

PENSAR A TRAVÉS DE LOS NOMBRES

Lenguaje y Concepto en Hegel*

Josef Simon

1. La filosofía del lenguaje es una disciplina relativamente joven. Para Leibniz, Kant y Hegel no era un área especial de la filosofía. El interés filosófico primordial no se dirigía a un concepto filosófico del lenguaje, sino a un concepto filosófico de la forma del pensamiento: al del concepto del concepto, al del juicio que hay que formar a partir del concepto “dado” y al del concluir lógico a partir del juicio “dado”. La lógica que trató de estas formas pasó por ser la disciplina filosófica fundamental.

Al anteponer Hegel, a su *Ciencia de la lógica* (1812: I, 52ss.), la cuestión con la que debe darse el “comienzo de la ciencia”, a saber aquí, de la filosofía, sobrepasa ya el concepto de la lógica tradicional. Ya Kant había antepuesto a sus lecciones sobre la lógica una amplia introducción crítica y, a continuación de esta crítica, para Hegel se trata de la cuestión de cómo la filosofía puede *comenzar, en cuanto filosofía*, sin pre-conceptos y sin pre-juicios y, con ello también, sin preconceptos del “concepto”, del “juicio” y de la “conclusión”. En virtud de este comienzo filosófico libre de prejuicios, él no inicia su *Lógica* inmediatamente con conceptos determinados de las formas del pensar, sino con el “ser puro”, todavía bajo conceptos aprehendidos y, en este sentido, “ser indeterminado”. El ser pensado como “puro”, exento de pre-conceptos, se muestra según

*Traducido del alemán por Max Maureira Pacheco y Klaus Wrehde.

*El presente trabajo, cuyo título original es “In Namen denken. Sprache und Begriff bei Hegel”, fue publicado originalmente en alemán en: Lindorfer, Bettina y Naguschewski, Dirk (Hrsg.), *Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens. Festschrift für Jürgen Trabant zum 60. Geburtstag*, Tübingen, 2002, pp. 33-46, y cuenta con la autorización expresa del autor, y la correspondiente cesión exclusiva de derechos de la editorial Gunter Narr, de Tübingen, para su publicación en castellano en esta revista.

Hegel (1812: I, 67) en la indeterminidad intentada, pero como “*lo mismo*”, como la “nada pura”, de modo que se tiene que *comenzar* por el comienzo en el “ser puro”, en verdad, con “nada” y, con ello, de ninguna manera que la que haya que *comenzar*. Cada comienzo presupone “algo”, es decir, algo determinado, en, o con, lo que se puede empezar, y a partir de lo cual se puede proceder a otras determinaciones. Queda concebido, con ello, que todo pensamiento comienza con “algo” que ya está “*dado*” bajo un concepto, esto es, como algo distinguido de algo *otro*, distinto. Esta reflexión sobre el comienzo en la filosofía modifica el concepto del concepto: él es concebido “desde el principio” como un concepto que se modifica en su relación con un objeto determinado, sobrepasando la determinación en la que está *dado*.

Hegel ya había concebido su *Fenomenología del Espíritu* —como *filosofía de la experiencia de la conciencia* con el problema del comienzo filosófico— como introducción a la *Ciencia de la Lógica* y, con ello, como fundamentación filosófica de la lógica. Desde el punto de vista de la experiencia, que la conciencia hace en su experiencia de *objetos*, al mismo tiempo consigo *misma*, la “certeza” formada del objeto “puramente sensible”, todavía no concebida bajo conceptos especificadores, es el comienzo absoluto¹. El objeto de esta conciencia es el objeto sólo *indicativamente*, sólo como objeto determinado de un puro “aquí” y un puro “ahora”, e incluso el sujeto se concibe frente a él, no como otra cosa que el “yo” indeterminado o como el mero lugar de procedencia de la voz determinada. Se concibe a sí mismo como el *lugar* “puro” del determinar conceptual actual, que ya no se puede determinar más: cada determinación conceptual remite a un lugar de su determinar y, con ello también, a cualquier otra determinación de esta primera determinación.

Esto vale entonces también y, sobre todo, para la filosofía y el filosófico “yo”. Toda filosofía es —como Hegel destaca aún en el prólogo de la filosofía del derecho (1821: 15)— “*su tiempo aprehendido en pensamientos*”. Estos pensamientos son *adecuados a su tiempo* en vista del trasfondo del desarrollo histórico de la filosofía hasta el presente. Si el pensamiento se quiere liberar de sus correspondientes pre-conceptos y

¹Cfr. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (1807: 79ss.)

pre-juicios y, con ello, de sus presupuestos históricos, bajo los cuales comienza, tiene que convertirlos en *objeto*, y si Hegel se decide a comenzar la *Fenomenología* con el nivel de conciencia de la “certeza sensible”, la comienza con la *presentación* de una conciencia que se entiende a sí misma como un “puro” *aprehender* de la verdad, libre de presupuestos. Él demuestra la *contradicción* que ya está en esta autocomprensión de la conciencia, que siempre puede estar, aparentemente, sin presupuestos: la conciencia, que se entiende como “certeza sensible” de la verdad, designa al mismo tiempo, con su determinación conceptual de los *objetos*, el *lugar* desde el que ella se determina. Ella lo designa [el lugar] —como el lugar original de su voz— de modo puramente indicativo, como el “aquí” y “ahora” del determinar, y lo distingue *mediante ello* —es decir, como puramente sensible, estético o inmediato— de los *otros* lugares, de las voces que se determinan *de manera distinta*².

