
LA EXPERIENCIA DEL LENGUAJE EN HEGEL

—●—

María del Carmen Paredes Martín

I. La actividad del espíritu subjetivo

Un filósofo tan notable como Hegel no podía dejar de lado el tema del lenguaje, ni ser indiferente a los problemas que en su época se habían planteado en relación con él. De hecho, son varias las ocasiones en que Hegel trata de este tema (en los cursos que fue impartiendo en su actividad docente, en la *Fenomenología del espíritu*,¹ etc.), pero el lugar en donde se encuentra mejor sistematizado es en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

1 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. W. Bonsiepen u. R. Heede, GW 9, especialmente 340s. y 423s. 428; VI El espíritu: Apartados B I, a) y C, c) varias traducciones españolas. El tratamiento del lenguaje en esta obra se refiere sobre todo a la mediación histórica del lenguaje en el despliegue y en la constitución del espíritu, así como al problema que esto supone para la experiencia de la conciencia moderna y su pretensión de verdad. Entre las monografías recientes sobre el lenguaje en Hegel, se encuentran la recopilación de J. O. SURBER (ed.), *Hegel and Language*, Albany 2006, así como la publicación de J. VERNON, *Hegel's Philosophy of Language*, New York 2007. Asimismo, cf. J. M. Ripalda, "La inexpresividad del lenguaje", en: M. Álvarez Gómez y M. C. Paredes Martín (eds.), *Razón, Libertad y Estado en Hegel*, Salamanca, 2000, 177-197.

Dentro de la Tercera Parte de la *Enciclopedia* (dedicada a la “Filosofía del espíritu”), Hegel se ocupa del lenguaje en el apartado general de “C. La Psicología”, que constituye la sección final del “Espíritu subjetivo” y al que anteceden los de “A. Antropología” y “B. La fenomenología del espíritu”. Este apartado “C. Psicología” tiene dos divisiones: la del “Espíritu teórico” y la del “Espíritu práctico” y el tema del lenguaje se encuadra en lo que se puede considerar como el momento medio del “espíritu teórico”, dentro del desarrollo de la representación.² Este planteamiento de madurez desarrolla un itinerario que comienza en la intuición (*Anschauung*) y termina en el pensar (*Denken*), y que por medio de la representación (*Vorstellung*), siguiendo con el recuerdo interiorizador o la rememoración (*Erinnerung*), la imaginación y la memoria, encuentra su punto central en los signos del lenguaje y muy especialmente en los nombres.

En este apartado de “Psicología”, Hegel expone cómo va desarrollándose el espíritu subjetivo desde una fase meramente antropológica hasta llegar a ser sujeto, propiamente dicho, lo que significa que es dentro de la Psicología donde la actividad del espíritu sobrepasa el carácter inmediato del alma, en sentido antropológico, así como la forma fenomenológica de la conciencia (Fenomenología) y se manifiesta en su relación con lo otro de sí mismo. Por eso afirma

2 G.W.F. Hegel, *Enzyklöpedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), eds. W. Bonsiepen u. H.-Ch. Lucas, GW20, §§451 y ss. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción española de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 2000 (3ª ed.). Se cita esta traducción, como *Enciclopedia*. Para el lenguaje, interesan sobre todo los §§451 al 465.

Hegel que el alma es finita en tanto está determinada inmediatamente o por la naturaleza; la conciencia [es también finita] en tanto tiene un objeto; el espíritu [lo es]...en tanto es espíritu subjetivo...³

Sin embargo, el espíritu sobrepasa la determinación extrínseca del alma y de la conciencia en tanto que “empieza desde su propio ser solamente, y sólo se relaciona con sus propias determinaciones.”⁴

De ahí que la tarea de la Psicología sea considerar “los modos universales de la actividad del espíritu como tal”⁵, mediante los cuales se lleva a cabo el movimiento de elevación por encima de la determinación natural hasta que todas las formas de inmediatez quedan superadas. Los “modos universales” se refieren a las dimensiones o facetas del espíritu que entran en juego según la actividad de que se trate y que en el lenguaje tradicional se llamaban “facultades”, término que para Hegel indica más bien una parcelación estática del espíritu en lugar de una consideración dinámica del mismo, como él plantea.

