

# Sobre la semiología hegeliana: las posiciones de Hyppolite y Derrida

**Javier Fabo Lanuza.** Universidad Complutense de Madrid, IES Ignacio Ellacuría (Alcalá de Henares, España)

Recibido 09/04/2024

## Resumen

Hyppolite y Derrida coinciden en haber subrayado la importancia del lenguaje en la filosofía de Hegel, revelando las importantes implicaciones que la semiología del Espíritu subjetivo tendría en la construcción del idealismo. La dialéctica del signo desarrollada por Hegel en ese lugar revela hasta qué punto el lenguaje debe ser considerado como la puerta de entrada más metódica y natural hacia el interior del sistema, pero también como la puerta de salida más crítica y demoledora del mismo. La cuestión pasa por decidir si dicha dialéctica constituye la condición de posibilidad de la mediación lógica y del cierre del sistema (Hyppolite), o si evidencia más bien su imposibilidad constitutiva y la necesidad de la deconstrucción (Derrida). El presente artículo se propone analizar el fundamento de ambas posiciones, así como su respectivo encaje en la filosofía de Hegel.

**Palabras clave:** Georg W. F. Hegel, Jean Hyppolite, Jacques Derrida, semiología, lenguaje, lógica.

## Abstract

### On Hegelian Semiology: The positions of Hyppolite and Derrida

Hyppolite and Derrida agree in highlighting the relevance of language in Hegel's philosophy, revealing the important implications that the semiology of the subjective Spirit would have in the construction of idealism. The dialectic of the sign developed by Hegel in that location reveals to what extent language must be considered as the most methodical and natural entry door into the system but also as the most critical and devastating exit door from it. The question is to decide whether this dialectic constitutes the condition of possibility of logical mediation and the closure of the system (Hyppolite), or whether it rather evidences its constitutive impossibility and the need for deconstruction (Derrida). This article aims to analyze the foundation of both positions, as well as their respective fit into Hegel's philosophy.

**Key words:** Georg W. F. Hegel, Jean Hyppolite, Jacques Derrida, Semiology, Language, Logic.



# Sobre la semiología hegeliana: las posiciones de Hyppolite y Derrida

**Javier Fabo Lanuza.** Universidad Complutense de Madrid, IES Ignacio Ellacuría (Alcalá de Henares, España)

Recibido 09/04/2024

## § 1. Introducción: los antecedentes del problema

A pesar de la centralidad que ocupa en la filosofía de Hegel, el problema del lenguaje ha sido mantenido en un discreto segundo plano por los intérpretes hasta la llegada del «giro lingüístico» en la primera mitad del s. XX. Es entonces cuando emerge con fuerza de la mano de críticos del idealismo como Heidegger y Adorno, pero también de hegelianos como Kojève, Hyppolite o Bataille. Especialmente significativo a este respecto es el tratamiento de la cuestión en el marco del pensamiento estructuralista y postestructuralista (Deleuze, Derrida, Foucault, etc.), donde aparecerá planteado en los términos propiamente semiológicos de la relación significante-significado. El significante es, de un lado, el vehículo de expresión del significado y, en este sentido, su condición de posibilidad; pero también, de otro lado, su necesaria limitación, toda vez que no puede evitar interponerse como un medio extrínseco en la expresión del significado, impidiendo con ello su plena expresión.

Esta limitación del lenguaje resulta especialmente problemática ahí donde lo que se trata de expresar es justamente lo Absoluto: lo Absoluto no es algo que se pueda significar mediante un significante externo, esencialmente separado del significado y que no puede evitar introducir una diferencia entre el contenido y la forma de expresión. Si no quiere «*finitizar*» lo Absoluto, el lenguaje debe actuar como un medio perfectamente transparente, capaz de fundirse con el contenido y permitir así su plena manifestación. La pregunta es, entonces, si esta manifestación absoluta está verdaderamente al alcance del lenguaje predicativo, o si dicho lenguaje debe ser superado en aras de otras formas de expresión.

Al hilo de esta cuestión, habrá quienes consideren el lenguaje como la última mediación, el último velo a retirar para acceder a la plena contemplación de lo

Absoluto; contemplación inefable, por tanto, y ciertamente próxima a la experiencia mística. Pero también quienes asumen que tras el velo del lenguaje no hay nada, que el lenguaje es el vehículo insoslayable de toda expresión y toda manifestación, incluida la de lo Absoluto; lo que requiere encontrar recursos dentro del propio lenguaje para superar las limitaciones de su naturaleza significativa y su estructura predicativa.

La primera es la opción de intérpretes como Bataille, que no ven en el lenguaje más que un incómodo rodeo, un pesado trámite más relacionado con nuestra finitud que con la naturaleza de lo Absoluto, al que sólo cabe acceder en el silencio<sup>1</sup> de una experiencia inefable propiciada por el sacrificio poético de la palabra<sup>2</sup>. La segunda, en cambio, es la opción de autores como Hyppolite y Derrida<sup>3</sup>, que aceptan la mediación lingüística como algo insoslayable y necesario, reconociendo en dicha mediación el vehículo de lo Absoluto, cuando no lo único verdaderamente absoluto. Parecen aproximarse con ello mucho más que los primeros al punto de vista del idealismo hegeliano, que considera el lenguaje como el término medio o elemento mediador de lo Absoluto en la esfera del Espíritu, que permite neutralizar y reconciliar los extremos de lo subjetivo y de lo objetivo<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Bataille (1986: 190): «¡Palabras! que me agotan sin tregua: iré en cualquier caso hasta el extremo de la posibilidad miserable de las palabras. Quiero encontrar que vuelven a introducir —en un punto— el soberano silencio que interrumpe el lenguaje articulado.»

<sup>2</sup> Bataille (1986: 144): «No tendríamos nada de humano si el lenguaje en nosotros debiese ser por entero servil. No podemos tampoco prescindir de las relaciones eficaces que introducen las palabras entre los hombres y las cosas. Pero las arrancamos de esas relaciones en un delirio.

Si palabras como *caballo* o *mantequilla* entran en un poema, lo hacen despojadas de preocupaciones interesadas. [...] Sin duda, apenas he mencionado las palabras, las imágenes familiares de caballos y mantequillas se presentan, pero sólo son solicitadas para morir de inmediato. En esto es la poesía sacrificio, pero el más accesible. Pues si el uso o el abuso de las palabras, al que las operaciones de trabajo nos obligan, tienen lugar en el plano ideal, irreal del lenguaje, lo mismo sucede con el sacrificio de las palabras que es la poesía.»

<sup>3</sup> También la de Gadamer, cuando afirma que «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (2012: 567), pero cuya lectura de Hegel omitiremos en este trabajo en aras de la claridad. Nos limitaremos únicamente a sugerir que su tesis no sólo parece muy afín a la de Hyppolite, sino que resuena también de alguna manera en la filosofía de Derrida, ahí donde afirma que «no hay fuera-del-texto» (1998: 202). Ambas tesis suenan parecidas, están lejos de decir lo mismo. Gadamer concibe las diferencias que emergen en el lenguaje como lo que abre internamente y posibilita (en el sentido trascendental de la palabra) la comprensión del sentido; Derrida, en cambio, como lo que lo boicotea internamente y lo limita.

<sup>4</sup> Hegel (2015: 285): «El término medio por el cual vienen ahora a estar silogísticamente concatenados estos extremos es, en primer lugar, la naturaleza de ambos, *que es en sí*: el concepto íntegro, que los sostiene dentro de sí. Pero, en segundo lugar, dado que se hallan enfrentados dentro de la existencia, también su unidad absoluta es entonces un elemento todavía formal, *existente y diferenciado* de ellos: el

Esto no significa, sin embargo, que ambos autores digan lo mismo: mientras que, para Hyppolite, el lenguaje nos conduce al corazón mismo de un Absoluto entendido como *lógos*, razón, espíritu, etc., para Derrida nos arrastra más bien fuera de toda esa constelación de sentido sobre la que se construye el proyecto de cierre sistemático del idealismo y del logocentrismo metafísico en general. Más que un hilo rojo de Ariadna que nos guiara de vuelta al principio y nos permitiera cerrar en círculo la dialéctica, el lenguaje proporciona un cabo del que tirar y destejer el entramado metafísico del sistema, liberando el potencial disruptivo de la diferencia y de la negatividad dialéctica inherente al método hegeliano, y que tanto la izquierda hegeliana como el hegelianismo postmetafísico han tratado de rentabilizar al servicio de la filosofía crítica.

Este punto de vista no implica rechazar el papel del lenguaje como medio de la manifestación de lo Absoluto, sino más bien reconsiderar su interpretación metafísica: que no haya cierre absoluto de la dialéctica no significa que no haya Absoluto, sino que lo Absoluto no existe en la *identidad* de la clausura del sistema, sino en la *diferencia*. Y como quiera que la diferencia es justamente lo que caracteriza al lenguaje (al lenguaje del signo, basado en la diferencia significante-significado), *el lenguaje es lo único absoluto*. Esto es lo que Derrida quiere decir, en definitiva, cuando afirma que «no hay fuera-del-texto» (1998: 202).

Lo que motiva la redacción del presente ensayo es la perplejidad ante el hecho de que autores tan próximos en su análisis del lenguaje y que compartieron enfoques tan afines sobre su inmanencia absoluta e insuperable, acaben defendiendo posiciones tan opuestas sobre la dialéctica hegeliana y sobre su papel en el cierre sistemático del idealismo, así como en lo concerniente a las implicaciones que dicho cierre tendría para la posibilidad de la metafísica y para el sentido de su final postmetafísico.

Ambos ven en el lenguaje el origen de un desplazamiento estructural que permite comprender la naturaleza (esencialmente semiológica) del movimiento dialéctico, pero mientras que Hyppolite ve en ese desplazamiento la posibilidad del cierre y la

---

elemento de la *comunicación*, en donde entran en *comunidad* exterior los unos con los otros. Dado que la diferencia real pertenece a los extremos, este término medio no es entonces más que la neutralidad abstracta, la posibilidad real de los mismos; por así decir, el *elemento teórico* de la existencia de los Objetos químicos, de su proceso y del resultado de éste: dentro de lo corpóreo, el agua tiene la función de ser este *medium*; dentro de lo espiritual, en la medida en que dentro de él tenga lugar algo análogo a una relación tal, lo es el signo en general y, más precisamente, el lenguaje.»

fundación de una «ontología del sentido» inspirada en la doctrina hegeliana del Concepto, Derrida lo interpreta más bien como la causa de su imposibilidad; la cual no afectaría solo a la clausura sistemática del idealismo, sino también a la posibilidad de la metafísica en general.

El presente trabajo se propone examinar ambos planteamientos, retrocediendo hacia sus primeros presupuestos, a fin de localizar el punto decisivo en el que se separan para tomar caminos muy diferentes. El examen nos conducirá hacia el interior de la «doctrina espíritu subjetivo»: a la parte del sistema que Hegel denomina «Psicología», y en la que Derrida cree reconocer la «semiología hegeliana» (2006: 105). Las posiciones de Hyppolite y Derrida<sup>5</sup> convergen en esta encrucijada del sistema a propósito de la cuestión del lenguaje, pero sólo para prolongarse en direcciones opuestas que desarrollaremos a continuación atendiendo a la dialéctica hegeliana del *medio* y de la *mediación* (v. Fabo Lanuza, 2022).

