4. Ciencias Filosóficas

DEL IDEALISMO LINGÜÍSTICO ACTUAL

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. José Luis Pinillos Díaz *

Como les ocurre a todos los vocablos importantes, «idealismo» es un término polisémico y polémico, aunque el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE), que es un Diccionario de uso, haya concedido a la *entrada* «idealismo» sólo dos definiciones. Una primera, próxima a la psicología: «Aptitud de la inteligencia para idealizar», donde «idealizar» significa a su vez «elevar las cosas sobre la realidad sensible por medio de la inteligencia o la fantasía». Y una segunda, claramente filosófica: «Condición de los sistemas filosóficos que consideran la idea como principio del ser y del conocer».

Ahora bien, el idealismo tiene una larga historia. De hecho, hunde sus raíces intelectuales en Grecia. Es la filosofía estoica la que añade a la lógica formal aristotélica la categoría de «algo» (*ti* en griego, *aliquid* en latín), de la cual se derivan otras dos: la categoría de lo que «es» (*tò ón,* participio presente de *eimí,* ser) plasmada en lo corpóreo, y la categoría de «lo meramente pensado» (*tò lektón),* de lo que sólo existe verbalmente. Y justo esta diferencia entre las cosas y las formas incorpóreas del alma o la conciencia que las representan es, en realidad, el punto de apoyo arquimedeo de la teoría del conocimiento de la modernidad: ¿cómo es posible pensar una relación de respectividad entre lo corpóreo y lo mental?

Como psicólogo, tiendo a pensar que idealismo es ver las cosas de acuerdo con la idea que cada cual se ha formado de ellas, conforme a lo que uno cree

---

* Sesión del día 21 de junio de 2005.

que son o quiere que sean. Visto así, todo idealismo tendría de algún modo un trasfondo subjetivo. El propio Hegel calificó alguna vez de subjetivo a su idealismo absoluto, y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* se deja decir que, después de todo, objetividad de pensamiento en el sentido kantiano también es hasta cierto punto subjetivo:

«Según Kant, aunque son categorías universales y necesarias, los pensamientos son tan sólo *nuestros* —están separados por un infranqueable abismo de la cosa, tal como existe aparte de nuestro conocimiento. Pero la verdadera objetividad del pensar significa que los pensamientos, lejos de ser meramente nuestros, al mismo tiempo deben ser las esencias reales de las cosas y de todo lo que sea un objeto para nosotros» [1].

Como veremos más adelante, en esta ocasión Hegel no llega al fondo de la filosofía kantiana, y lo que más bien viene a dejar claro es que es él quien entiende que los pensamientos son las esencias reales de las cosas y hace de la lógica una ontología. Realmente, las bases del idealismo moderno las establece Descartes con un dualismo metafísico que como se sabe divide al hombre en dos substancias —pensamiento y extensión— que supuestamente estarían comunicadas por la glándula pineal. Descartes no logra probar su teoría, recurre entonces a la buena fe de Dios y deja a la filosofía sumida en un profundo *impasse*. De un lado el *racionalismo* de Leibniz, que por cierto ha usado ya el término «idealista» con referencia a Platón y sus ideas, y el de su discípulo Wolf. De otro, el *escepticismo* de Hume, y entremedias nada, un insondable abismo metafísico.

Kant es la figura universal que tiende entre ambas orillas del abismo el puente de su *idealismo trascendental*. Esta magna operación tropieza, sin embargo, con dificultades que no son del caso ahora. En relación con nuestro problema, la principal dificultad para el Kant de *La crítica de la razón pura* es la clásica distinción, que hace suya Galileo, entre *cualidades sensibles secundarias* (como el color) que existen sólo en nuestra representación, y *cualidades primarias* (como la masa o la forma) que realmente pertenecen a las cosas y se dejan reducir a número, figura y movimiento. Ya en los *Prolegómenos* Kant empieza a distanciarse de esta dualidad y, como recordó hace tiempo Torretti [2], en la *Crítica del juicio* dice que «el color verde de los prados pertenece a la *sensación objetiva*, como percepción de un objeto sensible; pero lo agradable del mismo pertenece a la *sensación subjetiva*, que no representa objeto alguno, es decir, al sentimiento...».

---

[1] *Enciclopedia*, $ 41Z, págs. 67-68.

[2] R. TORRETTI, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, págs. 560-561, Ediciones de la Universidad de Chile, 1961.

La diferencia que establece Kant entre el idealismo trascendental y el idealismo *kat'exokhén*, es sin embargo terminante. Lo que afirma el idealismo, dice Kant en los *Prolegómenos*, es que sólo hay seres pensantes; las otras cosas que creemos percibir en la intuición son sólo representaciones de los seres pensantes, a las cuales en verdad no corresponde ningún objeto que se encuentre fuera de ellos Y yo, subraya Kant, por el contrario afirmo que las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; aunque de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos sólo sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos. En definitiva, para Kant, «todo lo que nos es dado como objeto debe sernos dado en la intuición» [3]. Lo puesto por el entendimiento es el concepto. Y en la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, llama trascendental »a todo conocimiento que no se ocupa tanto de los objetos, como del modo de conocerlos, en tanto este modo sea posible *a priori*». Kant, pues, en modo alguno trata de reducir el mundo real a ideas.