Dentro de esta consideración dinámica e internamente relacionada del espíritu, la inteligencia es la que lleva a cabo la actividad del conocer, pero no de un modo aséptico e indiferente a la voluntad, sino en relación con ella, pues ni la voluntad se da sin inteligencia, ni ésta opera sin voluntad. Así que es la inteligencia –y podríamos decir también el espíritu teórico– la que puede hacer realidad este recorrido desde la intuición

3 *Enciclopedia*, §441, p. 484.

4 *O. c.*, §440, p. 483.

5 *O. c.*, §440 Nota.

sensible hasta la formación de signos, en tanto que elabora su propio modo de expresión. El proceso puede caracterizarse como una actividad de apropiación, mediante la cual se transforma el contenido material de la sensación, que en un primer momento se encuentra lastrado por la contingencia, la singularidad y la exterioridad⁶, precisamente para que deje de ser contingente, singular y externo a la inteligencia.

La posibilidad de esta transformación reside en “lo negativo de la actividad del espíritu”⁷, o dicho de otro modo, es una transformación no simplemente afirmativa, sino negativa. En términos generales, consiste en la negación de la realidad material que capta la inteligencia—por ejemplo, los llamados “hechos de conciencia”—lo que, en el caso de Hegel viene a significar un proceso de idealización por el cual la materia se espiritualiza y se supera en tanto que sensible. Sin embargo, ni el espíritu ni su contenido permanecen invariables en este proceso y este es el significado más elemental del progreso del espíritu como “desarrollo” (*Entwicklung*) y como “liberación” (*Befreiung*).⁸ Porque la función del espíritu, a diferencia de la que tiene la conciencia, es

no dejar estos hechos ...como cosas independientes, sino que los tiene que evidenciar y explicar como actos del espíritu, como un contenido *puesto* por medio *de él*.⁹

6 *Enzyklöpedie*, §441Z, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., (=TWA) 10, p. 234. (Z= Añadido. Los añadidos no están incluidos en la traducción española y se citan por esta edición alemana).

7 *Enciclopedia*, §442 Nota.

8 L. c.

9 *Enzyklöpedie*, §441Z. TWA 10, 234.

Desde esta perspectiva, podríamos decir que todo el desarrollo del espíritu subjetivo presupone la idealización como uno de sus principios.¹⁰ En lo que respecta al lenguaje, puesto que el espíritu se relaciona consigo mismo sólo mediante sus determinaciones, Hegel tiene que mostrar que el lenguaje en última instancia no sólo apunta a los objetos inmediatos de la intuición, sino también a la actividad del espíritu, porque el lenguaje que éste (el espíritu) tiene que emplear, a pesar de su apariencia representacional, es una expresión del movimiento del espíritu como libertad. En este sentido, “lo negativo” en la actividad del espíritu es un componente fundamental de la concepción hegeliana del lenguaje.

Por otra parte, el hecho de que en la *Enciclopedia* Hegel ponga en referencia el lenguaje con el espíritu no sólo tiene que ver con lo que se ha indicado –con la idealización de lo sensible y la actividad negativa–, sino más precisamente con las diferentes clases de actividades de la conciencia y del espíritu. Según Hegel, la actividad de la conciencia no consiste tan sólo en conocer objetos, sino en ponerse en relación ella misma con ellos. El espíritu, en cambio, aunque se relaciona consigo mismo, siempre comienza su actividad de manifestarse con lo que encuentra como inmediatamente existente. Su tarea por lo tanto es doble, la de encontrar algo dentro de sí como *siendo* (ya algo) y la de ponerla como *lo suyo*.¹¹ Por lo tanto, el espíritu sobrepasa la unilateralidad de la conciencia, tanto en su relación consigo mismo

10 ¿???

11 *Enciclopedia*, §443, p. 486.

como en esa alteración del objeto, y despliega su actividad no sólo en el desarrollo general del espíritu teórico, sino también en los diferentes elementos de este proceso: intuición, rememoración, imaginación y memoria. Como veremos más detalladamente, a través de esos elementos una intuición pasa a ser imagen representativa y finalmente encuentra su expresión en un signo. Sin embargo, sólo en la fantasía productora de signos, que es el tercer estadio de la imaginación, puede ser trasladada la imagen a signos lingüísticos que se pueden aplicar a otras funciones de actividades simbólicas e intelectuales.