## § 2. Las posiciones de Hyppolite y Derrida: el lenguaje como medio y como mediación

262

Reconocemos esta dialéctica en la función mediadora del signo. De un lado, el signo es lo que media entre el significado mental y su expresión efectiva en el lenguaje, posibilitando la comunicación; pero también, en cierta manera, lo que se interpone irremediabilmente en ella, impidiendo la plena manifestación que sólo puede

---

<sup>5</sup> Conviene aclarar que lo que en adelante identificaremos como «posición de Hyppolite» se corresponde propiamente con el tratamiento de la cuestión semiológica tal y como cristaliza en 1952, con la publicación de *Lógica y existencia* y, más concretamente, en el capítulo titulado «El sentido y lo sensible» (1987: 32-49), dada la importante influencia que este tuvo en el pensamiento de Derrida. El filósofo argelino encuentra en este capítulo una fuente de inspiración, pero también de discrepancia con la posición inicial de Hyppolite, cuya primera plasmación será el escrito de 1968 titulado «El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología hegeliana» (2006: 103-144). A él nos atenderemos fundamentalmente para definir la «posición de Derrida», independientemente de las variaciones y replanteamientos que su aparición hubiera podido implicar en la posición de Hyppolite, bajo cuya dirección fue desarrollado el proyecto de Derrida (cf. Peeters, 2013: 215). Al hablar de «posiciones diferentes» adoptamos, por tanto, un enfoque heurístico que no busca corresponderse con la génesis real del problema en la obra de Hyppolite, ni tampoco con su posible evolución a partir de 1956, fecha en la que el filósofo acepta dirigir la tesis de Derrida (*ibidem*: 116-117). Pretendemos reconstruir con ello el esbozo de lo que podría haber sido una conversación pendiente entre ambos filósofos y que, de haber tenido lugar, jamás trascendió a la esfera pública (debido seguramente a la cordialidad que siempre existió entre ambos).

acontecer en la pura inmediatez. De ahí que Derrida lo considere un obstáculo para el cierre de la dialéctica y la clausura del sistema. Afirmar que no hay nada fuera del texto y que, en consecuencia, el lenguaje es lo único Absoluto, implica necesariamente, desde su perspectiva, negar la posibilidad de un Absoluto en el sentido de la plena manifestación y de la plena presencia (*parousía*).

No así, en cambio, para Hyppolite, que interpreta la inmanencia lingüística como la condición de posibilidad de la circulación del sentido y de la mediación dialéctica. Desde su perspectiva (más próxima al idealismo hegeliano que la de Derrida), el lenguaje no es un simple medio dirigido a la expresión de lo Absoluto, *sino lo Absoluto mismo en tanto que se media y se expresa a sí mismo dialécticamente* (esto es: a través del *lógos*, del lenguaje). El lenguaje opera como el medio que reúne los extremos de la naturaleza y el espíritu, pero no a la manera de algo exterior: como signo sensible, constituye una exteriorización del espíritu en la naturaleza; como sentido inteligible, una interiorización de la naturaleza en el espíritu:

La mediación que une naturaleza y Logos es el único absoluto, ya que los términos no podrían existir independientemente de esta mediación misma. Esta dialéctica de lo sensible y del sentido determina el *status* propio del lenguaje humano en la filosofía del espíritu de Hegel. [Hyppolite, 1987: 32]

263

eikasía  
N.º 125  
Enero-feb.  
2025

Decir que lo Absoluto se manifiesta en el *lógos*, en el lenguaje, es tanto como decir que se identifica con él: que lo Absoluto es el propio lenguaje; si bien no en el sentido del *medio* exterior o la forma que introduce una diferencia insalvable con el contenido (y que, por decirlo con Derrida, no alcanzaría a ser más que un «estrechamiento de la diferencia»<sup>6</sup>), sino en el de la *mediación* dialéctica. Hyppolite considera que el medio del lenguaje (entendido como mero signo) acaba siendo superado en la mediación del lenguaje (entendido como *lógos*), la cual se identifica con autodespliegue inmanente del Absoluto mismo. Para Derrida, por el contrario, es la mediación dialéctica la que

<sup>6</sup> Derrida (1993: 455): «¿Qué debe entenderse aquí por “medio”? ¿Por “medio semiológico”? ¿Y más precisamente (*näher*) —más estrechamente, más estrechamente— por “medio lingüístico”? Nos interesaremos aquí por la diferencia de este estrechamiento, descubriendo en el camino nada más que un estrechamiento de la diferencia: otro nombre para el médium del espíritu.». La traducción es nuestra.

acaba siendo obstaculizada por el medio lingüístico, que es lo único que puede ser considerado Absoluto.

También para Derrida se trata, por tanto, de lo Absoluto; a pesar de su talante antimetafísico, la alusión (velada) a este concepto eminentemente teológico está tan presente en su filosofía como en la de su maestro; lo reconocemos claramente en su temprano interés por Husserl, que acabaría desembocando en un interés por Hegel bajo la dirección de Hyppolite. Ello no impide que su lectura sea muy diferente: mientras que éste piensa lo Absoluto bajo la forma metafísica de la unidad del ser y el pensar (identificando el pensamiento y el lenguaje), Derrida lo piensa más bien bajo la forma postmetafísica de una diferencia irreductible (la diferencia del signo, inherente al lenguaje) que obstaculiza el cierre e impide toda identidad.

Las implicaciones para la lectura del idealismo hegeliano no pueden ser más contrarias: mientras que para Hyppolite se trata de encontrar la «puerta de entrada» que permita *ingresar al interior del sistema* de la manera más natural posible para comprender su cierre desde dentro, para Derrida se trata más bien de lo contrario: encontrar la puerta de salida desde el interior del sistema, hallando su falla interna, la inconsistencia estructural que permitiría *dinamitarlo desde dentro*.

264

## 2. 1. Lenguaje como identidad y como diferencia: la posibilidad del sistema

A pesar de su talante antimetafísico, Derrida comparte con Hyppolite la estrategia fundamental de ingresar en el sistema hegeliano para actuar *desde su interior*. Ambos parten, en realidad, del presupuesto estructuralista relativo a la inmanencia del lenguaje: si no hay un afuera del lenguaje tampoco hay un afuera del texto ni, por tanto, un afuera del sistema desde el que operar. La diferencia fundamental es que mientras que Hyppolite considera dicha inmanencia como la condición *de posibilidad* del cierre lógico, Derrida la considera más bien como la condición *de su imposibilidad*<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Derrida (2012: 380): «La *Aufhebung* hegeliana se produce enteramente dentro del discurso, del sistema o del trabajo de la significación. Una determinación se niega y se conserva en otra determinación, que revela la verdad de aquélla. De una indeterminación a una determinación infinita se pasa de determinación en determinación, y ese paso, producido por la inquietud de lo infinito, encadena el sentido. La *Aufhebung* queda comprendida *dentro* del círculo del saber absoluto, no excede jamás su clausura, no pone en suspenso jamás la totalidad del discurso, del trabajo, del sentido, de la ley, etc.».

### 2. 1. 1. *La inmanencia del lenguaje como posibilidad del cierre*

Al considerar la cadena del significante (la indefinida remisión de los signos en busca del sentido), Hyppolite parece reconocer la capacidad del lenguaje para superarse a sí mismo. Se trata, sin embargo, de una superación paradójica, en la que el lenguaje supera la inmediatez de sus términos y definiciones, pero sin acabar de salir de sí mismo verdaderamente; en su intento por atrapar el sentido, los signos no hacen sino remitir a más a signos, prologando la cadena del significante hasta el infinito:

Lo que revela a este ser como sentido es el lenguaje, a condición de entender por él este sistema que se supera a sí en sí mismo, ese discurso que anticipa al pensamiento lógico y que amplía sin cesar el concepto-nombre (que ya es una proposición originaria) por sus lazos con otros conceptos determinados. Para precisar una significación él no remite a un sentido que estaría detrás del lenguaje, sino a otras significaciones expresadas y expresables. [Hyppolite, 1987: 44]

Al remitir a un significado que está fuera de sí, el signo empuja al discurso más allá de sí mismo, a la búsqueda de un significado que no puede quedar consignado en ninguna palabra o determinación. Hyppolite ha visto en ese desplazamiento la condición de posibilidad de la mediación dialéctica: si la superación de la presencia sensible operada en el signo es lo que libera al lenguaje de la inmediatez, habilitándolo para ejercer la función conceptualizadora de la inteligencia, la diferencia del signo con el contenido significado (expresada en la diferencia significante-significado) es lo que lo habilita para la mediación dialéctica, la cual encuentra en esa diferencia el motor de la misma: la negatividad que pone en marcha su interna mediación, el devenir del contenido expresado en el desplazamiento del significante.

La cuestión es si ese desplazamiento es virtualmente infinito y, por tanto, un devenir arbitrario que imposibilitaría el cierre del sistema y la unidad del sentido (tal y como parece sugerir el deconstruccionismo derridiano), o si constituye más bien la condición de posibilidad de la circulación de un sentido absoluto, que en el sistema de Hegel emergería bajo la forma de la unidad del Concepto y del cierre inmanente de la Idea. Esta última es la posición de Hyppolite, que reconoce en el desplazamiento del significante el alma de la lógica hegeliana, la vida del sentido que reúne las diversas

determinaciones discursivas como momentos de una intuición única. Así continúa el pasaje anterior:

El Yo es, como universalidad, inmanente a la totalidad del discurso, lo subtiende, pero sin distinguirse nunca de él, porque las insuficiencias del lenguaje son también insuficiencias del pensamiento, e inversamente. Las palabras ya no son entonces más, como se ha dicho, exteriores unas a otras, ellas se encadenan de una forma que puede ser más o menos contingente o necesaria según la naturaleza de este lenguaje, pero que, en la dialéctica filosófica, tiende a esa unidad del entendimiento intuitivo y del entendimiento discursivo que es el alma de la lógica hegeliana. De esta manera, el lenguaje como vida es la intuición intelectual que sólo existe por su desarrollo discursivo, el encadenamiento dialéctico de todas las determinaciones como momentos de esta intuición única. Es por lo que Hegel denomina a este universo del discurso el espacio de los nombres: «El nombre, como existencia del contenido de la inteligencia, es la exterioridad de la inteligencia en ella misma. La memoria del nombre es al mismo tiempo la alienación en la cual el espíritu teórico se pone al exterior de sí. Él es así el ser (un espacio de los nombres). Hay una multiplicidad de nombres, de lazos múltiples entre ellos. El Yo es el ser universal de ellos, su potencia, su lazo». Pero este Yo —el que habla— sólo se encuentra a sí mismo en y por este lenguaje. Él no existe en otra parte como singularidad verdadera o universal. Comprender el nombre es ir de significación en significación, es trascender el lenguaje con el lenguaje. La inteligencia toda entera está en este sistema que ha engendrado, y fuera del cual no se puede encontrar a sí misma. [*Idem*]<sup>8</sup>

266

El «trascender» del que habla Hyppolite no es, por tanto, un trascender como tal, toda vez que acaba encerrado en la inmanencia del lenguaje. Dicha inmanencia es, en efecto, lo que posibilita el cierre lógico del sistema, pero también lo que justifica el primado de la Lógica en el conjunto del sistema: que no hay nada fuera del lenguaje significa, para Hyppolite, que no hay nada fuera del lógos y que todo es, en este sentido profundo, lógica.

### 2. 1. 2. *La inmanencia del lenguaje como impedimento al cierre*

Esta deriva logicista de la tesis de Hyppolite es lo que Derrida trata de evitar mediante una interpretación diferente de la inmanencia lingüística: que no hay nada fuera del lenguaje significa, para él, que no hay nada fuera del signo y su diferencia,

<sup>8</sup> Las citas directas que Hyppolite intercala son de Hegel.

que la diferencia significativa-significado sobre la que se asienta todo lenguaje es constitutiva e insuperable.

Poco importa entonces si el lenguaje es capaz de cerrarse dialécticamente sobre sí mismo en la más perfecta inmanencia: la cuestión clave para distinguir las posiciones de Hyppolite y Derrida no es si habitamos el interior del lenguaje, sino qué hay en ese interior y cómo se articula. Mientras que Hyppolite se limita a subrayar la *interioridad* del signo con respecto a la intuición exterior, pensando el cierre del sistema a partir de esa interioridad, Derrida acentúa más bien el lado de su *exterioridad* con respecto al contenido interiorizado en la representación.

Ambas interpretaciones parecen quedar integradas, por lo pronto, en la dialéctica hegeliana del signo: al interiorizar la intuición exterior, el signo asume la diferencia con el contenido, pero sólo al precio de convertir ese contenido en algo puramente subjetivo, reproduciendo la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo. El estudio derridiano de la semiología hegeliana muestra cómo la diferencia entre su posición y la de Hyppolite se explica a partir de una suerte de desplazamiento en el continuo de la dialéctica hegeliana, en virtud del cual son resaltados y enfatizados aspectos contrarios de la misma.

