lo mismo pensamos que no hay lenguaje sin domi-

nio, ni poder sin expresión.

De hecho el poder se muestra desde que estamos atrapados en el lenguaje, porque sin éste no podríamos entrar a la objetividad que exige el ser social; como dijo Benveniste, también el lenguaje nos ofrece la posibilidad de expresar nuestra individualidad, pero ésta surge a condición de que seamos objetivos, es decir, de que utilicemos una lengua ya dada de antemano.

Por último queremos anotar que todo lo anterior, busco más que nada esclarecer nuestra visión que tenemos del signo lingüístico y del lenguaje. Además, pensamos, nos introdujo a la importancia que tiene el lenguaje así como no ver en éste un simple medio o reflejo de la realidad, sino un motor de transformación.

Creemos también que Hegel nos mostró que aún la visión logocéntrica no termina y es muy difícil que acabe, pues todavía no salimos de la explicación que involucra a lo otro. Asimismo, Hegel también nos ha advertido que el lenguaje es algo más que no se deja atrapar y que lo mismo puede servir para comunicar que para sojuzgar. Todo ello es campo propicio para la reflexión y semillas para una investigación futura; esperamos continuar más adelante con estas investigaciones.

## N O T A S

## I Introducción.

- (1) Cfr. E. Kant. Crítica de la Razón Pura. A 832, B 860.
- (2) Cfr. Hegel. Ciencia de la Lógica, Libro I, "Doctrina del Ser", "B La Finitud". pp. 151-175.
- (3) Cfr. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. "Introducción".
- (4) Cfr. Jaques Derrida. De la Gramatología. Primera Parte. pp. 11-126.
- (5) Cfr. Nietzsche. Así habló Zaratrustra.
- (6) Pierre Giraud. La Semiología. pp. 33-34.
- (7) Cfr. Ferdinand De Saussure. Curso de Lingüística General. Cap. III. pp.49-53.
- (8) Edward Sapir. El Lenguaje. p. 14.

## II La Teoría Hegeliana del Signo.

- (1) Jean Hyppolite. Lógica y Existencia. p. 32
- (2) Ibid. pp. 32-33.
- (3) C.F.W. Hegel. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Parag. 20.
- (4) Idem.
- (5) Josef Simon. El problema de Lenguaje de Hegel. P. 39
- (6) Jean Hyppolite. Op. Cit. p. 36.
- (7) Cfr. Hegel. Op. Cit. par. 18

- ( 8 ) Hegel. Op. Cit., par. 18.
- ( 9 ) Jacques Derrida. "El Pozo y la Pirámide" en Hegel y la Filosofía Moderna. p. 35
- (10) Hegel. Op. Cit., parag. 377.
- (11) Ibid. parag. 381.
- (12) Ibid. parag. 384.
- (13) J. Derrida. Op. Cit., pp. 35-36.
- (14) Hegel. Op. Cit., parag. 387.
- (15) Cfr. Hegel. Enciclopedia. parag. 440-443.
- (16) Ibid. parag. 443.
- (17) Ibid. parag. 445.
- (18) Al respecto Cfr. el glosario que aparece en Filosofía Real en la edición de José Ma. Ripalda - - F.C.E. También la nota de la traductora del libro Josef Simon ya citado en donde se hable de - este concepto. Anschauung.
- (19) Cfr. Kant. Crítica de la Razón Pura. A 19 B 33.
- (20) Hegel. Enciclopedia. parag. 448.
- (21) Cfr. Hegel. Filosofía Real. México F.C.E. 1984.
- (22) Hegel. Enciclopedia. parag. 448.
- (23) Josef Simon. Op. Cit. p. 191.
- (24) Idem.
- (25) Kant. Crítica de la Razón Pura. A 20, B 34
- (26) Cfr. J. Simon. Op. Cit.
- (27) Cfr. Hegel. Enciclopedia. parag. 450.
- (28) Kant. Op. Cit. A 50 B 74.
- (29) Cfr. Ernest Block Sujeto-Objeto. El Pensamiento de Hegel.