II. De la intuición a la representación

1.- La apropiación de lo sensible

El contenido material del lenguaje aparece en una fase avanzada del desarrollo subjetivo y por lo tanto presupone todo lo que ocurre previamente en la serie de estadios no lingüísticos, en concreto, el desarrollo antropológico del alma y la determinación progresiva de la conciencia. Sólo tras ellos se aborda el tratamiento del proceso lingüístico, ya que para Hegel, el lenguaje no se puede incluir en cualquier parte dentro del estudio del espíritu “como si fuera un apéndice”, sino que tiene que ser pensado en su “necesidad y en su conexión dentro del sistema de la actividad de la inteligencia”.¹² Pues lo que muestra el lugar sistemático de la discusión sobre el lenguaje es el desarrollo que se produce entre la intuición

12 *Enciclopedia*, §458 Nota, p. 500.

y la memoria y que lleva a cabo la transición tan importante desde la representación al pensamiento.

Al comienzo de este proceso, el espíritu en cuanto conciencia se encuentra inmerso en una experiencia de cosas que aparecen como el mundo objetivo. Así, el lado objetivo de la intuición consiste en un material que proporciona el contenido de la experiencia, mientras que el lado subjetivo es la forma interna que determina el contenido. Señala Hegel que

la inteligencia determina el contenido de la sensación como un *ente fuera de ella*, lo arroja fuera en el espacio y en el tiempo, que son las *formas* en las cuales la conciencia es intuitiva. Según la conciencia, el material es solamente objeto de ella [...] pero este material recibe del espíritu la determinación racional de ser lo *otro de sí mismo*.¹³

Consiguientemente, “al determinar lo que es captado sensorialmente como un *ente negativo* y al *separarlo* de sí, poniéndolo al mismo tiempo en su *separación* como *suyo*, la inteligencia supera la simplicidad de la sensación.”¹⁴ Hegel llama a este proceso de transformación de la experiencia “rememoración” o “recuerdo” (*Erinnerung*), que también es interiorización, siendo el contenido interiorizado una imagen (*Bild*). Por lo tanto, una imagen es en este caso una intuición “liberada de su primera inmediatez”, especialmente en lo que concierne al lugar, al tiempo y al contexto.¹⁵ Por eso la imagen es de *suyo* fugaz y lo que se llama “recuerdo” es la referencia de una imagen a una intuición concreta.

13 *Enciclopedia*, §448, p. 492.

14 *Enzyklöpedie*, §448Z, TWA 10, p. 249.

15 Cf. *Enciclopedia*, §452, p. 494.

Esto quiere decir que en principio las imágenes carecen de existencia objetiva determinada, pues no son exterioridades intuitas, y también de existencia subjetiva determinada, ya que no son las imágenes mentales de una persona, en tanto que se consideran asumidas en la universalidad del yo en general. Por esta razón y desde la perspectiva del recuerdo, Hegel se refiere a la inteligencia –con unas palabras que se han hecho muy famosas- como:

este pozo nocturno en el que se guarda un mundo infinito de numerosas imágenes y representaciones, sin que estén en la conciencia.¹⁶

Lo que Hegel quiere indicar, según su propio ejemplo, es que la inteligencia de algún modo se comporta como “la semilla, que contiene de manera *positiva*, como posibilidad *virtual*, todas las determinaciones que sólo vienen a la *existencia* en el desarrollo del árbol.”¹⁷ Ahora bien, para que la imagen salga de este pozo y pase a la conciencia, es decir, para que deje de ser una posibilidad virtual, es necesaria una nueva intuición. Y cuando la imagen recibe una intuición existente ya deja de ser algo inconsciente, por lo tanto, la inteligencia ya no tiene que ser comprendida como un pozo nocturno. Según Hegel,

la imagen que en el pozo de la inteligencia era sólo propiedad suya, con la determinación de la exterioridad, la tiene también en posesión desde ahora. Con lo cual la imagen viene puesta, al mismo tiempo, como distinguible

16 *Enciclopedia*, §453Nota, p. 494.