A diferencia de Hyppolite, que se limita a enfatizar el cierre dialéctico posibilitado por la interioridad del signo, Derrida resalta la naturaleza puramente privada y subjetiva del mismo, que permanece separada de la objetividad, por lo que es incapaz de garantizar el cierre absoluto del sistema. Fuera del cierre queda necesariamente toda la esfera de la objetividad, la cual se reduce en el signo a un significante puramente arbitrario, cuya relación con el significado es puramente convencional. Precisamente porque apunta a un sentido puramente privado y subjetivo, el significado del signo no está en sí mismo, sino fuera de sí.

El signo apunta a un contenido que está más allá de sí, que lo desplaza irremediabilmente de su centro, prolongándolo indefinidamente en la cadena del significante. Es, en efecto, atendiendo a esta indefinida remisión de los signos en busca del sentido que Derrida concluye la imposibilidad de la clausura del sistema hegeliano *precisamente a partir del supuesto de la inmanencia del lenguaje*: lo que se universaliza con la inmanencia del lenguaje (entendido como *signo*) no es la absolutez de un sentido

fundacional que reposaría sobre sí mismo, sino la paradoja de un sentido que permanecería fundado sobre el sinsentido.

## 2. 2. Lenguaje como interiorización y exteriorización: la posibilidad de la dialéctica

Ello no sólo pone en cuestión el cierre del sistema idealista, sino también el *télos* de la dialéctica hegeliana, que es fundamentalmente una dialéctica del espíritu que se eleva siempre hacia mayores cotas de interioridad mediante la superación de la exterioridad y de la diferencia. En la medida en que tiene lugar en el lenguaje, el discurso dialéctico sería incapaz de superar la exterioridad irreductible del sentido y la diferencia constitutiva del signo. Ello resulta espacialmente claro en la dialéctica semiológica desplegada por Hegel en la «doctrina del Espíritu subjetivo».

Al asumir la presencia sensible de la intuición, el signo aparece en esa dialéctica como algo más interior, más libre, más espiritual que la señal y que el símbolo. La relación que existe entre ellos se asemeja, de hecho, a la que Hegel establece entre la naturaleza y el espíritu: en virtud de su semejanza con lo sensible, el símbolo permanece apegado a la exterioridad natural, mientras que el signo se independiza y libera de ella, abriendo camino al espíritu que profundiza en sí mismo. En ello están de acuerdo tanto Hyppolite como Derrida, que siguen fielmente a Hegel en este punto<sup>9</sup>.

La diferencia es que Hyppolite ve en esta interiorización la clave del devenir dialéctico y su cierre, mientras que Derrida no ve en ella más que la causa de la diferencia característica del lenguaje entendido como signo. La del signo es, para él, una interiorización puramente subjetiva, que sólo acontece al precio de introducir una desconexión con la objetividad sensible y, por tanto, una diferencia con la fuente exterior de todo contenido y todo significado. La definición hegeliana del signo evidencia esta diferencia cuando afirma que:

---

<sup>9</sup> La misma interioridad del signo que posibilita, para Hyppolite, la apertura de la dialéctica (*cf. supra* citas directas de Hyppolite, 1987: 44), garantiza para Derrida el avance de la misma hacia una mayor libertad del espíritu consigo mismo: «Y hay más libertad manifiesta en la producción del signo que en la del símbolo. El espíritu es más independiente y está más próximo de sí mismo. En el símbolo, al contrario, está un poco más exiliado en la naturaleza. “Designando (*Als bezeichnend*), la inteligencia manifiesta así un arbitrio (*Willkür*) y un dominio (*Herrschaft*) más libre en el uso de la intuición que lo hace al simbolizar (*als symbolisierend*)” (§ 458).», Derrida (2006: 121).

El signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido completamente diferente del que posee para sí misma. [Hegel, 1997: § 458]<sup>10</sup>

Ello nos sitúa ante una incómoda paradoja que estará muy presente en el análisis postestructuralista del lenguaje: el vehículo del significado no tiene el significado en sí mismo, sino fuera de sí. En el signo, el significado interior sólo puede expresarse en una forma exterior arbitraria, con la que no guarda ningún tipo de relación significativa. De ahí que, aunque viene a la existencia y se da a la intuición, el signo no colme la exigencia de la presencia plena propia de la intuición. Como dice Derrida (2006: 118), en el signo «tenemos, por una vez, una especie de intuición de ausencia, o, más precisamente, el enfoque de una ausencia a través de una intuición plena». Hegel lo compara con la pirámide, monumento funerario construido para albergar un alma extraña:

El signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido completamente distinto del que ella tiene para sí misma —la pirámide [subraya Hegel] en la que un alma extraña (*eine fremde Seele*) es transportada [traspuesta, trasplantada, traducida: *versetzt; versetzen*, es también empeñar; *im Leihause versetzen*: depositar en el Monte de Piedad] y guardada (*aufbewahrt*: confiada, consignada, puesta en consigna). [Hegel, 1997: § 458]<sup>11</sup>

269

eikasía  
N.º 125  
Enero-feb.  
2025

### 2. 2. 1. La interioridad (idealidad) del signo como condición de la mediación dialéctica

La pregunta es si esa alma extraña es una mera sombra o espectro totalmente alejado de la vida del contenido, o más bien un alma libre que, precisamente por haber trascendido la existencia sensible, puede aspirar a un modo de existencia más elevado. Esta última es la interpretación de Hyppolite, para quien la negación de lo inmediato que tiene lugar en el lenguaje de signos no es una simple negación, sino una negación dialéctica en la que la presencia del contenido no quedaría simplemente negada, sino también asumida y conservada a un nivel superior. Es, en efecto, gracias a esta *Aufhebung* que el lenguaje adquiriría la capacidad de superar la diferencia con el contenido que Derrida considera constitutiva del signo.

<sup>10</sup> «Die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sic für sich hat». Apud Derrida (2006: 118).

<sup>11</sup> Apud Derrida (2006: 119).

Al desconectarse de la fuente del contenido sensible, el signo se abre a una nueva dimensión del sentido, a una nueva fuente de significado que ya no depende de lo sensible y en la que, precisamente por ello, el espíritu puede devenir para sí y ser verdaderamente libre. El signo no sólo deja de remitir a una fuente contenido exterior, sino que la fuente interior de contenido interior a la que se refiere no es nada diferente del propio signo<sup>12</sup>, pues es en virtud de ese significado interior que el signo deviene significativo en sí mismo. Para Hyppolite, el signo es la propia significación objetivada, su propio mundo de sentido:

La significación está ahí en la exterioridad del lenguaje, los signos son para nosotros las significaciones mismas; de esta manera la inteligencia se ha hecho exterior a sí misma, objetiva; más aún, ha superado su creación arbitraria, porque se encuentra a sí misma en el lenguaje y vive en él. Ella encuentra el sentido, la interioridad, lo contrario del ser, como un ente; y encuentra al ente, lo contrario del sentido, como una significación. Es como si una naturaleza se hubiera vuelto integralmente significación y vida del sentido, sentido visible y audible, sin ningún soporte extraño, y continúa siendo sin embargo una naturaleza, pero reflejándose. [Hyppolite, 1987: 42]

La naturaleza en principio opaca se vuelve transparente al ser iluminada por el lenguaje. Ese mundo hecho de palabras se erige sobre el mundo exterior, natural, como si de una segunda naturaleza se tratara; de ahí que Hyppolite lo llame «lenguaje natural». Si el primer mundo es el propio del animal carente de palabra y lenguaje, el segundo es el propio del espíritu, del ser humano en tanto que animal racional dotado

<sup>12</sup> Ni siquiera lo más interior del espíritu humano (el yo, el alma) está más allá del lenguaje. El yo no es una suerte de santuario interior sólo accesible al pensamiento (una sustancia pensante), pero impenetrable para el lenguaje; pues no hay, para Hegel, posibilidad de pensar más allá de lenguaje ni, por tanto, una anterioridad del pensamiento con respecto al lenguaje. No se piensa antes de hablar, sino que se piensa en el lenguaje y dentro de los límites del lenguaje: «El Yo universal, la interioridad, sólo existe en el lenguaje; no hay primero un sentido interior que luego se expresaría. “En la intuición sensible el Yo encuentra las determinaciones, en el lenguaje lo que es suyo le llega a ser como un llegando a ser-encontrado.” El lenguaje precede al pensamiento del cual es, sin embargo, la expresión, o si se quiere, el pensamiento se precede a sí mismo en esta intermediación. El lenguaje remite solamente a sí mismo, sólo se supera en el lenguaje, y es en este sentido que se le puede llamar natural. La imaginación simbólica es en relación a él lo que son los sueños en relación al despertar. “El mundo, la naturaleza, no son ya un imperio de imágenes que no tienen ningún ser-ahí, sino un imperio de nombres. Este imperio de las imágenes es el espíritu soñando que se ocupa de un contenido que no tiene ninguna realidad, ningún ser-ahí. Su despertar es el imperio de los nombres... es sólo ahora que sus imágenes tienen una verdad. El que sueña no puede distinguirse a sí mismo del que está despierto, pero el que vela puede distinguirse del que sueña.”», Hyppolite (1987: 42-43).

de *lógos*. Es esa «naturaleza espiritual» (y no la natural, como suele suponerse) la que Adán crea al asignar nombres a los animales:

Sí, en la creación arbitraria del signo, el contenido representado parece otro que la intuición que lo representa, en cambio esta diferencia desaparece con la memoria objetiva. «La inteligencia hace suyo este enlace que es el signo, por este recuerdo eleva la unión individual al rango de unión universal, es decir, de unión permanente, donde palabra y sentido están para ella unidos objetivamente. De la intuición que en primer término la palabra es, ella hace una representación, de manera que contenido, sentido y signo identificados no son más que una sola y misma representación». Esta elevación de una creación arbitraria a un sistema permanente que es el yo mismo en su exterioridad en relación a sí, suprime la diferencia apuntada de la significación y del nombre. «Pensamos las cosas en las palabras sin recurrir a las imágenes sensibles. El nombre es la cosa como ésta es en el imperio del entendimiento. La memoria tiene y conoce la cosa en el nombre, y con la cosa el nombre sin intuición y sin imagen. Delante del nombre ‘león’ ya no necesitamos de la intuición de tal animal, ni siquiera de la imagen, sino que el nombre, cuando lo comprendemos, es la representación simple y sin imagen; es en el nombre donde pensamos». Más todavía, el nombre no remite a lo sensible, sino lo sensible al nombre, al universo de las significaciones expresadas y expresables: «Por el lenguaje decimos el ser verdadero de la cosa. ¿Qué es esto? Respondemos, es un león, algo enteramente diferente de lo que es en la intuición, y es esto su ser verdadero, su esencia. Por el nombre el objeto ha nacido como ente una segunda vez. Tal es la potencia creadora que el espíritu ejerce. Adán les dio un nombre a todas las cosas. El hombre les habla a las cosas como a lo que es suyo, y vive en una naturaleza espiritual, en su mundo, y tal es el ser del objeto, el ser como sentido.». [Ib.: 43-44]

271

eikasía  
N.º 125  
Enero-feb.  
2025

Lo sensible (presente en la señal y todavía de alguna manera en el símbolo a través de la semejanza con lo sensible) permanece como lo asumido y superado en el signo, en el que no quedaría más que la mínima exterioridad imprescindible para que el significado pueda tomar cuerpo y expresarse en el lenguaje. Para Hyppolite, ello encaja a la perfección con el principio idealista de la idealidad de lo finito; bien entendido que lo finito se corresponde en la semiología hegeliana con la inmediatez de la intuición sensible. En tanto que inmediato, lo sensible está presente en el signo como algo puramente negativo, como una idealidad que se agota en el acto de apuntar más allá de sí misma, a un contenido inteligible con el que no guarda ya ninguna relación con él (ni siquiera de semejanza, como en el caso del símbolo). Merece la pena reproducir por entero la siguiente página de *Lógica y existencia* en la que Hyppolite resume cómo la arbitrariedad del signo permite al lenguaje borrar su origen

antropológico para ingresar en la esfera espiritual del sentido que reposa sobre sí mismo:

