GT 15 En torno a Saussure

La semiosis en Hegel: un antecedente de Saussure

Rodrigo Carballal

El presente trabajo intentará exponer el emplazamiento de la semiología hegeliana en el devenir de la *Metafísica de la Presencia*, mediante su lectura a través del lente derrideano, que enmarcado en el proyecto de deconstrucción de la metafísica occidental y sus presupuestos básicos, señala el carácter logocéntrico (en raíz del «imperialismo del *Logos*»[1]) y etnocéntrico de aquella. Para ello las estrategias de análisis que se desplegarán en el corriente estudio rondaran en: i) examinar dentro del Espíritu teórico, primer momento de la Psicología de Hegel, la *fantástica* (o tratado de la fantasía), ii) hurgar en los posibles lugares de encuentro y desencuentro, el juego de continuidades y discontinuidades entre la semiología hegeliana y la lingüística saussureana: arbitrariedad, carácter psíquico del signo, privilegio del habla sobre la escritura, distinción signo-símbolo, etc., iii) acometer dichas tareas atendiendo a los aportes provenientes del artículo «*El pozo y la pirámide*» de Jacques Derrida (presentado en 1967 con oportunidad de un ciclo de conferencias sobre el autor alemán, organizado por Jean Hyppolite en el College de France), y relevando así mismo las contribuciones singularmente ilustrativas provenientes de otros pasajes de la obra de Hegel (*Estética*, etc.).

En la primera sección de la tercer parte de la «*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*», Hegel estudia el espíritu subjetivo en sus tres momentos: Antropología, Fenomenología del Espíritu y Psicología. Es en esta última donde se sitúa la teoría hegeliana del signo, que según el enfoque derrideano, sería antecedente de la semiología contemporánea. Dicha dependencia de la semiología con respecto a la psicología se emparenta tanto con el futuro como con el pasado de Hegel: por un lado Aristóteles en *Peri Hermeneias* define signos, símbolos, habla y escritura a partir de los estados del alma (psikhe), estableciendo un encadenamiento en el que las palabras escritas simbolizan a los sonidos emitidos por la voz, mientras que estos últimos, a su vez, simbolizan a las afecciones del alma; por otro Saussure en su *Cours*, al caracterizar la *langue* como el sistema de signos más importante, concibe «una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social», esto es, la semiología, subsumiéndola como «parte de la psicología social y por consiguiente de la psicología general», para atribuir luego al psicólogo la tarea de «determinar el puesto exacto de la semiología»[2], basándose, para esto último, en la taxonomía de las ciencias de Adrien Naville. En Hegel advertimos cierta lamentación explícita a raíz del hecho de que «ordinariamente el signo y el

1 Derrida, Jacques. *Posiciones. Entrevista con Julia Kristeva, 1968*. Valencia, Pretextos, s/d. p. 44

lenguaje son inscriptos como apéndices en la Psicología, (…), sin que se piense en su necesidad ni en su conexión en el sistema de la actividad de la inteligencia»[3]; según Derrida la semiología sería el centro y no el margen de la Lógica hegeliana, lo que puede equivaler a afirmar que el centro se emplaza al margen dada la importancia de toda marginalidad.