17 *Enciclopedia*, §453Nota, p. 494-495.

respecto de la intuición y separable de la simple noche en la que estaba primeramente inmersa.¹⁸

De este modo, la inteligencia es el poder de exteriorizar lo que es propiedad suya para sí misma, por medio de representaciones, pues una representación es en este caso la síntesis de la imagen interna y de la existencia recordada, por lo tanto, ya poseída por la inteligencia y que ahora pasa a estar conscientemente ante ella.

No obstante, la posibilidad de estas representaciones reside en otra “forma del espíritu”: la imaginación.¹⁹ Como ya hemos advertido, Hegel usa la expresión “forma del espíritu” en el contexto de su crítica a la psicología de las facultades, que considera a cada una de ellas como poderes independientes, mientras que él acentúa la conexión racional entre diversas formas dentro del desarrollo orgánico de la inteligencia. Por ello también, la imaginación tiene distintas facetas o dimensiones: como imaginación reproductora, como fantasía o imaginación simbolizadora y como fantasía productora de signos. El movimiento del recuerdo a la imaginación reproductora se puede resumir desde el punto de vista de la transformación que experimenta el modo como se comprende la imagen. En el recuerdo, la imagen se define en términos de semejanza, porque posee características que se

18 *Enciclopedia*, §454, pp. 495-496. Sobre esta metáfora hegeliana, cf. J. Derrida, “Le puits et le pyramide: introduction à la sémiologie de Hegel”, en: J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1979, 79-127. Traducción española: “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”, en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, 1989, 103-144.

19 Sobre la imaginación en Hegel, cf. cf. K. DÜSING, “Hegels Theorie der Einbildungskraft”, en: F. HESPE y B. TUSCHLING (eds.), *Psychologie und anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 297-320.

asemejan al objeto empírico al que se refiere. Pero como resultado de las diversas operaciones que lleva a cabo la imaginación, una imagen puede funcionar como símbolo en la medida en que pierde la particularidad de su origen, ya que la imaginación es la fuerza que libera a la representación de su referencia sensible. Estas operaciones no consisten en una actividad de mera asociación que da paso a ideas generales, sino que es la inteligencia la que otorga a las imágenes una universalidad inmediata por medio del recuerdo y subsume la intuición singular bajo la imagen ya interiorizada. A esta fuerza creativa de la inteligencia como imaginación la llama Hegel fantasía, o imaginación simbolizadora. También cabe decir que, debido a la unidad interna de todo el proceso, la imaginación está implícita en el recuerdo, actuando en su seno con vistas a la nueva posesión de la imagen como representación universal.

2.- El símbolo y el signo

Todo este proceso cambia fundamentalmente cuando pasamos de la imagen como símbolo a la imagen como signo. Esta distinción es importante, porque el símbolo se apoya en algo de la imagen para adquirir el significado, mientras que el signo es indiferente al significado de la imagen.

El *signo* es cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo [...]. El *signo* es distinto del *símbolo*; éste es una intuición cuya determinación *propia* según su esencia y concepto es más o menos aquel contenido que la intuición expresa como

símbolo; por el contrario, en el signo en cuanto tal nada tienen que ver el contenido propio de la intuición y el contenido del que ella es signo.²⁰

En este punto es cuando entra en función la fantasía productora de signos. La imaginación ya nos había proporcionado símbolos, pero para llegar al lenguaje tenemos que dejar atrás la dependencia simbólica respecto de las imágenes. Y esto es precisamente lo que el lenguaje es, al comienzo, para Hegel: un sistema de signos cuyas identidades se determinan por su función indicativa más que por su contenido.

El paso del símbolo al signo implica diferentes movimientos. Por una parte,

la inteligencia avanza necesariamente desde la verificación *subjetiva* de la representación universal presente en el símbolo, a través de la representación *mediada* por la imagen, a su verificación *objetiva* y *que es en sí y para sí*.²¹

El resultado de este movimiento hacia la referencia objetiva –que para Hegel es un “movimiento dialéctico”- es que “la inteligencia confiere al material sensible un significado que es *ajeno* a él (*eine ihm fremde Bedeutung*).²²

Por otra parte,

la intuición, que como inmediata es en primer lugar algo dado y espacial, en tanto se utiliza un signo recibe la determinación esencial de ser solamente en tanto superada. La inteligencia es esta negatividad suya.²³

20 *Enciclopedia*, §458 Nota, pp. 499-500.