El paso del símbolo al signo, del cual se podría seguir la historia en una antropología, manifiesta la negación dialéctica de lo sensible, de lo puramente dado que afecta al Yo en la intuición. Ya el enigma es más que el símbolo. La pirámide no se relaciona con el faraón muerto, ella invita a la imaginación a ir más allá de ella misma, hacia no se sabe qué secreto, pero no hay secreto particular: «Los enigmas de los egipcios eran enigmas para los mismos egipcios.» Lo sensible no es lo que parece ser; él se niega a sí mismo en él mismo, como los sonidos de la voz, que ya no están más ahí tan pronto están ahí, y que sin embargo se prolongan los unos en los otros. Pero en el signo puro, en las palabras pronunciadas, o en las palabras escritas, que son signos de signos, lo sensible se reduce al mínimo. No cuenta por sí mismo. Lo ideal es hablar sin acento, y para el hombre cultivado la lectura es sorda y la escritura muda. Lo sensible no tiene ningún parecido con el contenido representado, él lo significa, pero él mismo no es lo que significa, lo llega a ser por la memoria creadora del lenguaje que, siendo primero arbitrario puro, fija luego este universo del lenguaje y le da la consistencia sólida del ser encontrado y siempre retomado. «En el signo en estado puro aparece primero una intuición inmediata que representa un contenido completamente diferente de lo que ella misma es.» Esta arbitrariedad de principio es un momento esencial. Es necesario que lo sensible se trascienda completamente como sensible, que la inteligencia misma se encuentre en una exterioridad que sea integralmente *la suya*, un ser que al mismo tiempo que sigue siendo ser, sea sin embargo su creación, una alienación de ella en ella misma. Es por esto que el origen antropológico del lenguaje, la existencia de las onomatopeyas, por ejemplo, no es el problema esencial para Hegel. No se trata aquí exactamente de una historia. Al contrario del símbolo, y aun de las sugerencias sensibles del enigma en el signo como tal, en nada concuerdan el propio contenido de la intuición, que es un ahora aquí, y el contenido del cual ella es el signo. Habrá igualmente que olvidar la musicalidad del signo para ver o escuchar en él solamente la significación. En tanto que la inteligencia se vuelve significante, se eleva por encima de la imaginación simbólica, domina a lo sensible, aunque ella misma se haga ser y exterioridad. Ella pone absolutamente esta intuición del signo como *la suya*, y se pone *a sí misma* en esta intuición, pero no existe en otra parte; ella es esta posición; el lenguaje no es una traducción. La memoria opera, sobre el signo sensible como tal, una nueva negación. Lo que él mismo es desaparece, ya no se le escucha ni se le ve más. En su lugar escuchamos y vemos la significación, y en la frase, el devenir del sentido. [Ib.: 41-42]

### 2. 2. 2. *La exterioridad del signo como impedimento (resto) de la mediación dialéctica*

El extenso pasaje de Hyppolite resume de manera magistral cómo la arbitrariedad del signo permite al lenguaje borrar la exterioridad de su origen empírico y

antropológico para ingresar en la esfera interior del espíritu que reposa sobre sí mismo. La cuestión reside ahora en determinar si esa exterioridad queda puramente negada en la dialéctica del signo, o más bien asumida y conservada. Esta última es la posición de Derrida, que aplica a la exterioridad de la intuición sensible lo mismo que Hyppolite aplicaba a la interioridad del contenido, señalando que esta no es puramente negada en la dialéctica del signo, sino también asumida y conservada al nivel superior del lenguaje.

La exterioridad que en un primer momento aparecía como señal, acaba emergiendo finalmente como palabra, signo. El hecho de que éste presuponga la negación de lo sensible (el signo es el resultado de una sensibilidad negada), no significa que presuponga también la negación de la exterioridad: de lo sensible queda todavía una grafía exterior desprovista de toda semejanza con lo sensible y carente de significado en sí misma, pero de la que depende necesariamente la expresión de un significado que ha devenido puramente interior.

A pesar de su arbitrariedad, el significante es tan inherente al significado en el lenguaje humano, como el alma lo es al cuerpo en el compuesto hilemórfico; si el signo es el cuerpo del significante, el significado es el alma del sentido. Derrida subraya el hecho de que el propio Hegel se habría aproximado a esta forma de hablar, anticipando una terminología que estará muy presente en los que serían sus principales referentes filosóficos (Husserl y Saussure):

Al contenido de este querer-decir, esta *Bedeutung*, le da Hegel el nombre y la dignidad de un alma (*Seele*). Alma depositada en un cuerpo, por supuesto, en el cuerpo del significante, en la carne sensible de la intuición. El signo, unidad del cuerpo significante y de la idealidad significada, se convierte en una especie de encarnación. La oposición del alma y del cuerpo y, analógicamente, la de lo inteligible y lo sensible, condicionan, pues, la diferencia entre el significado y el significante, entre la intención de significar (*bedeuten*), que es una actividad de animación y el cuerpo inerte del significante. Esto seguirá siendo verdad en Saussure, también en Husserl, para quien el cuerpo del signo es animado por la intención de significar como un cuerpo (*Körper*) se deja habitar por el *Geist* y se hace, por ese hecho, un cuerpo propio (*Leib*). Husserl dice de la palabra viva que es una *geistige Leiblichkeit*, una carne espiritual. [Derrida, 2006: 117]

El importante papel que la exterioridad desempeña en el lenguaje humano (como cuerpo del sentido) obliga a replantear el significado de la idealidad en la semiología

de Hegel, no ya como una idealidad que alcanzaría al momento de la exterioridad, sino únicamente al momento de lo sensible; la inmediatez de la intuición sensible es ciertamente superada en la dialéctica semiológica, mas no la exterioridad, que prevalece como resto ineliminable en el lenguaje humano. Lo decisivo reside ahora en determinar las implicaciones que ese resto tiene en la dialéctica semiológica.

Por lo pronto, la presencia de ese resto obliga a aceptar la paradoja de que la exterioridad opere como la condición de posibilidad de la interioridad, de que la arbitrariedad y el sinsentido operen como condición de posibilidad del sentido, etc. La semiología hegeliana revela así el tipo de contradicciones que Derrida pretende movilizar contra el cierre sistemático de la dialéctica hegeliana, y que Hyppolite deberá afrontar para justificar la circulación del sentido que quiere hacer valer al nivel del Concepto.

El autor de *Lógica y existencia* es consciente de que la arbitrariedad del signo es lo que posibilita la desconexión del lenguaje con la inmediatez sensible y, por tanto, lo que posibilita el acceso a la esfera interior del sentido. Sin embargo, discrepa de Derrida a la hora de evaluar sus implicaciones en el cierre de la dialéctica. Lejos de abrir y diseminar la diferencia significante-significado a lo largo del sistema,

274

Esta elevación de una creación arbitraria a un sistema permanente que es el yo mismo en su exterioridad en relación a sí, suprime la diferencia apuntada de la significación y del nombre. [Hyppolite, 1987: 43]

Según Derrida, Hyppolite tiene razón al decir que el signo abre la dimensión del significado interior, pero no al suponer que se identifica con él: en tanto que marca sensible, el signo es algo esencialmente diferente de ese contenido interior. Cuando afirma que «palabra y sentido están unidos objetivamente» (Hegel, 1997: § 461), que «contenido, sentido y signo identificados no son más que una sola y misma representación» (*id.*), lo que Hegel quiere decir es que no hay remisión a un contenido exterior, que la palabra solo remite a un contenido interior, a un mundo de significaciones, y que ese mundo de significaciones es lo único que se expresa en el signo; no que no haya diferencia alguna entre el signo y el contenido del signo, entre el significante y el significado.

Hyppolite olvida que el signo (*sema*) no opera sólo como señal, sino también como tumba del sentido; que como cuerpo (*soma*) del significado, el significante puede considerarse como algo vivo (*Leib*), pero también como algo muerto (*Körper*). En tanto que *señal*, el significante es lo que expresa el contenido espiritual, el alma del significado; pero en tanto que *tumba*, el mismo significante opera también como lo que certifica su muerte y custodia su cadáver. Al igual que la pirámide, el signo es un monumento funerario. Así prosigue el texto de Derrida citado al comienzo de este apartado:

Hegel sabía que este cuerpo propio y animado del significante era también una tumba. La asociación *sôma/sêma* funciona también en esta semiología y ello no tiene nada de extraño. La tumba es la vida del cuerpo como signo de muerte, el cuerpo como otra cosa que el alma, que la psique animada, que el aliento vivo. Pero la tumba es también lo que abriga, guarda en reserva, tesoriza la vida señalando que continúa en otra parte. Panteón de familia: *oikesis*. De la vida, consagra la desaparición al atestiguar su perseverancia. La mantiene, pues, también al abrigo de la muerte. Advierte al alma de la muerte posible, advierte (de) la muerte del alma, aparta (de) la muerte. [Derrida, 2006: 117]<sup>13</sup>

### 2. 2. 3. Lenguaje y Absoluto en el idealismo hegeliano

Los aspectos complementarios del signo señalados por Derrida aparecen también en la semiología hegeliana como momentos de una dialéctica dirigida a la superación del signo en la esfera del Espíritu objetivo. El signo que en un primer momento emerge como *lo que exterioriza* el significado que, de otra manera, permanecería como algo inexpresado y puramente interior, se evidencia finalmente como un *medio puramente exterior* que no deja ver a través de sí el sentido ni, por tanto, logra expresarlo plenamente. De lo contrario, una mera palabra bastaría para expresar lo Absoluto y la gran mediación de la dialéctica hegeliana sería superflua e innecesaria.

La necesidad de la mediación dialéctica reposa sobre el hecho de que el lenguaje no puede nombrar sin más lo Absoluto. En primer lugar, porque lo Absoluto no es un contenido susceptible de ser representado en la memoria, sino un impulso de la razón que se eleva hacia lo incondicionado; palabras como *Absoluto*, *Totalidad*, *Infinito*, etc.,

<sup>13</sup> Cf. Derrida (1993: 459).

se limitan a apuntar de manera puramente abstracta a lo que el ulterior decurso dialéctico debe desplegar de manera concreta y determinada.

En segundo lugar, porque aunque lo Absoluto pudiera llegar a coincidir, al término de la dialéctica, con la totalidad del camino recorrido, tampoco hay lenguaje que pueda nombrar positivamente ese resultado, ni apresarlo en los límites de un signo; el automovimiento del contenido no es un contenido más que pudiera ser simplemente nombrado en lenguaje significativo, sino únicamente evidenciado a lo largo de un despliegue dialéctico impulsado por la negación de lo finito y del que resulta necesariamente, por tanto, la disolución de toda palabra y todo signo.

No podía ser de otra manera, habida cuenta que la finitud es una característica esencial del signo, cuyo significado vive del desplazamiento del significante y, por tanto, de la diferencia entre la forma y el contenido. Dicha diferencia es lo que impide la dicción de lo Absoluto, pero también lo que permite abrir la mediación dialéctica dirigida al despliegue del mismo. He aquí la paradoja que articula las posiciones de Hyppolite y Derrida en torno al idealismo hegeliano: *la misma diferencia que, para el primero, libera al lenguaje de la inmediatez sensible y permite abrir la dialéctica, es también, para el segundo, lo que impide cerrarla al término de la misma*<sup>14</sup>.