- (30) Hegel. Enciclopedia. parag. 451.
- (31) J. Simon. Op. Cit. p. 192.
- (32) Hegel. Filosofía Real. NGW 8-187 JR 11-181.
- (33) Hegel. Enciclopedia. parag. 454.
- (34) Ibid. parag. 452.
- (35) J. Hyppolite. Op. Cit. p. 39.
- (36) Hegel. Enciclopedia. parag. 454.
- (37) Cfr. David Hume. Investigación sobre el Conocimiento Humano.
- (38) Hegel. Op. Cit. parag. 455.
- (39) Ibid. parag. 456.
- (40) Idem.
- (41) Ibid. parag. 458.
- (42) J. Simon. Op. Cit. p. 195.
- (43) Hegel. Enciclopedia. parag. 458
- (44) Idem.
- (45) Cfr. Charles S. Peirce. Collected Papers.
- (46) Cfr. M. Heidegger. ¿Qué es Metafísica?

### III Hegel y la Lingüística.

- ( 1 ) Ferdinand De Saussure. Curso de Lingüística General. p. 127.
- ( 2 ) Cfr. Michel Foucault. Las Palabras y las Cosas. Cap. I-IV. pp. 13-163.
- ( 3 ) F. De Saussure. Op. Cit. p. 128.
- ( 4 ) Ibid. p. 129
- ( 5 ) Idem.

- ( 6 ) Pierre Giraud. La Semántica. p. 17.
- ( 7 ) Hegel. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.  
Parag. 462.
- ( 8 ) Ibid. parag. 462
- ( 9 ) Hegel. Filosofía Real. JR 183.
- (10) Cfr. supra. pp. 3-11
- (11) Karel Kosik. Dialéctica de lo Concreto. p. 25.
- (12) C.K. Ogden, I.A. Richards. El Significado del -  
Significado. p. 36.
- (13) Ibid. p. 37.
- (14) Cfr. Jorge Luis Borges. El Libro de los Seres --  
Imaginario.
- (15) Cfr. G. Frege. Fundamentos de la Aritmética y --  
Uber. Sinn, Beleutung; R. Carnap. La Superación  
de la Metafísica mediante el análisis Lógico del  
Lenguaje.
- (16) Cfr. L. Wittgenstein. Investigaciones Filosófi--  
cas. Parte I. pp. 17-407.
- (17) F. De Saussure. Op. Cit., p. 191.
- (18) L. Wittgenstein. Tractatus Lógico- Philosophicus.  
Prop. 5.6 y 5.5.
- (19) Cfr. Hegel. La Fenomenología del Espíritu. Cap.-  
I-III. pp. 63-104.
- (20) F. De Saussure. Op. Cit., p. 193.
- (21) Hegel. Filosofía Real. J.R. 11 183.
- (22) Hegel. Ciencia de la Lógica. p. 42.
- (23) Idem.
- (24) Cfr. Hegel. Fenomenología del Espíritu. Introduc-

- ción. pp. 51-60.
- (25) Cfr. J. Locke. Ensayo Sobre el Conocimiento Humano. Primera y Tercera Parte.
- (26) Ibid. p. 391.
- (27) Ibid. p. 394.
- (28) H. Marcuse. Razón y Revolución. 1a. Parte.
- (29) Ibid. P. 79.
- (30) J. Derrida. De la Gramatología. Cap. II. pp. 30-96.
- (31) San Agustín. de Doctrina Christiana I, II, C.I.N I.
- (32) Cfr. Charles S. Pierce. Collected Papers.
- (33) P. Giraud. La Semiología. pp. 33-34.
- (34) Roman Jakobson. Ensayos de Lingüística General.- p. 162.
- (35) J. Derrida. Op. Cit. Cap. I y II. pp. 11-96.
- (36) Idem.
- (37) F. De Saussure. Op. Cit. p. 72
- (38) Hegel. Enciclopedia. parag. 459.
- (39) Umberto Eco. La Estructura Ausente. p. 71.
- (40) Cfr. Wittgenstein. Investigaciones Filosóficas.- Parte I. pp. 17-407.

#### IV Lenguaje, Poder e Ideología.

- ( 1 ) Cfr. Hegel. La Fenomenología del Espíritu. BB - El Espíritu. A El Espíritu verdadero, La Eticidad. pp. 261-286.