21 *Enzyklopädie*, §457Z, TWA 10, p. 269.

22 L. c.

23 *Enciclopedia*, §459, p. 500.

Por consiguiente, el signo surge de símbolos superados y lo que ocurre es que se produce una convención por la necesidad de hacer inteligible el símbolo. Esta necesidad se deriva tanto de la autoconciencia como de los recuerdos interiorizados que se solapan en el signo, convencional y significativo. En cuanto a lo que Hegel llama “movimiento dialéctico”, en relación con el paso de la verificación subjetiva a la verificación objetiva, se refiere a que el signo convencional adquiere su carácter sistemático por ser una dialéctica que genera la comprensión del signo. Es sistemático porque asume en sí mismo dialécticamente los momentos dialécticos anteriores y de este modo es determinado por ellos. El sistema es la necesidad y la figura de la dialéctica y esto es tanto más evidente precisamente en la producción de determinados signos, como son los del lenguaje.

El resumen de todo este proceso y su resultado lingüístico lo expone Hegel en el mismo lugar que acabamos de citar, de esta manera:

*La voz, articulándose ulteriormente para las representaciones determinadas, la locución, y su sistema, el lenguaje, da a las sensaciones, intuiciones y representaciones una segunda existencia superior a su existencia inmediata; una existencia que vale en el campo del representar.*²⁴

Por así decirlo, la expresión primera de los signos se encuentra en la voz, que es el recurso natural antropológico con el que la inteligencia exterioriza los signos adquiridos y esa expresión se articula en el habla, o en locuciones que llegan a configurar un sistema, llamado lenguaje, con el cual nuestras

²⁴ *Enciclopedia*, §459, p. 501.

representaciones mentales adquieren existencia e independencia de los procesos de la inteligencia.

III La memoria y el pensamiento

1.- La formación a través del lenguaje

Sin embargo, es preciso averiguar cómo se fijan y consolidan esas locuciones y cómo la significación del lenguaje de algún modo se independiza también de los sujetos hablantes y en este sentido se objetiva con respecto a ellos. Esto requiere abordar el papel de la memoria en la adquisición y uso del lenguaje, y de nuevo el punto de referencia lo constituyen las operaciones de la inteligencia. Hegel afirma que la inteligencia despliega “un arbitrio y dominio más libres”²⁵ en el uso de los signos. Esa libertad reside de modo inmediato en la diferencia entre lo que es representado y aquello que el signo presenta. Pero esta diferencia y el carácter en principio arbitrario de la conexión entre el signo y lo que significa tiene como consecuencia necesaria que antes hay que aprender el significado del signo. Y esto ocurre en particular con los signos lingüísticos.

Por lo tanto, tener un sistema de lenguaje implica la repetición y la comunicación. Ello supone que el yo que interviene en la formación del sistema lingüístico no es un yo aislado. De hecho, ya la formación del signo como tal requiere algo más que la capacidad antropológica de la voz, porque el movimiento hacia las locuciones –y por lo tanto el

25 *Enciclopedia*, §458 Nota, p. 500.

trabajo de la inteligencia- incluye la determinación de los significados de las mismas. Por esta razón, aprender un lenguaje es, para Hegel,

un medio de formación infinito, no suficientemente apreciado, por cuanto lleva al espíritu desde lo concreto sensible hasta la atención a lo más formal, a la palabra oral y a sus elementos abstractos, y aporta algo esencial para fundamentar y purificar el suelo de la interioridad del sujeto.²⁶

La formación que proporciona el lenguaje se dirige a un sujeto comunicativo y capaz de desarrollar relaciones interpersonales que resultan enriquecidas precisamente con la aportación del aprendizaje lingüístico. Aunque para Hegel “los nombres como tales son “*cosas exteriores, de suyo sin sentido, que sólo como signos tienen significación*”,²⁷ si en lugar de tener en cuenta este aspecto de la exterioridad atendemos a la labor de la inteligencia, que proporciona la unidad de lo interno y lo externo en una palabra con pleno significado, podemos entender la alta valoración que hace Hegel de la palabra, que es “el modo de exteriorización más propio y digno”²⁸ de las representaciones de la inteligencia.