276

La imposibilidad del cierre sistemático resulta especialmente evidente en la Lógica, donde la dialéctica se despliega justamente en el elemento del lenguaje (el único apropiado a la naturaleza del pensamiento puro). Al propiciar el desplazamiento del significante, el lenguaje hace posible la mediación dialéctica de la Idea, mas no su cierre. La razón es que dicho cierre requeriría de un despliegue perfectamente inmanente, en el que la forma de exposición deviniera perfectamente transparente al contenido, hasta el punto de llegar a fundirse con él. La perfecta inmanencia de la forma absoluta es, sin embargo, algo a lo que la Idea sólo puede apuntar como desde fuera, de manera puramente exterior, debido a la forma lingüística en la que se despliega, a la incapacidad del signo para superar su diferencia con el contenido.

La interioridad del signo aparece como lo más elevado en la semiología, donde el objetivo es únicamente superar la exterioridad de la intuición inmediata con respecto

<sup>14</sup> Derrida demuestra que la posibilidad de la circulación *del* sentido descansa en la imposibilidad de la expresión de *un* sentido absoluto; que el fundamento *del* sentido se encuentra suspendido sobre el abismo *del* sinsentido; y, por tanto, que la *posibilidad* de la dialéctica hegeliana reposa, en último término, sobre la *imposibilidad* de su cierre.

al espíritu subjetivo, mas no en la Lógica, donde de lo que se trata es de pensar la inmanencia de la Idea absoluta. El signo que en un principio facilitó la abstracción del contenido empírico imprescindible para ingresar en la esfera lógica, aparece al final de la misma como lo que impide su cierre y, por tanto, como algo susceptible de ser superado en favor de un modo de exposición más elevado en el que la forma pueda llegar a identificarse con el automovimiento del contenido.

Al nivel de la Idea, la escritura lógica no sólo ha dejado atrás la diferencia sujeto-objeto (propia de la conciencia fenomenológica), sino también la diferencia sujeto-predicado (propia de la reflexión propia de la «Lógica objetiva»), pero todavía no la diferencia forma-contenido, que atraviesa la «Lógica subjetiva» bajo la forma de la diferencia entre el medio y lo mediado, y que tanto Hyppolite como Derrida reconocen bajo la forma de la diferencia entre el significante y el significado. Esta diferencia es lo que impide que el signo deje de ser un medio extrínseco, que su diferencia con el contenido sea superada dialécticamente y, en definitiva, que el *medio* del lenguaje se convierta en *mediación* dialéctica.

### 2. 3. Lenguaje como expresión y como significación: la posibilidad de la ontología

Al identificar lo Absoluto con la dialéctica, Hyppolite pretende permanecer fiel al espíritu del idealismo hegeliano, a la ecuación netamente cristiana que identifica lo Absoluto con el Espíritu y el Espíritu con el *lógos*. De no existir tal identidad, lo Absoluto permanecería más allá de toda palabra y el intento de expresarlo se precipitaría irremediabilmente en el abismo de lo inefable. Todo el problema del idealismo reside, por tanto, en lograr superar la escisión que el *lógos* introduce en lo Absoluto en el intento de manifestarlo, al relacionarse con él como si de un objeto exterior se tratara, produciendo la escisión sujeto-objeto en la *Fenomenología*, la escisión lenguaje-pensamiento en la *Lógica*, la escisión real-racional en la *Enciclopedia*, etc. Y de que lo haga justamente *de manera dialéctica*, esto es: mediante la acción del propio *lógos*.

El resultado es un *lógos* diferente del signo que fragmenta la unidad de lo Absoluto y que, según Derrida, impediría el cierre del sistema: un *lógos* que no separa lo Absoluto de su manifestación y al que le es dado alcanzar, al final de su autodespliegue inmanente, la manifestación *absoluta* de lo Absoluto, en la que ya no habría diferencia

alguna entre lo manifestante y lo manifestado, entre la forma y el contenido de la manifestación. La propuesta de Hyppolite pasa por pensar un Absoluto que deviene para sí en el *lógos*, llegando a identificarse con él; con lo que el *medio* en principio exterior del lenguaje acabaría siendo superado en la *mediación* dialéctica, y la función *significativa* del mismo (propia del Espíritu subjetivo) siendo desplazada por la *expresiva* (propia del Espíritu absoluto).

Esto es, de hecho, lo que ocurre en el sistema hegeliano nada más ingresar en la esfera del arte bello, donde la significación mediada por el signo es sustituida por la expresión directa de la obra de arte<sup>15</sup>; pero también en el tramo final de la Lógica, donde el medio exterior del Concepto es superado en la mediación inmanente de la Idea (Fabo Lanuza, 2022: 262 y ss.). La obra de arte no *significa* la belleza, sino que *es ella misma* bella; ella no es un signo, sino la expresión directa y sin mediación externa de la belleza. Lo mismo cabe decir de la Idea absoluta en la medida en que, como expresión pura del método, se limita a manifestar el automovimiento del contenido: tampoco ella *significa* contenido alguno, sino que lo *expresa* plenamente al coincidir con lo que Hyppolite denomina la «circulación del sentido»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> El capítulo dedicado al arte simbólico aparece en la *Estética* como una figura de transición hacia la expresión directa de la obra de arte, que alcanza su ideal en el «arte clásico». Con respecto a este ideal, el arte simbólico no es más que una forma preliminar de arte o «prearte» (*Vorart*): «[...] el punto final a que el arte simbólico aspira y con cuyo logro se disuelve en cuanto simbólico, es el arte clásico. Este, aunque consigue la verdadera apariencia artística, no puede ser la primera forma artística; tiene como presupuesto suyo los diversos grados de mediación y transición de lo simbólico. Pues su contenido adecuado es la individualidad espiritual, que sólo puede entrar en la consciencia como contenido y forma de lo Absoluto y verdadero tras múltiples mediaciones y transiciones. El inicio siempre lo constituye lo abstracto e indeterminado según su significado; pero la individualidad espiritual debe ser esencialmente concreta en sí y para sí misma. Es el concepto que se determina por sí mismo en su realidad efectiva adecuada, el cual sólo puede ser captado tras haber anticipado en su desarrollo unilateral los aspectos abstractos cuya mediación es. Si esto se ha producido, con su propia aparición como totalidad pone al mismo tiempo fin a esas abstracciones. Este es el caso en el arte clásico. Este pone término a las tentativas preliminares meramente simbolizadoras y sublimes del arte, pues la subjetividad espiritual tiene en sí misma su figura (y ciertamente adecuada) tanto como el concepto determinante de sí mismo genera por sí mismo el ser-ahí particular adecuado a él. Cuando al arte se le encuentra este verdadero contenido y, por tanto, la verdadera figura, cesa inmediatamente la búsqueda y el afán por ambos en que precisamente reside la deficiencia de lo simbólico.», Hegel (2021: 235).

<sup>16</sup> Deleuze (2005: 24): «En la lógica ya no hay, por tanto (como sí sucede en lo empírico), de una parte lo que yo digo y, de otra, el sentido de lo que digo —y la dialéctica de la Fenomenología consiste en la perpetua persecución de lo uno por lo otro. Mi discurso es lógica o propiamente filosófico, en cambio, cuando digo el sentido de lo que digo, y cuando de ese modo se dice el Ser.»

El de Hegel no es un método diseñado *para que el lenguaje hable del ser (o lo signifique de alguna manera)*, sino *para que el ser hable (se exprese, se manifieste) a través del lenguaje*<sup>17</sup>; de un lenguaje que, por la acción del método dialéctico, habría llegado a coincidir con la mediación inmanente del contenido. De ello depende, por lo demás, la posibilidad de fundamentar una verdadera onto-logía: un discurso *del ser* que no se reduzca a un mero discurso *sobre el ser*, capaz de superar los dualismos que pueblan la metafísica tradicional *de la esencia* en la perfecta inmanencia de una ontología *del sentido*, gracias al poder de la dialéctica.

Así es, en efecto, para Hyppolite, que confía en la capacidad del método dialéctico para superar las antinomias del entendimiento finito que atraviesan la metafísica, mas no para Derrida, que considera esas antinomias como algo arraigado en la naturaleza misma del lenguaje y que el poder de la dialéctica no puede superar, ni siquiera en la cumbre de la Idea. La negatividad dialéctica puede torturar la gramática del lenguaje hasta dislocarla, forzarla a decir el cierre de la Idea, pero nunca suprimir su función predicativa y significativa, ni tampoco superar la diferencia significante-significado que la anima, y cuya supresión implicaría la supresión del propio lenguaje, el retorno a la inmediatez inefable.

Nuevamente, esto no debe entenderse como una negación de lo Absoluto por parte de Derrida, ni siquiera como un desacuerdo con Hyppolite a propósito de su relación con el lenguaje; también para Derrida existe una suerte de identidad entre el lenguaje y lo Absoluto. La cuestión reside más bien en decidir si, como para Hyppolite, *lo Absoluto es lenguaje*, en el sentido de aquello que se expresa en la mediación autotransparente del lenguaje (en cuyo caso por lenguaje no se entendería otra cosa que la dialéctica), o si más bien *el lenguaje es lo Absoluto*, entendiendo el lenguaje a la manera de Derrida: el signo y su diferencia; con lo que la diferencia sería lo único que hay y, por tanto, lo único Absoluto.

<sup>17</sup> Hyppolite (1987: 11): «[...] este discurso que el filósofo hace sobre el ser, es también el discurso mismo del ser a través del filósofo. Esto supone primero una explicitación de una filosofía del lenguaje humano diseminada en los textos de Hegel: “Las formas del pensamiento encuentran su exposición y su ser en el lenguaje del hombre. En todo lo que llega a ser su interioridad, su representación en general, se encuentra la intervención del lenguaje y en este lenguaje uno encuentra las categorías, es así que el hombre piensa todo de una manera natural según la lógica, o más bien, que la lógica constituye su naturaleza misma”.»

Ambas posiciones reposan sobre una concepción distinta del lenguaje y de su capacidad de manifestación. Coinciden, ciertamente, en afirmar el carácter absoluto del lenguaje, pero mientras que Hyppolite piensa lo Absoluto del lenguaje desde el ideal de la *expresión* (*Ausdrückung*), Derrida lo hace desde el límite de la *significación* (*Bedeutung*). La diferencia no es baladí, pues mientras que la primera supone la capacidad del lenguaje para superar la diferencia del significante y la estructura predicativa, sellando la diferencia inmediata entre la forma y el contenido en el seno de una exposición dialéctico-especulativa que posibilita la mediación inmanente y el cierre del sistema; la segunda parte de la naturaleza esencialmente escindida del signo, de la diferencia absoluta entre el significante y el significado que impide el cierre de la diferencia forma-contenido.

La cuestión decisiva es, por tanto, si la diferencia inherente al lenguaje puede ser superada *en el interior del propio lenguaje*, o si requiere, por el contrario, de la superación *del lenguaje como tal*. Mientras que lo primero resulta inaceptable para una filosofía como la de Derrida, que considera la diferencia significante-significado como algo inherente al lenguaje y, por tanto, insuperable dialécticamente; lo segundo significa claudicar para una filosofía que, como la de Hyppolite, identifica el lenguaje con lo Absoluto, y en la que no cabe hallar, por tanto, sentido más allá del *lógos*.

### 2. 3. 1. *Lo Absoluto es el lenguaje: el sentido y la posibilidad de la ontología*

De ahí el interés de Hyppolite por encontrar una forma de lenguaje alternativa a la del signo, en la que la función *significativa* sea desplazada en favor de la *expresiva*, como de hecho curre en la esfera del arte, pero también en la dialéctica del Concepto, donde el lenguaje empieza a trabajar en favor del «sentido». He aquí la palabra clave con la que el autor parece distanciarse, no sólo del postestructuralismo de Derrida, sino del propio estructuralismo: de su concepción del lenguaje basada en el desplazamiento del significante. Frente a esta concepción fundada en la diferencia del signo, la mencionada palabra señala hacia un discurso en el que la forma significante se funde con el contenido significativo, manteniendo la identidad de lo manifestante y lo manifestado.