La Psicología, ciencia no-natural del alma, es el momento posterior a la realización del Espíritu como verdad de la totalidad simple del alma y del saber de la conciencia, donde este saber no aparece limitado por un contenido-objeto sino como «saber de la totalidad sustancial, ni subjetiva ni objetiva»[4], elevándose, pues, sobre la naturaleza, sobre la determinación natural y sobre la complicación con un objeto exterior, es decir, «sobre la materialidad en general: lo que es fruto de su concepto»[5]; aquí las ciencias de la interioridad humana llegan al tiempo del sujeto libre. La libertad es la raíz de la esencia formal del Espíritu que estriba en el despliegue y alcance de su concepto, como un proceso del liberarse hacia sí, «haciéndose sí misma»[6]. Sus determinaciones propias, es decir su propio ser, deben considerarse «sólo como grados de esta liberación»[7], ellas son: «las facultades y los modos universales de actividad del Espíritu en cuanto tal»[8], es decir, la intuición, la representación, la memoria, el apetito, que en su sucederse muestran (que) «el progresar del espíritu, es desarrollo»[9]. Lo expresado no debe asociarse al desarrollo antropológico del individuo. Según el autor alemán no debe reducirse tal sucesión a «una colección osificada y mecánica»[10], las facultades son en rigor actividades del espíritu que no deben ser tratadas de forma aislada sino consideradas en su necesaria relación interior; cada una de ellas «existe solo como momento de la totalidad del conocer mismo»[11], y en sí mismas solo poseen un valor parcial. Hegel enfatiza la diferencia con la filosofía condillaquiana que toma lo sensible como lo «verdaderamente sustancial» —lo que no es sino «la base inicial»— y que hace aparecer sus posteriores determinaciones como momentos afirmativos, desconociendo «el momento negativo de la actividad del espíritu»[12].

Superadas las instancias de la intuición (sensible), y de los dos primeros momentos de la representación (el recordar y la imaginación reproductiva), llega, pues, la hora de la imaginación productiva, instancia donde la imaginación imagina y forma sus propias formas, cuyo producto consiste en la unidad de la representación independiente y la intuición de sí (relación inmediata consigo misma), donde «en el signo, la fantasía añade la verdadera

---

2 Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada, 1971, p. 60 (traducción: Amado Alonso)

3 Hegel, Georg W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* México D.F., Juan Pablos Editor, 1974, p. 319 (traducción: Eduardo Ovejero y Mauri)

4 Idem, p. 306

5 Idem

6 Idem, p. 308

7 Idem

8 Idem, p. 306

9 Idem, p. 307

10 Idem, p. 311

11 Idem, p. 312

12 Idem, p. 307

y propia intuibilidad»[13], haciéndose *cosa* exterior producida al interior y acción de «puesta afuera de un contenido interior»[14].

Pero esta nueva especie de intuición que se expresa en aquella identidad presenta una problemática peculiaridad, que propicia la veta propia de la semiología hegeliana:

> …la intuición, (…), no vale como si representase positivamente y se representase a sí misma, sino como si representase 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.
>
> 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[15]

El signo en tanto *pirámide* es simultáneamente *soma* (cuerpo) y *sema* (tumba). Según Derrida «Hegel sabía que este cuerpo propio del significante era también una tumba»[16]. Dicha asociación soma/sema consiste en tomar al cuerpo como pirámide, en el sentido de monumento (cuerpo del signo) y de tumba, es decir «lo que abriga, guarda en reserva, (y) tesoriza la vida señalando que continúa en otra parte»[17]. El alma del signo es su significado, lo que no se halla en la presencia de sí mismo, sino en otro lugar, pero que sin embargo es resguardado de forma virtual. El signo es representación negativa: representa algo diferente de su simple presencia, es el lugar de enlace hacia lo significado que le es ausente, es decir, es conducto o «lugar de paso, pasarela entre dos momentos de la presencia plena, el signo no funciona (…) más que como el envío provisional de una presencia a otra.»[18]. El concepto de verdad que equivale a la presencia, según la metafísica misma de la *parousia*, se anuncia entonces como ausencia en el signo, mostrándose aquel solidario de éste al ser determinado como defecto de la verdad plena, señalándolo como progreso hacia la verdad concreta, otra vez *paso*, orientado hacia un destino, *eskhaton* o *telos* que no es otra cosa que la verdad misma.