Todo lo anterior no significa que el pensamiento sea un proceso reductible a las limitaciones de la estructura del lenguaje, si bien esa estructura es un momento esencial en el proceso del pensamiento mismo, en el sentido que veremos en seguida. Pues ni el lenguaje hablado ni el escrito pueden garantizar

26 *Enciclopedia*, §459Nota, p. 505.

27 *Enciclopedia*, §459Nota, p. 503.

28 L. c.

una expresión permanente del pensamiento. Al fin y al cabo, los nombres son fugaces, en la medida en que en una expresión subjetiva:

el enlace de la intuición producida por la inteligencia y su significado es primeramente un producto *singular* y efímero, y el enlace de la representación como algo interior con la intuición como algo exterior es él mismo *exterior*.²⁹

Pero la exterioridad es también efímera y pasajera y por esta razón la inteligencia permanece completamente cabe sí en su expresión, se satisface internamente y en el conocimiento conceptual alcanza una libertad ilimitada así como la reconciliación consigo misma.³⁰ Dicho de otro modo, a pesar del aparente carácter externo del vínculo entre pensamiento y lenguaje, así como entre la intuición y su significado, el lenguaje es capaz de expresar lo que piensa la inteligencia. Y justamente en la producción de estos enlaces, que trasladan lo exterior a la interioridad del pensamiento y el signo a su expresión lingüística, es donde tiene su importancia la memoria. Porque ella es la que produce el vínculo permanente entre estos dos elementos, y también es la que eleva el uso particular de los términos a la universalidad de las reglas objetivas del lenguaje.

El desarrollo de la memoria, que primero es retentiva (§461), luego, reproductiva (§462), y después mecánica (§463) traza el movimiento definitivo desde la representación al pensamiento.³¹

29 *Enciclopedia*, §460, p. 505.

30 Cf. *Enz.*, , §444Z, TWA 10, p. 239.

31 Sobre este tema, cf. H.F. FULDA, "Vom Gedächtnis zum Denken", en: F. HESPE u. B. TUSCHLING (Hg.) *Psychologie und anthropologie oder Philosophie des Geistes*, o. c., pp. 321-360

Es decir, que la memoria de algún modo reactiva los momentos anteriores del recuerdo y la imaginación, pero es distinta de ellos. En la memoria retentiva, la inteligencia transforma la intuición como signo junto con su relación significante y al hacer esto, es negada la naturaleza empírica del signo y la conexión contingente o externa de éste con su significado. El resultado es que ambos llegan a formar una única representación, en la que el contenido, el significado y el signo se identifican.

2.- El poder de los nombres

En la memoria reproductiva, tener el nombre es tener la cosa y su validez en el ámbito de la representación y así lo afirma Hegel al comienzo del §462. Porque el nombre es la representación simple, sin imagen, que nos permite dispensarnos de la intuición de la cosa y también de su imagen. Por eso Hegel remata esta tesis con la afirmación de que: “Es en el nombre donde *pensamos*”.³² Pero esta afirmación tiene el presupuesto obvio, que a menudo se pasa por alto, de que entendamos el nombre.

Una vez alcanzada esta conclusión de que “es en el nombre donde *pensamos*”, Hegel critica las técnicas de memorización que asocian los nombres con imágenes y establece una distinción interesante entre la memoria y la imaginación en los términos siguientes:

la memoria ya no tiene que ver con la *imagen*, la cual está tomada del ser determinado inmediato y no espiritual de la inteligencia..., sino con una existencia que es producto de la inteligencia misma.³³

32 *Enciclopedia*, §462Nota, p. 506.

33 *Enciclopedia*, §462 Nota, p. 507.