Aunque Hegel no ha escrito ninguna filosofía del lenguaje (comprendida como disciplina filosófica particular), el lenguaje ya consigue con esto en su pensamiento, es decir desde el *principio*, un significado que precede a la lógica. Ya al final del capítulo primero de la *Fenomenología del Espíritu*, que lleva el título “Certeza sensible”, Hegel habla (1807: 89) de la “naturaleza divina” del *hablar*, “no deja que se exprese” la “opinión” de la “certeza sensible”, que afirma ser un *puro aprehender*, no mediado por ningún lugar particular. Tomado en su propia palabra, en la “certeza sensible” tendría que quedar un mostrar mudo, carente de palabras, y lo que no se puede expresar en *palabras*, tampoco puede entrar en la filosofía. No cabe “hablar” de un denominar indicativo carente de palabras y, por eso, la “pura” certeza sensible no es un comienzo posible. Pero, no obstante, se conserva como un momento esencial en cada habla la denominación indicativa del lugar del habla: incluso cada *filosofía* tiene que *presentarse* frente a otras posiciones filosóficas que parten, como ella misma, de *otros* “lugares”, sin que pudiera concebirse, frente a ellos, como el lugar más alto. La tardía observación de Hegel, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1833: 17, 67), que dice que “ninguna filosofía ha sido refutada”, y que lo que “ha sido refuta-

²Cfr. Hegel (1807: 84).

do” no es “el principio de esta filosofía, sino sólo aquella afirmación que [dice que] este principio es el último y que es la determinación absoluta”, está ya preparada bajo este “fenomenológico” punto de vista de una *introducción* a la lógica. El “espíritu”, en el sentido hegeliano de este concepto, es realmente efectivo, debido a que “una autoconciencia” es, *para otro*, “autoconciencia”, que se determina a sí misma de otra manera (Hegel 1807: 140).

La conciencia se “expresa”, si se expresa y presenta, frente a *otra*, que está condicionada de una manera distinta a ella misma. En la experiencia de otra conciencia, que tiene que *comenzar* de *otra manera* a ella misma y, a partir de ahí, lo “dado” tiene que determinarse de otro modo, o re-determinarse, se *experimenta* un uso *ajeno* del lenguaje presupuesto, en primer lugar, como medio permeable de la mediatez. Con ello se modifica su *concepto* del lenguaje y, al mismo tiempo, su preconcepto, desde sí misma. Mediante la experiencia de la conciencia ajena se “forma” la conciencia: ella se enajena respecto a su autoconcepto inmediato. Hegel denomina a la “formación”, generalmente, como el espíritu “enajenado de sí mismo”, y “esta enajenación” “acontece”, según él, “sólo en el lenguaje”. A resultas de la experiencia de la otra conciencia, con su determinación conceptual de objetos, que *comienza* de otra manera, distinta a ella misma, y que, por eso, también llega a *un fin* de manera distinta, la conciencia sacrifica, frente a otra conciencia, su puro “ser para sí” en un “sacrificio”, en el que se “entrega” al entender del otro sin reserva —“tan perfectamente como en la muerte”. Frente a él, recoge sobre sí su propia autoconciencia, pero, de un modo distinto a la muerte natural, se “conserva” en ella “de la misma manera”. En esta función dialéctica —y no como *objeto* de la conciencia según un determinado peldaño de su desarrollo— aparece, según Hegel, el lenguaje “en su significado peculiar”. Pero este “significado peculiar” no corresponde al *concepto* preconcebido del lenguaje, en cuanto un *medio* disponible en general de la mediatez de conciencia a conciencia.

A cada autocomprensión de la conciencia, a un determinado nivel de su desarrollo y reflexión filosófica, corresponde *otro* concepto del lenguaje: “en el mundo de la eticidad”, el lenguaje es “ley y mandato”, “en el