Ello tiene profundas implicaciones metafísicas que constituyen la base de lo que Hyppolite denomina «ontología del sentido». Por «sentido» no sólo hay que entender la unidad (puramente *lingüística*) del significante y del significado, sino también la unidad (radicalmente *metafísica*) de lo sensible y lo inteligible que el idealismo hegeliano trata de alcanzar para superar el dualismo tradicional de la esencia y de la apariencia. Hyppolite considera que la unidad del sentido alcanza su realización en el Concepto lógico, pero también en el lenguaje humano, donde el sentido aparece bajo la forma (específicamente *antropológica*) de la unidad de lo corpóreo y de lo anímico: en el lenguaje humano, el significante está unido al significado como el cuerpo del lenguaje al alma del sentido.

Es, en efecto, en virtud de esa unidad (tan ontológica como antropológica) posibilitada por el lenguaje, que el idealismo hegeliano tiene la capacidad de resolver la contradicción y reconciliar los opuestos: el ser y el pensar, lo real y lo racional, la existencia y la esencia, etc., o como cabría decir parafraseando el título de la célebre obra de Hyppolite, la lógica y la existencia. Con esta terminología, el filósofo francés pretende aludir a la dicotomía que funda el dualismo de la metafísica tradicional, justamente en la medida en que todavía resulta reconocible en la fisionomía del sistema hegeliano (Lógica y Fenomenología, Lógica y Filosofía real, etc.), pero sólo para mostrar hasta qué punto la sistemática hegeliana no permite ver en ella los polos de una dualidad, sino las dos caras de una misma moneda, o por decirlo con Kant, los dos troncos de una misma «raíz común» (*KrV*, A 15-16/B 29-30.).

Pues bien, esta unidad profunda y enterrada, que Kant consideraba sin concepto y, por tanto, misteriosa y desconocida, y para la que no habría palabras en el lenguaje humano más allá de las puramente metafóricas, es lo que Hyppolite cree descubrir en la literalidad (no exenta de ambigüedad) de la palabra «*sens*»; pues es, en efecto, la ambigüedad inherente a dicha palabra lo que le permitiría apuntar al mismo tiempo y sin contradicción, merced a una suerte de estrabismo metafísico, tanto a la dimensión lógica e inteligible del sentido, como a la dimensión sensible y empírica del mismo.

A diferencia de Derrida, que reconoce en esta dualidad el síntoma de una escisión irreconciliable que arraiga en la esencia del lenguaje, Hyppolite ve en ella la condición de la mediación dialéctica y la posibilidad de su cierre sistemático. No es casualidad que la misma ambigüedad del sentido aparezca en el término griego *lógos*, que

significa tanto 'lenguaje' como 'pensamiento', y que permite pensar también en la unidad de lo ideal y lo real, de la lógica y la existencia o, por decirlo en los términos del segundo capítulo de la obra de Hyppolite (1987: 32 y ss.), del sentido (*sens*) y de lo sensible (*sens*).

La unidad del sentido podría atisbarse, por lo demás, tras el término *categoría*, usado desde Aristóteles para aludir también a las diferentes modalidades del *lógos* que operan la unidad ser-pensar. Lo mismo vale también para Kant, en la medida en que concibe las categorías como formas *a priori* mediante las cuales el juicio realiza la unidad de lo objetivo y lo subjetivo. El lenguaje (entendido como juicio) sería para ambos ese lugar enigmático en el que el ser y el pensar se unen, permitiendo la convergencia (tan aristotélica como kantiana) de lógica y ontología.

La razón de esta convergencia es, sin embargo, algo que permanece desconocido para la lógica analítica de Aristóteles y Kant, incapaz de resolver las contradicciones de la dialéctica. La originalidad de Hegel consiste en haber sabido profundizar en esas contradicciones hasta resolverlas, tanto en el plano lógico como en el real, avanzando hacia la comprensión racional de esa unidad que la tradición anterior se había limitado a constatar en el lenguaje y las figuras de la predicación. En la Lógica, la universalidad determinada de la Idea sustituye a la universalidad abstracta de la categoría, mientras que en la semiología, la unidad del signo (entendido como expresión del sentido), sustituye a la unidad puramente subjetiva de la representación interiorizada.

Así es como lo que la tradición había arrinconado *en una función determinada y puramente gramatical* del lenguaje (expresada en la cópula del juicio), acaba apareciendo como algo inherente a *la esencia misma el lenguaje*. Al predicar algo de algo, la determinación lógica denotada en el predicado se atribuía a la realidad individual aludida en el sujeto, dando lugar a la unidad del ser y de la esencia (Aristóteles), de lo subjetivo y de lo objetivo (Kant). Pero al desplazar la unidad de la categoría a la del sentido, Hegel descubre una unidad más originaria que la del juicio, que no sólo estaría presente en los enunciados del discurso, sino en cada una de las palabras que integran el lenguaje humano.

Esto es lo que Hyppolite trata de evidenciar al desplazar el foco de su indagación sobre el sentido de la Lógica a la Psicología, trascendiendo la sincronía del análisis puramente gramatical(-estructural) de las categorías en el que había permanecido la

tradición desde Aristóteles hasta Kant, para explorar la génesis del lenguaje tal y como ésta se despliega en la dialéctica hegeliana del signo. El resultado es un proceso que niega el ser inmediato y exterior de la intuición sensible, para asumir y conservar su contenido al nivel superior de un significado interiorizado o representación mental que, precisamente en virtud de su idealidad, opera como el material con el que trabaja del pensamiento.

La aportación de Hyppolite consiste en haber sabido explorar la ambigüedad de la palabra «sens» para comprender esta génesis como un doble proceso de interiorización-exteriorización<sup>18</sup> en virtud del cual lo sensible *se interioriza* en el pensamiento, a la vez que el pensamiento *se exterioriza* en la palabra. El mismo doble proceso permite comprender, a su vez, el funcionamiento del lenguaje tal y como se explicita en la semiología hegeliana: en la medida en que opera con representaciones abstraídas de la intuición inmediata, el lenguaje parte de la interiorización de lo exterior, pero por cuanto que consiste precisamente en la expresión de dichas representaciones en palabras, el lenguaje presupone también la exteriorización (expresión) de lo interior. Como la dialéctica, el lenguaje consiste justamente en este

<sup>18</sup> Proceso que recuerda vivamente al doble movimiento reflexivo de la Esencia, tal y como se configura en la categoría de la realidad efectiva, justo antes de transitar hacia la unidad del Concepto, y que no hace sino desplegar de forma narrativa y secuencial el doble proceso de interiorización-exteriorización presupuesto en el lenguaje que ha superado su función denotativa y ha dejado de estar, por tanto, supeditado al funcionamiento (esencialmente antinómico) del entendimiento finito. El sentido interior se hace exterior, se expresa en el lenguaje; el lenguaje es la manifestación exterior del sentido, la esencia que se manifiesta en la existencia, cumpliendo así la exigencia que la dialéctica de la Esencia era incapaz de alcanzar sin caer en la antinomia de lo interior y lo exterior que impide la *Auslegung des Absoluten* de la realidad efectiva (Hegel, 2011: 593), y que sólo la unidad del Concepto es capaz de realizar plenamente. La «ontología del sentido» aparece así como el nombre para la metafísica especulativa de Hegel, cuya dialéctica no permanece atrapada ya en el desdoblamiento de la Esencia, sino que avanza hacia la plena manifestación de la misma en la unidad (el autodespliegue inmanente) del Concepto. Esta representa lo más contrario a la metafísica tradicional del entendimiento finito, que separa el verdadero ser (la esencia) de la existencia, para alejarla en el más allá de la trascendencia, donde permanece oculta a la mirada humana. Frente al dualismo de lo sensible y lo inteligible, Hegel propone la unidad del Concepto; frente al más allá de la Esencia, la inmanencia de la Idea; frente al fantasma de las cosa en sí y del no saber, la revelación de lo profundo y la manifestación lo oculto tal y como acontece en el lenguaje, en el *lógos*: «En la filosofía kantiana, el entendimiento y la sensibilidad constituyen dos fuentes diferentes del conocimiento. La diversidad sensible parece provenir de un más allá del saber o de una cosa en sí, mientras que el entendimiento se eleva por sus conceptos por encima de lo sensible para determinarlo universalmente y hacerlo pensable. Hegel describe el paso de lo sensible al entendimiento, devela la inmanencia de lo universal en la naturaleza. En esta dialéctica lo sensible llega a ser Logos, lenguaje signifiante, y el pensamiento de lo sensible no permanece interior ni mudo, está allí, en el lenguaje.» (Hyppolite1987: 32).

doble proceso por el cual se unifican *el pensamiento del ser* que es interiorizado y *el ser del pensamiento* que viene a la existencia mediante la palabra:

Esta mediación [entre la experiencia inmediata y el lenguaje] es la que se manifiesta en el paso de lo sensible al sentido, de la intuición inmediata a la significación pensada, pero también en el paso inverso del pensamiento a su alienación propia, su ser-ahí, el lenguaje. Estos dos movimientos se confunden. Lo sensible se interioriza, se hace esencia, el ser se vuelve Logos, y la interioridad que en sí es la nada del ser, su desaparición, existe sin embargo inmediatamente en la exterioridad del lenguaje y de la palabra viviente. Aquello de lo que se habla y aquél que habla se muestran inseparables. El objeto y el sujeto se trascienden como tales, por fin, en el lenguaje auténtico del ser, en la ontología hegeliana. Este lenguaje aparece como la existencia de la esencia, y el discurso dialéctico como el devenir del sentido. [Hyppolite, 1987: 36]

En la medida en que abarca la dualidad de lo sensible y lo inteligible, la palabra «sentido» está más allá de la misma, en el punto cero de escisión entre ambos polos metafísicos. Lo mismo puede decirse del lenguaje, a condición de que no sea reducido a un manejo arbitrario de signos (como quiere Derrida), sino entendido como la expresión misma del sentido. Es, en efecto, al presuponer la unidad del sentido, que el lenguaje puede operar la predicación categorial estudiada por la lógica en su dimensión analítica, pero también la disolución de la forma predicativa que acontece en la dialéctica, en favor de una unidad de ser y pensamiento más profunda que la que tiene lugar entre el sujeto y el predicado del juicio: la unidad del significante y significado, de la forma y el contenido en la inmanencia del Concepto.

Es ahí donde la unidad del sentido alcanza su máxima expresión: en el lenguaje que ha dejado de estar al servicio del entendimiento finito, para estar al servicio de la razón infinita, abandonando su función puramente denotativa en aras de un despliegue dialéctico en el que la forma acaba fundiéndose con el movimiento del contenido, y en el que acaba desapareciendo, en último término, toda diferencia entre el devenir del pensamiento y el de lo real. Es, en efecto, gracias a esa unidad suprema del sentido, que el lenguaje presupone de alguna manera ya la reconciliación que la dialéctica hegeliana está dirigida a alcanzar, pudiendo funcionar como condición trascendental de su posibilidad: precisamente porque presupone ya la reconciliación del sentido, la dialéctica puede desplegarse en el lenguaje y hallar en él la deseada reconciliación de lo lógico en lo real y de lo real en lo lógico:

El lenguaje no es solamente un sistema de signos ajeno a los significados, sino también el universo existente del sentido, y este universo es tanto la interiorización del mundo como la exteriorización del yo, doble movimiento que es necesario comprender en su unidad. La naturaleza se revela como Logos en el lenguaje del hombre, y el espíritu, que no hace más que aparecer de una manera contingente en el rostro y en la forma humana, encuentra su expresión perfecta sólo en el lenguaje. [Ib.: 32]

Sólo a la luz de esta capacidad del lenguaje para unificar los opuestos puede explicarse la posibilidad de una onto-logía, esto es: la posibilidad de que el *lógos* pueda decir el ser sin perder su sentido (diciendo justamente el sentido del ser), y de que el ser pueda decirse en el *lógos* (en el lenguaje) sin que su objetividad se disuelva en la arbitrariedad de la subjetividad humana; pues es sólo gracias al lenguaje, a su capacidad para conciliar lo subjetivo y lo objetivo, que la subjetividad humana adquiere la posibilidad de abrirse al ser y el ser la posibilidad de manifestar su sentido. Comprender esto requiere superar, sin embargo, esa concepción del lenguaje como mero producto de la convención humana que lo reduce a un *manejo exterior de signos* (Derrida), para caminar hacia un lenguaje entendido como *expresión del sentido*, o como dice Hyppolite acortando transgresoramente la distancia entre las terminologías de Hegel y Heidegger: hacia un lenguaje entendido como «ser ahí del espíritu» y como «sentido del ser»:

Pero, ¿cómo puede el lenguaje humano ser «esta voz que se conoce cuando él anuncia no ser más la voz de nadie»? ¿Cómo el ser puede decirse en el hombre y el hombre volverse por el lenguaje conciencia universal del ser? Es necesario, para tratar de responder a esta cuestión primordial, exorcizar el fantasma del no-saber como algo inefable, mostrar cómo el lenguaje humano se constituye como el ser-ahí del espíritu y el sentido del ser, y así alejar, en fin, la noción de un lenguaje propiamente técnico, que no sería al mismo tiempo sentido y lenguaje sino cálculo extrínseco, manejo exterior de los signos. ¿Por qué hay que preferir los *logoi* y no los *mathemata*, como expresión viva del ser? Esta última parte de la pregunta permite ver en el lenguaje humano el medio mismo de la dialéctica. [Ib.: 12]

### 2. 3. 2. El lenguaje es lo Absoluto: la escritura y la crítica de la metafísica

La concepción del lenguaje como *mathemata* es, sin embargo, la que parece preferir Derrida cuando habla de la esencia del lenguaje. Pretende distanciarse con ello del

fonocentrismo inherente a la metafísica occidental, en la medida en que sería responsable del ocultamiento de la verdadera esencia del signo: al privilegiar la voz sobre la escritura, el fonocentrismo metafísico privilegia un tipo de lenguaje (garante de la *unidad*) sobre otro (fundado en la *diferencia*). Para Derrida, la unidad característica del sentido no acontece en el lenguaje como tal, sino únicamente en la voz:

La voz es lo que une la naturalidad antropológica del sonido (natural) con la idealidad psíquico-semiótica, lo que en consecuencia une la Filosofía de la Mente a la Filosofía de la Naturaleza, y dentro de la Filosofía de la Mente une la antropología a la psicología entre las cuales, yo Recordemos que está inscrita la fenomenología, la ciencia de la conciencia.

La relación esencialmente fónica entre lo sensible y lo inteligible, lo real y lo ideal, etc., se determina también como relación de expresividad entre el interior y el exterior. El lenguaje en sonido, en la palabra, que saca el exterior del interior, no lo abandona fuera, como lo hace el signo escrito; conserva el interior dentro y lo pone fuera; es entonces por excelencia lo que da existencia, *Dasein*, a la representación interna; hace existir el concepto o el significado. Esto significa, en lenguaje hegeliano, que es la esencia del tiempo como existencia del concepto. Pero al mismo tiempo (por así decirlo), el lenguaje, en la medida en que interioriza y temporaliza el *Dasein* tal como estaba en el dato de la intuición sensible-espacial, eleva la existencia misma, la supera en su verdad, en su nivel más alto. Hace pasar la existencia sensible a la existencia representacional o intelectual, a la existencia del concepto. Y esta transición es precisamente el momento de articulación que transforma el sonido en voz y el ruido en lenguaje, tema que también merecería toda una comparación con De Saussure. Hegel escribe: «La nota vocal (o el tono: *der Ton*), que recibe una mayor articulación para expresar ideas específicas —el habla (*die Rede*) y su sistema, el lenguaje (*die Sprache*), da a las sensaciones, intuiciones, representaciones, una existencia segunda y superior a la de ellas poseen naturalmente, les confiere el derecho de existir en el ámbito de la representación (*Überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt*).» [Derrida, 1993: 461]<sup>19</sup>

La operación fundamental que Derrida lleva a cabo en la *Gramatología* consiste en desplazar el habla como centro metafísico del lenguaje para proponer la escritura como lenguaje más originario; la escritura deja de ser una forma de lenguaje subordinada al habla, para convertirse en la esencia misma del lenguaje. Ello obliga a invertir la concepción fonocéntrica de la escritura entendida como inscripción de la voz: no es la escritura la que debe ser entendida como una forma de lenguaje (dirigida a representar los sonidos del lenguaje hablado), sino el lenguaje (en general) el que debe ser

<sup>19</sup> La traducción es nuestra.

entendido como una forma de escritura. Ello incluye también al lenguaje hablado, bien entendido que la voz humana no es la expresión pura y prístina del alma, sino de un código humano compuesto de signos. A diferencia de la voz animal, la voz humana opera siempre con un lenguaje de palabras que presupone necesariamente la diferencia significante-significado.

Como no podía ser de otra manera, ello tiene implicaciones directas para la posibilidad de la mediación dialéctica y la ontología del sentido que Hyppolite pretende fundar en el lenguaje. En lugar de la unidad del sentido, lo que viene a primer plano en el lenguaje (entendido como escritura) es la diferencia significante-significado que subyace a toda construcción del sentido, como si de su condición trascendental de posibilidad se tratara. Afirmar que el lenguaje es lo Absoluto (que «no hay fuera-del-texto» [v. Derrida, 1998: 202]) implica, por tanto, afirmar que no hay ni un *télos* absoluto de la dialéctica, ni tampoco un cierre absoluto del sistema: que lo único Absoluto es la diferencia, la repetición, el automatismo, la compulsión patológica, etc.

Ello implica, a su vez, que la diferencia es inherente al lenguaje y, por tanto, insuperable en el marco del *lógos* (dialécticamente); pues su superación implicaría la abolición del propio lenguaje y un retorno a lo inefable que Derrida estima imposible. El resultado es un nuevo distanciamiento de Hyppolite, para quien la diferencia del lenguaje sí sería superable en el seno del propio lenguaje, precisamente ahí donde éste se articula como dialéctica. Es, de hecho, esta capacidad de mediar a sí mismo y superar su propia diferencia (y no, como para Derrida, el carácter insuperable de la misma) lo que permite al filósofo francés identificar el lenguaje con lo Absoluto<sup>20</sup>.

La discusión sobre el lenguaje y su relación con lo Absoluto se traslada así al seno de la dialéctica. Derrida está de acuerdo con Hyppolite en la capacidad del lenguaje

---

<sup>20</sup> Deleuze (2005: 23): «Que no hay otro mundo es, por tanto, según Hyppolite, la gran proposición de la Lógica hegeliana, porque ella constituye la razón por la cual la metafísica se transforma en lógica y, a la vez, en lógica del sentido. “No hay más allá” quiere decir que no hay más allá del mundo (porque el Ser no es más que el sentido), que en el mundo no hay un “más allá” del pensamiento (porque el ser es lo pensado por el pensamiento), y que ni si quiera hay en el pensamiento un “más allá” del lenguaje. El libro de Jean Hyppolite es una reflexión sobre las condiciones de un discurso absoluto; los capítulos sobre lo inefable y sobre la poesía son esenciales a este respecto. Quienes creen en lo inefable son los mismos que parlotean sin cesar; si el Ser es el sentido, el verdadero conocimiento no es conocimiento de lo Otro, ni de otra cosa. En cierto modo, el saber absoluto es el más próximo, el más simple: está ahí. “No hay nada que ver tras la cortina” o, como dice Hyppolite, “el secreto es que no hay secreto alguno”.»

para reunir los extremos contrapuestos del significante y el significado, de lo sensible y el sentido, de lo empírico y de lo trascendental, etc., pero no para reconciliarlos en la unidad de lo Absoluto. Para él, la dialéctica no se basa en la *mediación*, sino en la *contradicción*:

El concepto de signo, tanto de producción como de intuición, quedará entonces marcado por el escándalo de esta contradicción; todas las oposiciones de conceptos serán reunidas, resumidas, hundidas en él, y de tal manera que todas las contradicciones parecerán resueltas en él. Pero, al mismo tiempo, lo que de este modo se anuncia en el signo nominativo aparece ya irreductible a todas las oposiciones formales entre conceptos, puesto que las acoge simultáneamente, admitiendo en sí mismo lo interior y lo exterior, lo espontáneo y lo receptivo, lo inteligible y lo sensible, lo mismo y lo otro, etc. El signo es, pues, también el signo de la siguiente pregunta: significa la siguiente pregunta: ¿es esta contradicción la dialéctica misma, o es la dialéctica la resolución del signo en el horizonte del no signo? Vemos que la cuestión del signo se confunde rápidamente con la pregunta ¿qué es la dialéctica? [Derrida, 1993: 462]<sup>21</sup>

Derrida es plenamente consciente de que la controversia con su maestro a propósito del signo desemboca en un desacuerdo de fondo en torno al papel de la dialéctica hegeliana, bien como *mediación reconciliadora* capaz de superar la diferencia del signo en el interior del lenguaje, bien como *vehículo de diseminación y propagación* de la misma al conjunto de sistema. La misma mediación dialéctica que permite a Hyppolite ascender hacia la plena reconciliación del sentido y pensar, desde dentro, el cierre del sistema; permite a Derrida descender hacia la profundidad del sinsentido que subyace al sentido, para impedir (también desde dentro), su clausura.

### § 3. Conclusión: La controversia en torno al papel sistemático de la semiología hegeliana

A lo largo de este trabajo hemos visto cómo las posiciones de Hyppolite y Derrida tensan el texto de Hegel en direcciones contrapuestas. Al hacerlo, dirigen su atención hacia puntos diferentes del sistema. En el caso de Hyppolite, el lugar predilecto es la Lógica, pero también algunos puntos concretos de la Filosofía real susceptibles de

<sup>21</sup> La traducción es nuestra.

respaldar las conclusiones extraídas en ella. La corriente ascendente de la dialéctica lo conduce inevitablemente a la cumbre del Espíritu absoluto, donde cree encontrar un lenguaje distinto del signo, no ligado tanto a la significación cuanto a la expresión del sentido; se trata del lenguaje de la obra de arte, en la que la forma expresa plenamente el contenido, convirtiéndose en el perfecto intermediario de entre lo sensible y el sentido:

Hay entonces intermediarios entre lo sensible y la significación que están solamente presentes en el lenguaje, y la transición del uno al otro se manifiesta tanto en la dialéctica de las artes como en la del espíritu. [Hyppolite, 1987: 33]

A diferencia de Hyppolite, Derrida observa con desconfianza el resultado final de la dialéctica hegeliana, en el que cree reconocer la sedimentación de una estructura que oculta y reprime sus propios medios de producción; los presupuestos de una génesis que sigue presente en ella de alguna manera y que es preciso explicitar. De ahí que prefiera remontar hacia atrás la corriente dialéctica, hacia la esfera del espíritu finito, para profundizar en los presupuestos sobre los que reposa la expresión absoluta del sentido; el fondo de sinsentido que subyace al sentido.

Su análisis se centra concretamente en la «Psicología» del Espíritu subjetivo, sin atender aparentemente al hecho de que la dialéctica coloca esta esfera en un lugar de inferioridad con respecto a la del arte en la sistemática hegeliana. Se aparta con ello de Hyppolite quien, a pesar de haber identificado la relevancia de esta parte de la filosofía hegeliana del Espíritu para la comprensión del lenguaje y del sentido, decide no centrar todo el foco de su estudio en ella.

La razón es que no reconoce en el signo sino una expresión más de la mediación dialéctica que se reproduce fractalmente en los diferentes niveles del sistema hegeliano y, en este sentido, la confirmación de los análisis realizados en la Lógica, limitándose a considerar la semiología como un mero punto de tránsito en el despliegue dialéctico que va de lo sensible al sentido, y no como el lugar privilegiado que revelaría la diferencia originaria, el fondo de sinsentido que impediría la circulación del sentido y la clausura del sistema. Si la semiología merece cierta atención en el análisis de Hyppolite es justamente en la medida en que revela el lenguaje (el devenir de lo

sensible al sentido que en él tiene lugar) como condición de posibilidad de la mediación dialéctica, y no al contrario<sup>22</sup>.