Es decir, en el camino hacia el pensamiento la memoria ocupa un lugar más avanzado con respecto a la imaginación, precisamente por su independencia de las imágenes. La memoria se separa del contenido de la intuición y del origen empírico de las imágenes y por eso permite que la inteligencia se desvincule de lo empírico y pueda dar el paso al pensamiento. Ese paso viene posibilitado porque la memoria, según Hegel, tiene que ver con un tipo de existencia que no es empírica, en el sentido espacial de lo empírico, sino precisamente de lo que es en el tiempo.³⁴

Ahora bien, ¿de qué modo la inteligencia se despega de las imágenes y establece un nexo entre sentido y referencia que no es empírico? Esto se debe a la transformación de las palabras habladas en “nombres”, mediante la negatividad de la inteligencia. Así afirma Hegel que

la negatividad *verdaderamente concreta* del signo lingüístico es la *inteligencia*, ya que mediante ella la palabra hablada se transforma de la *exterioridad* a la *interioridad* y se *preserva* en esta forma no figurada. Así es como las palabras adquieren una existencia animada por el pensamiento.³⁵

Por consiguiente, la memoria se ocupa de la existencia de las palabras y en esta tarea es el lado externo de la inteligencia. Sin embargo, no es la memoria reproductiva, sino la memoria mecánica la que completa el aspecto abstracto de los signos lingüísticos, al liberarlos de su significado inmediato.

34 Hegel anticipa así las teorías actuales sobre el tiempo de la memoria, vinculadas o no al tiempo de la conciencia.

35 Cf. §462Z, TWA 10, p. 280.

En la memoria reproductiva, “la asociación de los nombres particulares reside en la significación de las determinaciones de la inteligencia sentiente, representadora o pensante, determinaciones de las que ella recorre series dentro de sí como sentiente, etc.”³⁶ Por lo tanto, las palabras que reproducimos no son aún plenamente objetivas, puesto que sus significados están vinculados a experiencias subjetivas contingentes³⁷. Para Hegel esto supone que todavía hay una diferencia entre los nombres y sus significados y que “la inteligencia, en esta exterioridad suya, no ha regresado simplemente a sí”.³⁸ En este sentido, los nombres y sus significados aún no forman una unidad, ya que sigue estando presente el problema de la contingencia subjetiva. Por ello, en la memoria reproductiva los nombres son exteriorizaciones de la inteligencia en las que ella aún no se encuentra cabe sí, esto es, que no ha regresado a sí misma. Sin embargo, Hegel escribe a continuación lo siguiente:

Pero la inteligencia es lo universal, la simple verdad de sus exteriorizaciones particulares, y la apropiación completa de éstas por la inteligencia es la superación de aquella distinción entre significado y nombre.³⁹

Esto quiere decir que la plena universalidad del lenguaje que satisface las exigencias del espíritu no consiste solamente en la competencia lingüística de los sujetos particulares, que por estar penetrada de diferencia anuncia la necesidad de un movimiento

36 *Enciclopedia*, §462, p. 506.

37 Platón menciona un problema semejante en el *Cratilo*. Cf. 385^a-d.

38 *Enciclopedia*, §463, p. 507.

39 *Enciclopedia*, §463, pp. 507-508.

de superación. Y es ese movimiento de superación, por el cual la inteligencia se apropia del vínculo entre la palabra y la cosa, lo que supera la estructura referencial del significado y el nombre.

Así es como la inteligencia supera la peculiaridad subjetiva del contenido mental, fija la serie de los nombres dentro de sí y los retiene en un orden estable. Por consiguiente, la inteligencia no es tan sólo comprensión del lenguaje, sino el movimiento de su articulación desprovisto de comprensión o de conocimiento. Entonces la inteligencia se pone a sí misma como “el espacio universal de los nombres en cuanto tales, esto es, de las palabras sin sentido”.⁴⁰ Dicho de otro modo, cuando ya no es necesario comprender el lenguaje en cada caso para poder utilizarlo, cuando el lenguaje es un decir fluido e inteligente, el vínculo entre pensamiento y lenguaje pasa desapercibido. Esto es lo que consigue finalmente la memoria a la que Hegel llama “mecánica”, porque las palabras que produce no están determinadas por la naturaleza de los nombres, sino que son rstras de palabras que se recitan sin conexión intuitiva alguna, como cuando uno sabe un texto de memoria.