mundo de la realidad es primero consejo”. “Ley y mandato” sólo son posibles si un lenguaje está *dado*, el cual media las leyes o mandatos *como tales*. Tienen que estar presupuestas, como “dadas”, las correspondientes estructuras asimétricas de las *diferencias* de conciencia a conciencia, para que el lenguaje de una conciencia pueda ser para la otra, de hecho, “ley y mandato”. La orientación unilateral de la “fuerza del hablar”, que corresponde a esta presuposición, no corresponde, sin embargo, al lenguaje en el “mundo real” y, con ello, tampoco a la realidad efectiva del lenguaje. En la realidad efectiva, el lenguaje actúa más bien como “consejo”: éste, a diferencia del mandato dirigido al destinatario, lo deja *libre* para seguirlo. Lo deja libre para entender lo dicho *desde sí mismo*, y para apropiarse de él desde su punto de vista. El consejero corresponde a la efectiva realidad lingüística. Pero, primero en el mundo de la “formación”, en cuanto “espíritu alienado”, este dejar libre es *mutuo*. El hablante experimenta, con la otredad del otro, al mismo tiempo, su propia otredad y la otredad de su lenguaje frente al del otro. El lenguaje recibe con ello, en primer lugar, “la forma, que es como contenido”, y pasa, *puramente*, “por lenguaje”. Se experimenta que la “fuerza del hablar como tal” es “la que lleva a cabo lo que hay que llevar a cabo”. La “fuerza del hablar” es la fuerza para la configuración del comprender recíproco, más allá de la ajenedad experimentada por el otro “yo” que concibe “el mundo”, desde sí, de otro modo, y se encuentra, entonces, en otra realidad efectiva —si se presupone que el lenguaje debe reproducir la realidad efectiva, tal como ella es. La “fuerza de hablar” que, primeramente, se configura *individualmente*, es “la existencia del puro sí mismo”, no subsumido todavía bajo conceptos del hombre, del lenguaje, etc., que, supuestamente, valen universalmente (conceptos universales). En cuanto esta “fuerza” individual de la configuración lingüística no es concebida bajo reglas universales, más allá de la diferencia del punto de vista, “la *singularidad* de la autoconciencia, que *está siendo para sí misma*, entra en la existencia, de manera que es *para otro*. El Yo, como yo *puro*, no existe *ahí* de otra manera”.

“Por lo demás”, el yo está “sumergido en una realidad efectiva”, comprendida ya bajo *conceptos* determinados, “de la cual puede retraer-

se”. Con la experiencia de sí mismo, en “su singularidad para sí”, que está frente a la *representación* de un mundo común —que, como tal, sólo puede ser una representación de un punto de vista propio— deja sin alma a una tal “existencia incompleta, en la que siempre hay demasiado mucho como demasiado poco”. No contiene una “realidad” concebida como sea, sino sólo el *lenguaje* “en su puridad”. En esta (en el sentido de la subsunción bajo conceptos universales) *existencia inconceptuada* de sí mismo, el yo tiene “una objetividad que tiene su verdadera naturaleza en ella”. Tiene su “verdadera naturaleza”, por consiguiente, “sólo en el lenguaje”. Es “este” “yo”, que parece que sólo puede denominarse indicativamente y que no aparece, como objeto, en ninguna realidad fuera del lenguaje. “Pero”, como yo singular, es “igualmente yo general”, porque “yo” se refiere indistintamente a cualquier persona que, frente a otras personas, designa su lugar con otras partículas indicativas. Su “aparición”, por medio de esta *designación*, es, por eso, “igualmente, de forma inmediata, la enajenación y la desaparición de este yo”. Éste, con el expirar de su voz, desaparece, y sólo mediante este desaparecer está “su permanecer en su universalidad. El yo, que se expresa, es *percibido*”. Por el hecho que “se *percibe* por otros, según su distinta posibilidad de entender [...], su existencia misma se encuentra inmediatamente *perdida* [en el espacio]” “y ésta es, exactamente, su existencia, en cuanto el *ahora* autoconciente, como está presente para no estar presente, y estar presente a través de este desaparecer”. Sólo en este “desaparecer” tiene ella “su permanecer”³.

El “espíritu” del reconocimiento *mutuo* de posiciones unas a otras ajenas, ya no se puede entender más como un concebir de la otredad en los conceptos de un lenguaje como presupuesto “vinculante” universalmente, sino sólo como un *intuir* mutuo en la singularidad que no se deja comprender en *conceptos*. Hegel (1807: 471) llama a este intuir *mutuo* el “espíritu absoluto”: “la palabra de la reconciliación es el espíritu *existente*, que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí mismo como de la *singularidad* que está absolutamente en sí —un reconocer mutuo que es el espíritu *absoluto*”.

³Hegel (1807: 362s.) —en parte, destacado modificado.

Este espíritu, *desprendido* de cualquier realidad efectiva comprendida en conceptos y, por ello, representada unilateralmente, no puede ser realizado por ningún lado. Él tampoco es objeto del deber, sino tiene que *existir* siempre para que el reconocimiento pueda ser *pensado* más allá de la *diferencia* de puntos de partida, y más allá de la *heterogeneidad* de la configuración del lenguaje que a ella le corresponde. La *existencia* de este espíritu “absoluto” no es, para decirlo con Humboldt (1830-35: 46), una “obra (*érgon*) terminada”, sino una “actividad (*enérgeia*)” inacabable, como “el trabajo del espíritu, que eternamente se repite”, “de capacitar” al ya “articulado sonido para la expresión del pensamiento”. El lenguaje es este “trabajo del espíritu”, “porque la existencia del espíritu sólo se puede pensar en actividad”. En cuanto reconocimiento de otras autoconciencias intuyentes, que intuyen que no está mediado por conceptos “comunes”, este espíritu se encuentra a sí mismo, de manera que ya no intenta llevar a los otros, “desde sí mismo”, a *conceptos*, ni tampoco convertirlos en “objeto” de su concebir.