Así es como las posiciones de Hyppolite y Derrida acaban confrontándose en el seno de la semiología hegeliana, no tanto como interpretaciones contrapuestas del signo y su dialéctica, sino como *un desacuerdo de fondo en torno al papel que dicha dialéctica ocupa en el conjunto del sistema*: bien como lugar de superación del signo y de paso hacia el cierre del sistema, bien como lugar central y abismático que permite comprender la fractura constitutiva del signo y el fracaso de la dialéctica.

El resultado es *una confrontación que gira en torno al significado profundo de la mediación dialéctica y de su función en los lugares liminares del sistema*: mientras que Derrida intenta hacer gravitar el peso del sistema sobre esos lugares fronterizos e intermedios (poniendo especial atención en la semiología), Hyppolite se limita a considerarlos como transiciones hacia el desenlace final de una dialéctica cuyo resultado es el cierre absoluto del sistema. Así continúa el pasaje de Hyppolite citado al comienzo de esta conclusión:

Pero no hay que dejarse engañar por esta expresión de intermediario, puesto que la filosofía de Hegel es una filosofía de la mediación. La significación, tal como ella aparece en el lenguaje, y el

290

<sup>22</sup> De ahí que pueda considerar la semiología hegeliana como la confirmación del estudio realizado en la Lógica. A diferencia de Derrida, Hyppolite reconoce en el signo la condición trascendental de posibilidad de la inmanencia lingüística que estaría a la base de la circulación del sentido en el Concepto y el cierre inmanente del pensamiento puro en la Idea: «Hemos visto que este lenguaje era el momento supremo de la *representación*, el paso al pensamiento. Los textos de la *Enciclopedia* nos muestran luego cómo este lenguaje que es pensamiento en sí (*Gedächtnis*) llega a ser pensamiento para sí, cómo el pensamiento del ser que constituye el lenguaje llega a ser pensamiento del pensamiento, sin que esta reflexión sobre el lenguaje se salga del lenguaje» (Hyppolite, 1987: 45). Este devenir para sí del pensamiento que se piensa a sí mismo es, en efecto, lo que la Lógica está llamada a realizar: en tanto que ciencia del pensamiento puro, la Lógica es pensamiento de pensamiento (*noésis noésesos*) y no contiene otra cosa que el autodespliegue del pensamiento mismo que deviene para sí como Idea. A diferencia de Derrida, Hyppolite considera que este devenir para sí no sería posible sin el lenguaje; la dialéctica del signo desplegada por Hegel en su semiología evidencia que el lenguaje presupone ya la mediación del sentido consigo mismo. Particularmente relevante en este sentido es el paso del símbolo al signo, en el que Hegel demuestra cómo el pensamiento puede pensarse a sí mismo sin salir del propio lenguaje. Establece con ello la condición de posibilidad de la inmanencia lógica, en la que el pensamiento pretende desplegarse a sí mismo en el lenguaje. Al referirse a una representación interior, el signo opera ya como una suerte de pensamiento del pensamiento que constituye, como tal, la condición trascendental de posibilidad de la mediación dialéctica y del cierre lógico de la Idea. No es casualidad que la palabra *lógos* (de la que proviene la lógica) sirva para designar tanto lengua como al pensamiento. Al desplegarse en el lenguaje (*lógos*), el pensamiento (*lógos*) se manifiesta a sí mismo a partir de sí mismo.

sentido, como devenir del concepto en el discurso, son primeros en relación al movimiento que parece engendrarlos. No hay sentido antes del lenguaje, como tampoco hay Absoluto inefable, o como tampoco habría sueños para aquél que no despertara nunca. [Hyppolite, 1987: 33]

Para el filósofo francés, la verdad del sistema hegeliano no se percibe en los eslabones intermedios, ni tampoco en el resultado escueto abstraído de su génesis, sino en la entera mediación dialéctica, cuya estructura total se evidencia sólo al término de la misma. No es, por tanto, en el «Espíritu subjetivo», sino en el «Espíritu absoluto» donde debe ser buscada la verdad sobre el lenguaje y sobre la mediación dialéctica en el marco de la Filosofía real. En el marco de la Lógica, el lugar culminante no es otro que el de la Idea absoluta, donde la mediación dialéctica coincide con el despliegue mismo del método.

El carácter intermedio de la semiología es, por el contrario, lo que atrae la atención de Derrida, habida cuenta de que es precisamente en lugares liminares como ese donde mejor se aprecian las costuras del discurso, los presupuestos (generalmente invisibles) sobre los que se construye y asienta tanto la dialéctica como el sistema; no tanto para comprender su interna arquitectura, sino para encontrar las grietas, los cabos sueltos, los puntos de fuga que permiten dinamitar el sueño de cierre sistemático propio del idealismo e iniciar la deconstrucción.

La intención de Derrida no puede ser, por tanto, más contraria a la de su maestro: mientras que el primero busca *salir, fugarse* del sistema (de un sistema que le tiene necesariamente preso a causa del lenguaje), el segundo busca más bien *ingresar, entrar* en él de la manera más natural posible, para comprender su estructura desde dentro. De ahí que los puntos de tránsito no sean especialmente relevantes para su estudio tomados aisladamente, sino sólo como eslabones intermedios de la gran mediación de la que forman parte y a cuya luz deben ser entendidos sólo como momentos de la verdad única. Lo desconcertante del asunto es que es justamente la atención a esta verdad presente en los momentos gobernados por la autoridad de la dialéctica lo que permite a Derrida reivindicar el valor de los lugares intermedios del sistema, justamente como algo que no puede ser simplemente negado, sino asumido y conservado por la *Aufhebung*:

Los dos primeros momentos son determinaciones finitas y transitorias de la Mente. La teoría de los signos pertenece a la ciencia de una de estas determinaciones finitas, la de la Mente Subjetiva. Si consideramos que «lo finito no es, es decir, no es la verdad, sino simplemente una transición (*Übergehen*) y una emergencia hacia algo superior (*Übersichhinausgehen*)», entonces podemos determinar los signos, que forman parte de una determinación finita del Espíritu, ser un modo o determinación finita de la Mente Subjetiva tomada como mediación o superación de sí misma; el signo es una transición dentro de la transición, una transición de transición. Pero es la transición de la salida de sí la que constituye el camino hacia sí mismo. Esta transición es, por supuesto, pensada en el movimiento de lo verdadero, bajo la autoridad de la dialéctica, y está supervisada (por así decirlo) por los conceptos de *Aufhebung* y negatividad. [Derrida, 1993: 465]<sup>23</sup>

Al remontar la corriente dialéctica hacia atrás y poner el foco en la semiología, Derrida pretende trastocar la jerarquía del sistema, convirtiendo en centro arquitectónico algo que estaba destinado a ser una pieza más del mosaico total, un simple material en el gigantesco proceso de producción del sistema. He aquí el gesto metódico (característico del deconstruccionismo) con el que pretende subvertir el *télos* dialéctico que, en su afán de alcanzar el ideal de la plena presencia (la *parousía* de lo Absoluto), borra las huellas, elimina los restos, olvida las ausencias, etc.; pero también desmantelar las estructuras que reprimen la génesis del sistema, los medios de producción implicados en la construcción de su grandiosa arquitectura, en la idea de que dichos medios no habrían quedado simplemente negados y superados en el resultado dialéctico, sino también asumidos y conservados (*aufgehoben*) en el mismo, por lo que permanecen presentes en él como si de su condición trascendental de posibilidad se tratara.

Es, en efecto, desde esta interpretación «farmacológica» de la negatividad<sup>24</sup> y de la *Aufhebung* dialéctica, entendida, no sólo como un instrumento de *superación* y

<sup>23</sup> La traducción es nuestra.

<sup>24</sup> En último término, todo depende de la interpretación que se haga el segundo momento dialéctico: el momento de la *negatividad*, que es también el momento de la *mediación*, y del que depende alcance de la idealidad de lo finito en el idealismo hegeliano. La cuestión del lenguaje aparece así como una extensión de la controversia planteada años atrás entre Heidegger y Adorno a propósito del papel de la negatividad en la dialéctica hegeliana; pues también la negatividad puede ser interpretada, en efecto, como lo que permite (Heidegger) o impide (Adorno) cumplir del ideal de presencia e identidad perseguido por el idealismo. Con el transcurrir de los años, el creciente interés por la Lógica iniciado por la lectura de Hyppolite y la influencia del estructuralismo en Francia acaban situando al lenguaje en el foco de la polémica: el signo pasa a sumir el papel del medio y de la mediación: de medio significante que impide la clausura (Derrida) y de mediación expresiva que la posibilita (Hyppolite). Significación

purificación (*katarsis*), sino también de como un vehículo de *contaminación y diseminación*, que Derrida puede reinterpretar la tesis hegeliana de la idealidad de lo finito y propagar la diferencia al conjunto del sistema sin salir del propio sistema ni abandonar el texto hegeliano; pues es la *escritura* de ese texto (necesariamente entretejido con signos) la que inexorablemente traiciona el cierre del sistema desde el comienzo y, con ello, lo más propio y característico del proyecto idealista; cumpliéndolo, sin embargo, al mismo tiempo (y de la manera más inesperada) en lo que al propósito de la exposición crítica y la crítica inmanente se refiere.

## Bibliografía

- Bataille, Georges (2005), *Escritos sobre Hegel*. Madrid, Arena [1955-1956].
- Bataille, Georges (1986), *La experiencia interior*. Madrid, Taurus [1943].
- Blanchot, Maurice (2007), «La literatura y el derecho a la muerte», en *La parte del fuego*. Madrid, Arena, pp. 269-303 [1949].
- Burgeois, Bernard (1993), «Jean Hyppolite et Hegel», en *Les Études philosophiques*, n.º 2, abril-jun, PUF, pp. 145-159.
- Deleuze, Gilles (2005), «Jean Hyppolite, Lógica y existencia», en *La isla desierta*. Valencia, Pre-Textos [1954].
- Derrida, Jacques (2012), «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva», en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, pp. 344-382 [1967].
- Derrida, Jacques (2006), «El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel», en *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, pp. 103-144 [1967].
- Derrida, Jacques (1998), *De la gramatología*. México, Siglo XXI [1967].
- Derrida, Jacques (1993), «Speech and writing according to Hegel», en R. Stern (ed.), *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*, II. Routledge, pp. 455-477 [1971].
- Fabo Lanuza, Javier (2022), «Esencia y Concepto en la arquitectura lógica. Límites del modelo silogístico en la dialéctica hegeliana de la mediación», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 111, pp. 199-279, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.111.382>>, [03/01/2024].
- Gadamer, Hans-Georg (2012), *Verdad y método*, I. Salamanca, Sígueme [1960].
- Hegel, Georg W. F. (2021), *Lecciones sobre la estética*. Madrid, Akal [1835-1838].
- Hegel, Georg W. F. (2015), *Ciencia de la lógica, II: la lógica subjetiva*. Madrid, Abada [1816].
- Hegel, Georg W. F. (2011), *Ciencia de la lógica, I: la lógica objetiva*. Madrid, Abada [1812-1813].
- Hegel, Georg W. F. (1997), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid, Alianza [1817, 1827, 1830].
- Hyppolite, Jean (1987), *Lógica y existencia: ensayo sobre la lógica de Hegel*. México, Universidad Autónoma de Puebla [1952].
- Kant, Immanuel (2013), *Crítica de la razón pura*. Madrid, Taurus [1781, 1787]. [KrV]

y expresión aparecen entonces como dos formas de entender la función mediadora del lenguaje en la dialéctica y replantear la posibilidad de su cierre sistemático.

- Kellogg, Catherine (2006), «The Three Hegels: Kojève, Hyppolite, and Derrida on Hegel's Philosophy of Language», en Jere O'Neill Surber (ed.), *Hegel and Language*. Suny Press, pp. 199-217. *Proceedings of the Hegel Society of America*, 17.
- Peeters, Benoît (2013), *Derrida*. Buenos Aires, F.C.E. [2010].
- Simon, Joseph (1997), *El problema del lenguaje en Hegel*. Madrid, Taurus [1966].