- ( 2 ) Ibid. "El Mundo de la Cultura". p.289.
- ( 3 ) Ibid. p. 290.
- ( 4 ) Idem.
- ( 5 ) J. Hyppolite. Génesis y Estructura de la Fenomenología.
- ( 6 ) Hegel. Op. Cit. pp. 291-292.
- ( 7 ) Cfr. Rousseau. El Contrato Social y de Hobbes Le viathan.
- ( 8 ) Hegel. Op. Cit. p. 293.
- ( 9 ) Ibid. p. 294.
- (10) Ibid. p. 295.
- (11) Hyppolite. Op. Cit. p. 362.
- (12) Hegel. Op. Cit. p. 297.
- (13) Ibid. p. 298.
- (14) Idem.
- (15) Ibid. p. 299.
- (16) Cfr. partes II y III de este trabajo.
- (17) Hegel. Op. Cit. p. 300.
- (18) Idem.
- (19) Hyppolite. Op. Cit. p. 367.
- (20) Emile Benveniste. Problemas de Lingüística General. I y II.
- (21) Ibid. I p. 183
- (22) Ibid. p. 184.
- (23) Alexander Koyre. Etudes d' Histoire de la Pensée Philosophique. p. 200.
- (24) Cfr. Hegel. Op. Cit. p. 302-308.
- (25) Ibid. p. 307.

- (26) R. Jakobson. Op. Cit. p. 20
- (27) Marx. Ideología Alemana. p. 30.
- (28) J.J. Rousseau. Ensayo sobre el Origen de las -  
Lenguas. p. 33.
- (29) Idem.
- (30) Cfr. Nietzsche. Genealogía de la Moral. Primera-  
Parte.
- (31) Cfr. R. Jakobson. Op. Cit. "Lingüística y Poética". pp. 347-394.
- (32) Al respecto conviene ver de este autor Vigilar y  
Castigar, Microfísica del Poder, e Historia de -  
la Sexualidad.  
"La voluntad de Saber" que son obras donde se en-  
fatiza la relación entre saber y poder.
- (33) Cfr. Roland Barthes. Mitologías, el grado cero-  
de la Escritura; de Dorflès Símbolo Comunicación  
y Consumo; de Eliseo Veron Conducta Estructura-  
y Comunicación; de Umberto Eco Apocalípticos e -  
Integrados, La Estructura Ausente y La Estrate-  
gia de la Ilusión.

## BIBLIOGRAFIA

### A).- OBRAS DE HEGEL:

Ciencias de la Lógica. (ver. cast. de A. y R. Moldolfo). 2T Buenos Aires, Solar.

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. (vers. de E. Ovejero y Maury). Madrid, V. Suares.

Escritos de Juventud. (vers. J. Ma. Ripalda). México, FCE.

Estética. Madrid D. Jorro 1955.

Introducción a la Historia de la Filosofía. Madrid, -- Aguilar.

Fenomenología del Espíritu. (vers. de W. Roces). México, FCE.

Fenomenología del Espíritu. (vers. Xavier Zubiri). Con tiene "El Prólogo", "La Introducción" y el último capítulo "Saber Absoluto". Madrid, Revista de Occidente -- 1935.

Filosofía Real. (Vers. José Ma. Ripalda). México 1984, FCE.

Filosofía del Derecho. México, U.N.A.M.

Filosofía de la Historia Universal. (Ver. José Gaos). -- Madrid 1970, Alianza.

Lecciones de Historia de la Filosofía. (W. Roces).

Sistema de la Eticidad. Madrid, Eds. D. Negar 1983.

### B).- OBRAS DE OTROS AUTORES CLASICOS CONSULTADOS, RELACIONA

## DAS CON EL TEMA DEL LENGUAJE:

- Herder, Johann G. Sprachphilosophische Schriften.  
 Kant, Crítica de la Razón Pura. Madrid, Alfaguara 1987.  
 Locke, Hohn. Ensayo sobre el Entendimiento Humano. Mé-  
 xico, F.C.E. 1982.  
 Nietzsche. Genealogía de la Moral, Madrid Alianza Edi-  
 torial, 1986.  
 ----- El Libro del Filósofo, Madrid Ed. Taurus  
 1982.  
 Rousseau. El Origen de las Lenguas. Madrid, Akal 1975.  
 Wittgenstein, Ludwig. Investigaciones Filosóficas. Mé-  
 xico, Ed. Crítica 1986.  
 ----- Tractatus Lógico- Philosophicus. Madrid  
 Alianza Universidad 1984.