La intelección, que la existencia de este espíritu de reconocimiento mutuo no puede realizarse subjetivamente, tiene consecuencias decisivas para el concepto hegeliano de concepto y, con ello, también para el concepto del lenguaje correspondiente, en cada momento, a un escalón particular de la conciencia en su camino a “sí misma”. El concepto, que yo me hago desde mi punto de vista, como concepto de algo determinado, es obra de mi abstracción, de manera como me es posible aquí y ahora, y como me parece adecuado para mis fines. Si este fin debe incluir la coincidencia con otros en el mismo concepto, tengo que, como ya advirtió Kant en la *Crítica del juicio* (1792: §40; 144s.), abstraerlo de la subjetividad de mi aprehender, en cuanto es necesario y posible para *mí*. Puesto que otros tienen que entender desde *sí* mis conceptos, si deben entenderlos, que, desde mí, considero como suficientemente claros, puede haber, desde su punto de vista, algo que, visto desde mí, no es siquiera quizás “algo” (determinado). En este caso, “*tengo*”, como dice Hegel en la *Ciencia de la lógica* (1812: II, 220), “por cierto, conceptos, es decir, determinados conceptos; pero yo es el concepto puro mismo, que

ha llegado a la *existencia* como concepto”. El concepto conceptuado es, así, “*personalidad individual*”.

2. Hegel designa la “*idea*”, a la que todos los conceptos desde su respectiva formación están orientados, como “la unidad del concepto y de la realidad”. Esta “*idea*” es, como él ya escribió en un anterior contexto, “el concepto en cuanto él mismo se determina a sí y a su realidad”. “*Realidad*” es aquí lo que, como consecuencia de la formación de un concepto determinado, individual, cae bajo este concepto. El concepto es, con ello, “la realidad efectiva, *que es así como debe ser*”, bajo el punto de vista del sujeto que forma el concepto: una realidad efectiva que “contiene su concepto en sí misma” —y, con ello, también el lugar individual desde el cual él fue formado y considerado como suficientemente claro (Hegel, 1809: 3, 142). Quien quiere entender el concepto tiene que entender la *intención* en la cual una “*personalidad individual*” lo ha formado. La idea presupuesta *como existente* y, en este sentido, “*absoluta*” es, por ello, “el concepto práctico objetivo, determinado en y para sí, que como persona es subjetividad atómica impenetrable —pero que, de la misma forma, no es singularidad excluyente, sino es para sí *universalidad* y *conocer* y tiene, en su otro, *su propia* objetividad como objeto. Lo otro” —y esto se *tiene* por real bajo conceptos *presupuestos* como válidos universalmente— “es error, turbiedad, opinión, anhelo, arbitrio y efimeridad”. La “*idea absoluta*”, concebida como lo opuesto a una personalidad individual, “únicamente es ser, *vida duradera, verdad que se sabe a sí misma* y es *toda verdad*” (Hegel 1812: II, 484). —“*Toda verdad*” es la *formación* de los conceptos, esencialmente no acabada, que no puede ser, por su lado, llevada a un concepto universal bajo el cual se intente aprehender “algo” como realidad efectiva. Esto significa que la personalidad ajena, ya en la formación de sus conceptos, debe ser respetada y reconocida.

El objeto inmediato del pensamiento, como aquello que está contrapuesto a la arbitrariedad en la formación del concepto, no es, por consiguiente, este objeto que corresponde al concepto presupuesto como válido universalmente, sino el *otro pensar*, que juzga sobre los objetos desde sí mismos, posiblemente de otra manera, y que incluso puede

tener otras cosas por reales. En el pensar ajeno, que no se puede transmitir al pensamiento “sin más”, tampoco bajo el supuesto de un lenguaje común, como de un “medio” puro, el pensar encuentra su límite y, con eso, también su mundo determinado en sí, y tiene en ello —sea cual sea su contenido— su objeto *lógico*. “Sólo” como pensamiento encuentra éste su límite en la limitación de su propia “fuerza del hablar”, para superar la *diferencia* del punto de vista subjetivo, pues sólo en el intento de esta superación le es posible pensar [al pensamiento].

El “asumir” de la diferencia, respecto a otra conciencia, por medio de su reconocimiento, es el pensamiento fundamental de la lógica dialéctica hegeliana. En este trasfondo lógico, “unidad” es una “desacertada palabra”. Ella designa “todavía más que a la *identidad*, a una reflexión subjetiva”, que “nace” de una “*igualación*” y, con ello, de una “reflexión externa” (Hegel 1812: I, 77). Con la palabra “unidad” (como palabra para un concepto filosófico fundamental), se ignora que también cada *reflexión* sobre la “unidad” queda condicionada por su propia situación en el espacio y tiempo. Depende del sujeto en qué tiempo, frente a quién y hasta qué punto quiere reflectar su propia condicionalidad, o quiere saberse relacionado, abstrayéndose de ella, a la “realidad efectiva”. La lógica queda comprendida, por eso, principalmente como operación en *signos*, y no más como operación en conceptos, en su comprensión tradicional, como conceptos universales vinculantes. Lo “idéntico”, en cuanto aquello que tiene en común con otros, son los signos “externos” “para” los conceptos, que cada uno sólo realiza en su comprensión “interna”. La hegeliana “idea absoluta” remite a la *individualidad* de todas las formaciones de conceptos y juicios “internos” que no se pueden aniquilar, tampoco por medio de la reflexión sobre presupuestos o condiciones *universales* del entender, como el fundamento de toda conclusión, que demuestra o refuta “algo” y, con ello, como el fundamento de todas las operaciones lógicas en el sentido tradicional. —A la luz de la absolutez de esta idea queda un mero “*aseguramiento*” subjetivo “que uno piensa precisamente en una palabra”, de lo que se puede decir, una y otra vez, sólo en el uso de *otro signo*, “que” uno piensa en el percibir “interno” de los signos. “Sólo se puede tratar de la *exactitud* del análisis