Nuevamente pasado y futuro se encuentran en la teoría hegeliana, esta vez marcando tanto cercanías como distancias. Por un lado, el pasado: allí encontramos en el fragmento 14 de Filolao de Crotona una referencia al cuerpo como tumba del alma: «Los antiguos teólogos y adivinos (magos) testimonian que la psijé está sujeta al cuerpo y como sepultada en él, por algo así como un castigo»[19]. Dicha concepción se remonta a los misterios órficos de donde fue relevada primeramente por el pitagorismo antiguo y luego por Platón en el siguiente fragmento de su dialogo «Cratilo»:

> El nombre (cuerpo –*soma*) me parece muy complejo; con poco que modifiquemos su forma, está en el más alto punto. Algunos lo definen la tumba (*sema*) del alma, donde ésta se encontraría en el momento presente sepultada; y por otra parte, como es a través de él cómo

13 Idem, p. 318
14
15
16
17
18
19

> expresa el alma sus manifestaciones, a este título es justamente llamado signo (*sema*) según ellos. No obstante, son sobre todo los Órficos quienes me parecen haber establecido este nombre, en el pensamiento de que el alma expía las facultades por las cuales es castigada, y que, para guardarla tiene como murallas este cuerpo que figura una prisión; que es, pues, siguiendo su mismo nombre, el *soma* del alma, hasta que esta haya pagado su deuda, y que no ha lugar cambiar una sola letra»[20]

Por otro lado el futuro: Hegel establece una «unidad significante» que estriba en la «soldadura»[21] de una representación independiente, concepto o significado, con una intuición o percepción sensible de un significante, ambas de índole psicológica; Saussure por su parte caracteriza al signo lingüístico como la unidad entre «un concepto y una imagen acústica»[22] (huella psíquica), es decir, «una entidad psíquica de dos caras»[23]. Pese a la coincidencia tales formas de concebir la naturaleza del signo expresan cierta discontinuidad entre ambas: para el lingüista ginebrino el signo consiste en la reclamación recíproca y combinación de sus dos elementos constitutivos, significado (concepto) y significante (imagen acústica), mientras que para el filósofo nacido en Stuttgart el signo (significante) es una intuición que se dirige al concepto (significado) como a algo extraño y diverso de sí mismo. Sin embargo este último, a su vez, concibe la unidad de los dos elementos implicados en la semiosis bajo lo que denomina *nombre*, entendiéndolo «como unión de la intuición producida por la inteligencia y (…) su significado, (…), y la unión de la representación con la intuición como un interior con un exterior»[24]. Hegel establece dicha identificación de significado y signo bajo una «única representación»[25], es decir, el *nombre*, o también la *palabra*[26], a la altura de la *memoria*, momento posterior a la *fantasía*. Esto parece chocar abiertamente con el explicito carácter *antinomenclaturista* de la lingüística saussureana, no obstante la dificultad de este tópico hace arriesgado asegurar una oposición en vistas de los problemas que presenta el mismo *Cours* para superar la concepción de la lengua como una nomenclatura. Por otra parte, Saussure tampoco admite comparar el signo, en tanto unidad de dos caras, con la persona humana compuesta de dos elementos, a saber, cuerpo y alma, enfatizando como «poco satisfactoria»[27]dicha asociación.

La distinción signo-símbolo, en cambio, es común a los dos autores, marcando así una distancia de la tradición semiológica con respecto a la corriente de la semiótica propiamente dicha, encabezada por Pierce, quien distinguía entre

- *ícono* (signo que guarda una relación de semejanza entre el objeto y el representamen[28]),
- *índice* (afectado por el objeto –como una huella) y

20
21
22
23
24
25
26
27
28

- *símbolo* (que posee una relación regulada por hábitos o convenciones).

En Hegel encontramos definido el símbolo como «una intuición, cuya determinación propia, según su esencia y su concepto, es más o menos el contenido que ella expresa como símbolo», es decir que su existencia sensible dada tiene «ya en su propio estar ahí (*Dasein*) aquella significación para cuya representación y expresión se usa. (…) en su dimensión exterior comprende a la vez en sí el contenido de la representación que ha de llevar a su aparición»[29]; mientras que en el signo, en cambio, «el contenido propio de la intuición es aquel del cual ella es el signo; son indiferentes el uno al otro»[30]; de esta manera la inteligencia logra enseñorearse desarrollando un «libre arbitrio mayor»[31] en el proceso de la significación que en el de la simbolización. Saussure, por su lado, tipifica al símbolo como aquello que «tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario» al portar «un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado»[32]. El autor suizo advierte que arbitrario en ningún modo hace referencia a la posibilidad de un *libre albedrío* por parte del hablante, sino al carácter «*inmotivado*» de la relación significado-significante quienes «no guarda[**n**] en la realidad ningún lazo natural»[33]. En ambos también el símbolo conserva un cierto capricho:

- no es «nunca completamente arbitrario»[34] para Saussure;
- «de ningún modo puede ser adecuado a su significación, sin embargo, a la inversa, tampoco puede ser plenamente adecuado a ella, pues de otro modo ya no sería símbolo»[35] según lo escrito por Hegel en su Estética.

Retomando la comparación entre la rama semiológica (Hegel-Saussure) y la semiótica (Pierce) se advierte que *símbolo* es concebido de manera diametralmente opuesta: para los primeros se trata de un signo que guarda un vínculo intrínseco —aunque no completo— con lo representado, para el segundo, en cambio, del signo convencional en particular.

El signo —y más precisamente la lengua (*Sprache*)—, que como neutralidad abstracta permite la *diferencia real*, a nivel espiritual, entre dos extremos (la representación y el pensamiento), media entre estos como un *paso* que permite el pasaje de uno al otro; la significación es el movimiento en que la presencia original de la imaginación se enajena en una intuición que es el signo del contenido de aquella y que sin embargo aparece ausente en él, para finalmente ser reapropiada en la vuelta circular a sí de la idea en una presencia final, significada en el querer-decir, en el señalamiento que conduce a la *Bedeutung* (o significado como *alma*), de modo que el signo es entendido como instancia de una «vuelta a la presencia ante sí de la idea»[36]. La *Aufhebung* (supresión que conserva al

29
30
31
32
33
34
35
36

mismo tiempo) dirige todo este proceso de significación, al poseer el signo, en tanto intuición de la inteligencia, «la determinación esencial de ser en cuanto superada». De este aspecto se deriva la temporalidad del signo: su existencia en el tiempo, su desvanecimiento en él. De aquí también radica la importancia del *tono* (Ton) o la voz: «El tono (…), el discurso y el sistema de éste, el lenguaje, da a las sensaciones, intuiciones y representaciones una segunda existencia más alta que la inmediata, una existencia en universal que tiene vigor en el dominio de la representación»[37].

Debemos entender aquí discurso en el sentido de *habla* (Rede), como manifestación de las representaciones propias de la inteligencia en un elemento externo a ella. El lenguaje como «producto de la inteligencia» es fruto exterior de la actividad interior de ésta, es enajenación mediante su propio trabajo dado que «lenguaje y trabajo son exteriorizaciones en las que el individuo no se retiene y posee ya en él mismo, sino en que deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí y lo abandona a algo otro»[38]. La formalidad propia del lenguaje en tanto lengua (Sprache) es «obra del intelecto, que imprime en él sus categorías» mediante una especie de «instinto lógico que produce la parte gramatical del lenguaje» [39]. *Sprache* vale entonces como lenguaje (facultad) y como lengua entendida como el sistema formal que se instancia en el habla-discurso.