## C).- ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE HEGEL:

- Adorno, Theodor W. Tres Estudios sobre Hegel. Madrid -  
 1974. Seg. Edición Taurus.  
 ----- Dialéctica Negativa. Madrid, Taurus, --  
 1975.  
 Armour, Leslie. Logic And Realito Assen Van Gorkam.  
 Block, Ernest. Sujeto-Objeto. El Pensamiento de Hegel  
 México, FCE.  
 Cassirer, Ernest. Esencia y Efecto del Concepto de Símbolo, México 1975, FCE.  
 ----- Filosofía de las Formas Simbólicas. I -

Tomo. El Lenguaje FCE.

----- El Problema del Conocimiento. III Tomo-  
México, 1978. FCE.

Colletti, Lucio. Hegel y el Marxismo. México, Grijalbo.  
Derrida, Jaques. De la Gramatología. México 1970 Siglo  
XXI.

----- La Diseminación.

----- Margues de la Philosophie, Minuit Paris  
D'Hondt. Hegel, Filósofo de la Historia Viviente, Amo-  
rortu.

----- Hegel y el Pensamiento Moderno. México,  
Siglo XXI 1973.

----- Hegel y Marx. Amorortu.

Foucault Michel. La Arqueología del Saber. México, Si-  
glo XXI.

----- Las Palabras y las Cosas.

Garandy R. Dios ha muerto. Buenos Aires, Platina.

Hyppolite, Jean. Génesis y Estructura de la Fenomenolo-  
gía del Espíritu. Barcelona, Ed. Península 1974.

----- Introduction a la Philosophie de l' his-  
toire de Hegel. Paris, Minuit, 1948.

----- Logic et existence. Paris, Put, 1952.

----- Studes Sur Marx et Hegel. Paris Marcel -  
Rivieri, 1955.

Kojeve Alexander. Introduction a la Lectura de Hegel. -  
Paris NRF. 1947

Koyre Alexander. Etudes d'Histoire de la Pnesé Philoso-  
phique. Paris, Lib. A. Colín.

Lamb, David. Lenguaje and perseption in Hegel and Wittgenstein. Londo, Aveburt.

Lebran G. La Patience du Concept.

Litt Theodor. Hegel Essai d' un Renouvellement Critique. París, Denoel 1973.

Luckacs, Georg. El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista. México, Grijalbo 1985.

Simón, Josef. El Problema del Lenguaje en Hegel. Madrid, Taurus 1982.

Taylor, Charles. Hegel London, University Cambridge -- 1980.

----- Hegel y los Problemas de la Sociedad Moderna. México, FCE 1978.

#### D).- OBRAS SOBRE LINGUISTICA GENERAL.

Benveniste, Emile. Problemas de Lingüística General, 2 Tomos. México, Siglo XXI Editores, 1971.

De Saussure, Ferdinand. Curso de Lingüística General.- Buenos Aires, Editorial Losada 1978.

Jakobson, Román. Ensayos de Lingüística General. Barcelona (España) Ariel, 1985.

Leory, Maurice. Las Grandes Corrientes de la Lingüística. México, FCE 1969.

Malberg, Bertil. Los Nuevos Caminos de la Lingüística.- México, Siglo XXI Editores, 1986.

----- Lingüística Estructural y Comunicación Humana; Madrid, Ed. Gredos 1985.

Sapir, Edward. El Lenguaje, México, F.C.E. 1954

Vendryes, J. El Lenguaje, México. UTEHA 1979.

E).- OBRAS SOBRE SEMIOTICA, SEMATICA Y COMUNICACION.

Barthes, Roland. La Semiología. Buenos Aires, Ed. Tiempo. Contemporáneo, 1972.

Edo, Umberto. La Estructura Ausente, Barcelona Lumen - 1968.

Fowler, R. Hodge, B etc. al. Lenguaje y Control. México F.C.E. 1983.

Giraud, Pierre. La Semiología. México, Siglo XXI, Ed.- 1972.

----- La Semática. México, F.C.E. 1960.

Hayakawa, S.I. El Lenguaje en el Pensamiento y la Acción. México, UTEHA 1967.

Malberg, Bertil. Teoría de los Signos. México Siglo -- XXI. Ed. 1977.

Peirce, Charles S. Collected Papers Cambridges, The -- Belknap Press of Harvard University, 1965.

Reboul, Olivier. Lenguaje e Ideología. México, F.C.E.- 1986.

Schaff, Adam. Introducción a la Semática. México F.C.E. 1969.

Veron, Eliseo. Conducta, Estructura y Comunicación, -- Buenos Aires, Nueva Visión 1968.