correspondiente al uso del lenguaje”, pero “no tiene que ver con la *verdad* y *necesidad* de tales determinaciones en y para sí” (Hegel 1830: §33; 62). Uno “tiene” *del otro* sólo los signos.

Un pensar que no se pone absolutamente a sí mismo y a su uso del lenguaje, ya por ello no puede tener *absoluta* obligatoriedad. (Esto pone en duda, fundamentalmente, la idea de una filosofía “analítica del lenguaje” universalmente obligatoria). Cada uno “tiene” las representaciones que conecta con una palabra o con un signo, sólo de manera cómo se las puede “hacer”, a partir del “recuerdo” de su propio uso del lenguaje previo o de un uso del lenguaje ajeno. Sólo así, como uno ha adquirido el lenguaje en el transcurso de su formación personal, puede disponer de él. En este sentido, “el” lenguaje no es ningún objeto común inmediato. —Primeramente en el contexto enciclopédico de un sistema de las ciencias filosóficas y dentro de una “filosofía del espíritu”, como de una disciplina particular, separada de la filosofía de la naturaleza, Hegel habla “sobre” el lenguaje como un *objeto* particular. Pero, en este marco, éste ya no importa más en su “significado peculiar” para la *autoexperiencia* de la (en cada uno preformada a su manera) conciencia, sino en su “determinación propia como el *producto* de la inteligencia, que consiste en manifestar sus representaciones en un elemento externo” (Hegel 1830: §459; 370 —destacado por JS). La versión de la “lógica”, que precede a la enciclopedia, en especial, de las ciencias filosóficas, la comienza Hegel con la advertencia de que la filosofía no “puede presuponer como admitidos inmediatamente por la representación” —a diferencia de todas las otras ciencias— “sus *objetos*”, ni tampoco puede “*presuponer* el *método* del conocer para el comienzo y el avance” “como ya aceptado” (Hegel 1830: §1; 33). Ella, como filosofía, tiene que considerar la particularidad de los objetos en su exclusiva relación con la particularidad de su método correspondiente. Esto vale también para el giro hacia el lenguaje como un objeto especial.

3. Ahora quiero dedicarme a esta consideración *objetiva* de signo y lenguaje, dentro de una disciplina particular de la consideración. El “sujeto” lo designa Hegel, *dentro* de la manera de considerar enciclopédica, en la que éste mismo se convierte en un *objeto*, como

“inteligencia”. Concebido bajo este nombre, el sujeto *manifiesta* sus representaciones “internas” en el lenguaje, como a un “elemento exterior” a él mismo. El lenguaje es concebido aquí como el “*producto* de la inteligencia” y no, como en la *Fenomenología*, conducente a la lógica, como la “existencia del espíritu”,⁴ que presupone que consiste en el reconocimiento de *distintos* sujetos que dicen “yo”. En la consideración objetivo-enciclopédica del lenguaje, sólo es considerado bajo el nombre de “inteligencia” un sujeto del habla y, con eso, el hablar sólo, unilateralmente, como su “producto”.

En la consideración lógica, el concepto fue concebido como personalidad individual. Como tal, él está, en frente de otras personalidades individuales, sin concepto, es decir, de manera puramente *intuitiva*. De ahí que, también ahora, el concepto de *lenguaje* se tiene que aprehender como un concepto que, en su determinación, *la cual explicita* el nombre simple a través de otros conceptos siempre sólo con una *finalidad* particular de la consideración y, con eso, bajo un punto de vista particular, aparece como explicitado suficientemente, de modo que, bajo otro punto de vista, con otra finalidad, o por medio de otra persona en otro tiempo, podría ser explicitado también de *distinta manera*. Se ha entendido que cada *explicación* permite ser “resumida”, otra vez, en un *nombre* sencillo,⁵ que se podría explicitar, en otro contexto, de *modo distinto*, y que se podría entender, en otro contexto, también de un modo distinto. La posibilidad de “resumir”, otra vez, en “nombres” sencillos, la explicación de un concepto, y la limitación de su uso, resultante de ello, deja a otro “yo” —igualmente como a otro yo en otro tiempo— la libertad de pensar a través de *nombres* y de desvincularse, por tanto, de un pre-entendimiento formado una vez en su tiempo. El concepto, en su *diferencialidad* del mero nombre, nace, primeramente, en el momento de su *exteriorización* frente a otra inteligencia. Con esta exteriorización, él [el concepto] se entrega a otra, “tan perfectamente como en la muerte”, de modo que ella [la inteligencia] termina siendo la “inteligencia” que cuida de sí misma.