El aspecto fónico del lenguaje es considerado como «originario»[40], en esto estriba el carácter fonocéntrico de la semiología de Hegel, en virtud del cual la escritura es degradada a una mera «formación ulterior en el dominio particular del lenguaje»[41], lo que podríamos caracterizar como *suplemento* (simultáneamente adición y sustituto) contaminado, según Derrida. Dicho fonocentrismo se asienta, a su vez, sobre un cierto etnocentrismo hegeliano: según su propia «jerarquía teleológica de las escrituras»[42], donde la escritura alfabética, según dichos criterios, es vista como «la más inteligente»[43] y particularmente superior a la jeroglífica en virtud de la capacidad que posee la primera de representar los sonidos del habla (el *tono*), es decir, por tanto, en la peculiaridad de las escrituras alfabético-fónicas de ser «signos de signos»[44] al designar algo (cada uno de los sonidos de la palabra dicha en la voz) que ya es un signo (del concepto representado en la imaginación). La escritura ideográfica, en cambio, representaría de forma directa, como el habla, el sentido presente en el concepto representado, aspecto que llevaría a Leibniz a tomarla como modelo de un lenguaje ideal universal, posición explícitamente combatida en la Enciclopedia hegeliana. De esta manera Hegel adhiere a toda una tradición de la metafísica occidental que consiste en asignarle a la voz un privilegio en tanto vehículo de acceso al sentido (o, en última instancia, al ser) entendido como *presencia*, relegando a la escritura que implicaría un *distanciamiento* del origen y de la presencia, o, mejor, de la presencia original. A su vez esta última al afincarse en la materialidad (lo

37
38
39
40
41
42
43
44

espacial de lo gráfico en toda traza), y no en la idealidad (de lo temporal de lo dicho en una fonación) acrecentaría su inferioridad con respecto al habla en tanto sistema de signos.

Toda esta jerarquía se sustenta en el imperativo de manifestación real del espíritu según su «propio carácter de íntima concentración», según el cual «será preciso que el elemento físico sustentador no sea de tal naturaleza que muestre su permanencia»[45]. Para ello se hace necesario que los signos empleados en la expresión posean una característica que estribe en «el desvanecerse tan pronto como se hayan producido»[46]; dicha posibilidad solo se encuentra en el sonido, el cual trae aparejado consigo al oído, como *sentido teórico* —«más espiritual e intelectual»[47]— por oposición a los *prácticos* (como la vista, por ejemplo). En el sonido la Aufhebung se hace presente, dado que en sí este «es un fenómeno que se destruye a sí mismo y en el propio momento de nacer»[48] y su característica propia consiste en «la autodestrucción, la autoaniquilación»[49].

También en Saussure aparece el referido privilegio de la voz, que implica como contrapartida el desprecio de la marca gráfica: «Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero»[50]. La escritura pertenece a los elementos extraños a la *langue* («producto social depositado en el cerebro de cada uno»[51], *objeto concreto* del estudio saussureano); la *parole* sin embargo aparece caracterizada como «el instrumento y el producto»[52] de la *langue*, haciendo énfasis tanto en la distinción entre ambas, como en la «interdependencia de lengua y habla»[53]. El ginebrino sugiere que el individuo al relacionarse con su lengua posee como «vínculo natural, el único verdadero, el del sonido»[54], argumentando que se aprende primero a hablar y solo posteriormente se llega a manejar un código escrito. Dicho autor distingue asimismo entre escritura fonética e ideográfica (alfabética y jeroglífica respectivamente para Hegel; al igual que este, señala como modelo de escritura no-fonética al chino —«*La tortuga*»[55]) subrayando la jerarquía fonocéntrica. Saussure reconoce empero un cierto «prestigio» de la escritura en nuestra época, atribuyéndoselo, entre otros motivos —tan o más importantes—, a la lengua literaria y a la relevancia del libro en la educación, hechos que acentúan la «importancia inmerecida de la escritura»[56]. En el mismo orden agrega que «la palabra escrita tiende a suplantar en nuestro espíritu a la palabra hablada; eso es cierto en los dos sistemas de escritura **(el ideográfico y el fonético)**, pero la tendencia es más fuerte en el primero»[57].

45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57

Bibliografía

Derrida, Jacques *Márgenes de la filosofía.* Madrid, Cátedra, 1998

Derrida, Jacques. *Posiciones. Entrevista con Julia Kristeva, 1968*. Valencia, Pretextos, s/d.

Hegel, Georg W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* México D.F., Juan Pablos Editor, 1974

Hegel, Georg W. F. *Estética*. Barcelona, Península, 1989, volumen 1

Hegel, Georg W. F. *Sistema de las artes (Arquitectura, escultura, pintura y música)*. Buenos Aires, Austral, 1947

Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada, 1971