Todo esto indica que el referente último de los nombres no reside ni en la interioridad de la mente ni en la exterioridad del contenido de la representación, sino en el movimiento de la inteligencia como “subjetividad enteramente abstracta”.⁴¹ Esta subjetividad, este “yo” no es un sujeto intencional particular, sino el yo universal con un contenido objetivo, cuya actividad es

40 *Enciclopedia*, §463, p. 508.

41 L. c.

“como un mecanismo”, de tal modo que “el espíritu está solamente cabe sí como unidad de la subjetividad y la objetividad”.⁴² Podríamos decir que es también la unidad de las diversas experiencias transformadas en signos lingüísticos y del momento objetivo del pensamiento. Pero esto no debe hacernos olvidar la mediación por la cual la diferencia entre el nombre y el significado se conserva en cuanto superada gracias a la negatividad de la inteligencia. En esta mediación, la inteligencia y la memoria mecánica convergen en la unidad de la palabra y el significado. Porque el nombre no se encuentra adherido a la cosa; como afirma Hegel,

lo que es (*das Seiende*), como *nombre*, necesita de *otro*, de la *significación* de la inteligencia representadora, para ser la cosa, o sea, para ser la verdadera objetividad. La inteligencia, como memoria mecánica, es en uno aquella objetividad externa y la significación.⁴³

En este sentido, considerar a la memoria como un mecanismo forma parte del movimiento del espíritu hacia las formas universales del pensamiento. Vemos, pues, cómo la argumentación de Hegel sobre el lenguaje en torno a los nombres subraya la estrecha relación entre la memoria y el pensamiento objetivo en el desarrollo de la experiencia del lenguaje. Esto supone también que la memoria cierra el proceso de la adquisición del lenguaje y prepara la transformación de la inteligencia para la forma universal del pensamiento. Así, la inteligencia puede, por así decirlo, volver sobre sus pasos y conocer la cosa en el nombre.

42 *Enciclopedia*, §463Nota, p. 508.

43 *Enciclopedia*, §464, pp. 508.

Biografía

María del Carmen Paredes Martín

María del Carmen Paredes Martín (Madrid, 1954) obtuvo la Licenciatura de Filosofía y Letras en la Universidad Complutense. Es doctora en Filosofía por la Universidad de Salamanca con una tesis sobre Hegel, y profesora de esta Universidad desde 1983, directora del grupo de investigación "Ser, conocimiento, cultura y ecología" así como del Seminario de Doctores y Doctorandos de Filosofía Teórica. Ha impartido cursos y seminarios en las Universidades de Poitiers, Toulouse, Génova, México D.F., Málaga, Barcelona y Sevilla. Es presidenta de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, secretaria de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel y miembro del comité científico de la Hegel-Gesellschaft (Berlín) y de los Hegel-Studien (Hamburg). Sus líneas de investigación se centran principalmente en Teoría del Conocimiento y Filosofía de la Mente, Metafísica y Ontología, Fenomenología francesa y alemana y en autores como Hegel, Husserl, Merleau-Ponty, Unamuno y Ortega y Gasset. Sobre estas líneas de trabajo viene desarrollando proyectos de investigación y otras actividades I+D. Entre sus publicaciones se encuentran: **Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel** (1987); **Percepción y lenguaje** (1988); **El proyecto fenomenológico como superación del relativismo** (1993); **Ortega y la crisis de la cultura** (1994); **Saber y creer en "Del sentimiento trágico de la vida"** (1995); **Metafísica y epistemología** (1996); **El concepto de vida en el joven Hegel** (1996); **La certeza del yo inmaterial** (1997); **Culture and Life Orientation in Ortega y Gasset** (1998); **Conocimiento y realidad en "Del sentimiento trágico de la vida"** (2000); **Mente, conciencia y conocimiento** (2001); **Intencionalidad, mundo y sentido** (2003); **Fenomenología y ontología** (2004); **Heidegger and Plato: Reading Heidegger in Plato's Cave** (2005); **Hegel's Critique of Kantian Empiricism** (2005); **Teorías de la intencionalidad** (2007); **Merleau-Ponty y la fenomenología** (2008). Ha traducido también diversas obras de Hegel.

Libros relacionados con la autora

Mente, conciencia y conocimiento (editora)

La controversia de Hegel con Kant