⁴Cfr. *Fenomenología del espíritu* (Hegel 1807: 458).

⁵Cfr. Hegel (1830: §459; 373).

El “nombre” es el concepto inexplicitado. Él es “la cosa” tal “como ella está presente y tiene validez en el reino de la representación”. En el reino de la representación (“interna”), “la cosa” está conservada meramente como “nombre”, el cual puede ser *explicitado* frente a otra “inteligencia” —si esto parece necesario, en virtud de un entendimiento— de un modo pertinente y suficiente y, por ello, puede ser *convertido*, para ella, en concepto. Si esto quiere decir, en Hegel (1830: §462; 375), “que *pensamos* a través de nombres”,⁶ ello remite, implícitamente, al carácter comunicativo de la formación conceptual y a la relatividad de la distinción entre nombre y concepto: el nombre deja a *cada* lado la libertad de entender desde *sí* y, con ello, de entender sin más. Él [el nombre] es aprehendido —como producto de la inteligencia—, sólo es, por cierto, un signo exterior, pero que, precisamente debido a esta externalidad, se puede entender *libremente* y que, en cada entender, *queda* estéticamente para *otro* entender. El nombre es signo “para” un concepto, pero no para un concepto que pueda ser transcrito *definitivamente*, en otros conceptos determinados.

En el entender del nombre, como de un signo que se puede entender de distintas maneras, va la “intuición” del signo y esto, “para lo cual” tiene que estar allí, no les incumbe [a ambos] en *nada*. Sólo esto posibilita el entender *efectivamente real*. “El signo es una intuición inmediata cualquiera, que presenta un contenido completamente distinto de aquel que se tiene por *sí* (mismo)” (Hegel 1830: §458; 369). La comprensión de los signos no es un *tipo* especial de intuición (de “algo”), sino la “figura más verdadera” de toda intuición (Hegel 1830: §459; 369). Sin entender “algo” inmediatamente como signo, no es posible ninguna determinación más detallada o “definición” del “significado” de un signo, por tanto, ningún concepto es posible. Los signos que definen un concepto, por su parte, no pueden ser definidos otra vez. Ellos deben ser entendidos sin más explicación. En este sentido, el entender el signo es la condición del entender conceptual y, con eso, también la condición de toda intuición de “algo” determinado.

⁶Cfr. Hegel (1830: §463; 376) habla de “superación de aquella diferencia de significado y de nombre”.

En este contexto, Hegel hace uso, nuevamente, del pensamiento que la “alienación” del sujeto, que sucede en el *lenguaje*, es “tan perfecta como en la muerte”. Él compara el signo con una “*pirámide* en la cual un alma ajena”, *otra* comprensión como la propia, “está transformada y conservada” (Hegel 1830: §458; 369). Primero en la exteriorización *completa* de “sí mismo” frente al otro, en la que concede a los otros la libertad para entender los signos desde sí mismos, el alma se *conserva* en su libertad, de ser un “sí mismo”. Que nosotros pensemos “a través de nombres” no dice otra cosa que, realmente, pensamos —sea el que sea nuestro “objeto”— primero en el reconocimiento del *otro* pensamiento de los otros, es decir, que pensamos autónomamente.

La observación de Wilhelm von Humboldt, que el lenguaje construye “puentes de una individualidad a otra”, más bien agranda “la diferencia misma” (1830-35: 169), permite conocer una “correspondiente” comprensión del lenguaje. El caso es que Humboldt no refiere con eso sus propias elaboraciones “sobre” el lenguaje como un *objeto* particular. Según Hegel, el lenguaje, en cambio, se sustrae —en cuanto el constituyente dialéctico de objetividad— de la objetivización, en su “significado peculiar” mismo. No se puede asegurar, por eso, *a priori*, qué y bajo qué condiciones él tenga validez *universal*. En el reconocimiento del uso del lenguaje de otros, que, inmediatamente, parece ajeno, se tiene que restablecer una y otra vez su validez, mediante la “fuerza del habla”. Sólo por el hecho de que un signo se *mantiene* como nombre, en *cada* comprender, para otro comprender, une el comprender con otro comprender: al comprender de los otros y al propio en otro tiempo. La opinión de la conciencia, de pensar a través de “significaciones” fijas, en lugar de a través de nombres, presupone una *reducción* de las representaciones ajenas a las propias.

Porque el signo y esto, “por” lo que éste es *tomado* en cada caso, no afecta “mutuamente nada”, no estrecha el entendimiento. A diferencia de la *relación causal*, que constituye los *objetos* (de la naturaleza), la relación (mental) es, entre signo y significado, una relación de la libertad (y, precisamente por eso, no de arbitrariedad) en el comprender. Como relación entre la libertad propia y la libertad de otros, ella tiene que ser

restablecida, una y otra vez, de nuevo, en el “hablar de cada momento” y, en este sentido, la definición del lenguaje es, “tomada estrechamente”, la “definición del lenguaje correspondiente” (Humboldt 1830-35: 46). Nosotros “tenemos” inmediatamente *en común*, si entendemos los signos de un lenguaje, sólo los signos, pero ninguno de los significados comunes “intersubjetivos”. “Qué” significa un signo, tiene que ser entendido en el uso respectivo del lenguaje, por lo tanto, individualmente, y si no es entendido inmediatamente o sin más, tiene que ser *mediada* su comprensión por la transcripción a *otro* signo, y su significado, por otro lado, tiene que ser *mediado* por su transcripción a otros signos, hasta que sea *suficientemente* entendido, de persona a persona, lo que el signo debe significar en *este* uso. Esto no es ninguna “indiferencia”, porque no es indiferente si uno entiende o no. Nosotros nos “hacemos” tales cadenas de signos “con” representaciones, que, como tales, sólo tenemos “internamente” y, “como tales”, no podemos transmitir. Nosotros “tenemos”, en lugar de los signos, el significado intencionado. En este sentido, Hegel habla (1830: §457; 368) de “fantasía que produce signos”.

El comprender conduce, desde cualquier representación que la “inteligencia” se forme “internamente” en el percibir de signos “externos”, a *otra* representación, sin poder traspasar la “subjetividad” de las representaciones que le son posible sin más. Ellas, en total, pertenecen, en una perspectiva esencialmente comunicativa, a su “imagen” “interna”, la cual, así como se da en un tiempo determinado, está “por” algo que no puede ser llevado a la imagen. La “imagen” de la fuerza de la imaginación “para sí” (individual) es, según Hegel, “transitoria”. No obstante, si el sujeto se entiende como la unidad *de todas* sus representaciones, es llevado por la corriente de las imágenes, incluso de las imágenes del mundo que él intenta hacer, en cada caso, para su orientación en el mundo. Sólo en cuanto él se hace una *imagen* de sí mismo, el lugar de la conservación “*inconsciente*” *de todas* sus imágenes puede seguir entendiéndose como la *unidad* de sus representaciones. Con la imagen de una “conservación inconsciente” de imágenes, la inteligencia se hace de sí misma la imagen de un “foso nocturno” en el “que queda conservado un mundo infinito de muchas imágenes y representaciones, sin que estuviesen en la con-

ciencia” (Hegel 1830: §453; 364). El sujeto, como representación de la *unidad* de sus representaciones, sólo puede conservarse en la conciencia de su inconsciente, sobre el cual ya no dispone en la “corriente” de sus imágenes, que surgen y desaparecen otra vez en el entender de los nombres en ella.

Con este entendimiento fisiológico de sí mismo, se pierde como “auto-conciencia”. Se cosifica en la “imagen” de un “foso” sin fondo de recuerdos y se concibe, en lugar de como productiva “fuerza del habla”, como fuerza reproductiva. Con la imagen de sí mismo como un “foso nocturno”, en el cual quedan conservadas las imágenes “sin que estuviesen en la conciencia”, la inteligencia no se entiende todavía, por cierto, como “poder” sobre sus representaciones, pero sí como un poder que tiene que *esperar* que con el percibir de los nombres “surjan”, inconscientemente, representaciones en ella [la inteligencia], que sean apropiadas para sus fines subjetivos y comunicativos. En esta comprensión de sí misma, ella es “*fantasía*”, en cuanto “fuerza de imaginación que *simboliza, alegoriza o poetiza*”, pero a cuyas “figuras” todavía les falta “el momento del *ente*” (Hegel 1830: §456s.; 367ss.). “La inteligencia complementa”, por eso, lo “*encontrado*” en ella “a través del significado de la universalidad, y lo propio, interno”, lo *complementa* por medio del significado de “estar puesto por ella” (Hegel 1830: §455; 366). Lo que ella realmente “tiene”, para poder complementar esto o aquello, son los signos, como productos de su fantasía que *hace signos*, es decir, que intuye intuiciones inmediatamente *como* signos.

En el marco de la filosofía del espíritu, como una disciplina particular, y en conexión con la imagen de un foso, en la imagen estaría conservada inconscientemente, se puede decir —otra vez con Humboldt (1827-29: 184)—, que “en el hombre” puede “surgir algo”, “cuyo fundamento no sería capaz de encontrarlo ningún entendimiento en los estados anteriores”. Acogiendo el pensamiento, el momento del “surgir” de representaciones inconscientemente conservadas en la imagen del sujeto, ha perdido definitivamente la representación tradicional de pensar, de tener una relación inmediata con el ser. Qué “es” y si algo “es”, se concibe como objeto de la mediación del lenguaje que, finalmente, media entre

personas individuales. El concepto tradicional del sujeto se *modifica* con ello, y se convierte en el concepto del individuo como de una subjetividad “atómica”, que ya no puede ser llevada a conceptos universalmente válidos, cuya *diferencia* de otra subjetividad ya no se puede comprender desde un lado, sino sólo puede ser intuida y reconocida.

La “profundidad” del recuerdo, según esta representación de imagen del pensamiento de sí mismo, alcanza más profundidad que cualquier “subjetividad” sondeable por conceptos o “historicidad” del comprender. También el *nombrar* de “condiciones de posibilidad” de la racionalidad del pensar con el ser ya no encuentra más un “fundamento” en las determinaciones conceptuales definitivas. El “fundamento”, con el que un pensamiento intenta fundamentarse, de un modo *universalmente* válido, frente a otro pensamiento, es, en la *Ciencia de la lógica* de Hegel (1812: II, 63 ss.), esencialmente un fundamento “puesto” como fundamento subjetivo. La fantasía se convierte en el poner un *fundamento objetivo* de sí misma, en *ser*, en *cosa* como fundamento último: en interés de las necesidades de orientación sin visión sobre una totalidad, el fundamentar tiene que ser cortado *a tiempo* en un fundamento subjetivo, que se deje pasar como una explicación suficiente, sin que se pudiese preguntar, al *mismo tiempo*, por la causa de este cortar⁷. La intelección, en la necesidad del cortar, subjetivo, sin fundamento *universal*, pertenece al “espíritu absoluto”, como al espíritu del reconocimiento mutuo de la “*singularidad*” singular “que está absolutamente en sí misma”, sin reserva concebida. Respecto a esta relación, la filosofía es también “*su tiempo* aprehendido en pensamientos”. La propia filosofía de Hegel está incluida, concientemente, en eso.

Si una cosa parece estar suficientemente clara para *una* persona, ella [la cosa] puede parecer, para *otra* persona, para sus distintos fines, estar todavía necesitada de aclaración, y si se trata desde el punto de vista de uno respecto a una cosa, que se puede comprender objetivamente, se puede tratar siempre, desde el punto de vista de otra persona, de un producto de la imaginación subjetiva. Visto así, el lenguaje pertenece a la manera como él, en cuanto lenguaje, se *realiza* sobre “algo” (o no se

⁷Cfr. Humboldt (1830-35: 32): “la efectividad de lo singular siempre está cortada”.

realiza), incluso, según Hegel, pertenece por lo menos a “dos” personas (cfr. Humboldt 1827-29: 181).

La necesidad de la *existencia* del espíritu “absoluto”, del reconocimiento *mutuo*, está en contra de la “indiferencia” de la fantasía que hace signos. El “trabajo del espíritu”, dirigido a la comprensión *mutua*, es producción y comprensión de signos con *intención* comunicativa. Frente a otra comprensión, él *explicita*, experimentalmente, signos, a través de la explicación de su significado en otros signos, y *resume* las explicaciones, otra vez, en nombres sencillos, para poder explicitarlas, en caso necesario, de otra manera. Ello, él no lo consigue en ningún tiempo *ad esse*, sino sólo en uno *ad melius esse*, bajo un punto de vista *transitorio*⁸. Esto afecta, entonces, también al “ser” del lenguaje, a su “esencia”, como la “verdad” de su ser, y al “concepto” bajo el que éste puede ser delimitado como “algo” de otro algo distinto. Con esto se afecta también la cuestión del uso “correcto” y la comprensión correcta de la *palabra* “lenguaje” en su uso respectivo; el uso habitual de esta palabra vacilará, y el uso filosófico se dará en el marco de la correspondiente filosofía. Según Hegel (1830: §51; 78s.), no puede haber “para el pensamiento, según el contenido, nada menos que el ser”. La “esencia” es el “ser pasado pero atemporal” (Hegel 1812: II, 3) y el “concepto” es el conceptual individualmente suficiente y comunicativamente aceptado.

Traducido por Max Maureira Pacheco y Klaus Wrehde.

⁸Ya según la *Crítica de la razón pura* de Kant (1787: B 759 nota 671s.), la definición lleva sólo en la matemática al *ad esse*, pero, en la filosofía, meramente al *ad melius esse*.

Bibliografia

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

- 1807: *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Johannes Hoffmeister, Leipzig: Meiner, 1949.
- 1809: *Philosophische Propädeutik = Sämtliche Werke*. Vol. 3, Ed. Hermann Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1961.
- 1812: *Wissenschaft der Logik*. 2 Vols., Ed. Georg Lasson, Leipzig: Meiner, 1951.
- 1821: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ed. Georg Lasson, Leipzig: Meiner, 1911.
- 1830: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Ed. Friedhelm Nicolin & Otto Pöggeler, Hamburg: Meiner, 1959.
- 1833: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie = Sämtliche Werke*. Vol. 17, Ed. Hermann Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1959.

Humboldt, Wilhelm von

- 1827-29: “Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues”. En: *Humboldt 1903-1906: VI*, 114-303.
- 1830-35: “Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts”. En: *Humboldt 1903-1906: VII*, 1-344.
- 1903-36: *Gesammelte Schriften*. 17 Vols., Ed. Albert Leitzmann, Berlin: Behr.

Kant, Immanuel

- 1787: *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Raymund Schmidt, Hamburg: Meiner, 1952.
- 1792: *Kritik der Urteilskraft*. Ed. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner, 1954.