Pues bien, como verán, la actitud de Hegel es bien distinta, más bien cabría decir que piensa lo contrario:

> «Es un error imaginar que los objetos que forman el contenido de nuestras ideas son lo primero que llega a nuestra mente y que es nuestra actividad subjetiva la que sobreviene después y, mediante la ya citada operación de abstraer, enlazando los puntos poseídos en común por los objetos, forma los conceptos de ellos. Más bien, el concepto es auténticamente lo primero, y las cosas son lo que son merced a la actuación del concepto que en ellas reside y se manifiesta» [4].

Hegel, pues, arranca de la intuición intelectual del concepto que constituye las cosas: idealismo en estado puro. Las cosas son lo que son, ya lo han oído, merced a la actuación del concepto que en ellas reside y se manifiesta. Resulta entonces que es una intuición intelectual la que permite a Hegel *intus legere*, o sea, hacer una lectura interior de la actuación del concepto que reside y se manifiesta en las cosas y hace de ellas lo que son. Habla como si no hubiera habido un nominalismo, como si Vesalio no hubiera dejado atrás las definiciones substanciales de Galeno o Galileo hubiera seguido manejando las cualidades ocultas de la filosofía natural aristotélica.

---

[3] *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia,* $ 13, Observación I, 287.

[4] Cf. *The Cambridge Companion to Hegel*, pág. 102 (*EnL.* 163 Z2 ; 8, 313), Cambridge University Press, 1993.

Lo que sostiene Kant en líneas generales es que la intuición sensible debe subordinarse a un concepto que determine la forma de juzgar en general con respecto a esta intuición. Y este concepto es un concepto puro *a priori* del entendimiento, no una intuición intelectual de lo que son las cosas merced a la actuación de su concepto inmanente, como afirma Hegel. Los puntos de vista de ambos filósofos difieren, pues, notablemente y, antes de considerar la dimensión lingüística del idealismo, haremos un intento más de aclarar la naturaleza de esta diferencia, que es clave para nuestro asunto.

A lo que se opone Hegel no es a la lógica trascendental de Kant, sino al modo en que la desarrolla, pues a su juicio ese modo conlleva una visión subjetivista del concepto. Hegel no acepta que la objetividad sea una creación mental y Kant tampoco, si se analizan sus argumentos sin un previo *partie pris*. En todo caso, si el idealismo trascendental de Kant según algunos bordea un subjetivismo mentalista, cosa que dista de haber sido probada, el idealismo absoluto de Hegel incurre por su parte en un claro logicismo subjetivo. Como han hecho notar Charles Tylor y Thomas E. Wartenberg, Hegel es un idealista conceptual para quien los conceptos determinan la naturaleza de la objetividad. Hegel presupone que lo real es el Todo que define como Idea: la Idea es el Todo en desarrollo. En otras palabras, el idealismo absoluto significa que no existe nada que no sea la manifestación de la Idea, que no sea resultado de una necesidad racional. Por ello Hegel supone que *der Geist,* el Espíritu, no procede de la Naturaleza, sino de sí mismo, y es el proceso creador que permite existir a todo lo demás. La realidad sólo existe como resultado del intento de existir del *Geist*. A última hora, para Hegel el idealismo filosófico consiste en reconocer que lo finito no posee un verdadero ser. Lo finito no sólo se altera como todas las cosas con el cambio: además, deja de ser, se volatiliza. La diferencia entre los idealismos estriba en cuán lejos llevan sus autores este principio de volatilización de lo finito. Hegel lo llevó tan lejos que en su sistema el ser humano queda reducido a una cantidad despreciable Su idea del hombre es la que aplican los totalitarismos sin excepción, sean de derechas o de izquierdas. No obstante, su pensamiento ha contribuido también a abrir caminos creadores al lenguaje que es menester reconocer. Kant, en cambio, siempre pensó que la persona humana no es un instrumento, un medio que deba utilizarse para fines ajenos a los que le son propios. La ciencia actual continúa refiriéndose constantemente a él. Las aproximaciones de Hegel a la ciencia no fueron en generâl muy felices. Hegel ha influido más en el mundo de lo humano; por lo pronto, no sólo, en la manera de concebir el tiempo histórico.

Me parece, pues, que hay razones suficientes para sostener que el idealismo hegeliano es absoluto, y el idealismo de Kant es trascendental, bien entendido,

claro es, que «trascendental» significa la existencia de una relación necesaria de la mente a los objetos y de los objetos a la mente. Y aunque ya comprendo que la discusión sobre este asunto podría ser muy larga, a lo que vamos a atenernos aquí es a un hecho nada dudoso, que sin embargo es decisivo para diferenciar la significación que Kant y Hegel tienen con respecto al problema del idealismo lingüístico. Kant no acepta en absoluto la existencia de una intuición intelectual en el ser humano y afirma, por el contrario, que la intuición sensible es absolutamente necesaria para situar los objetos en el tiempo y el espacio y tener una experiencia de ellos, una experiencia de objeto. Para Hegel, en cambio, la intuición intelectual es un elemento primario de su pensamiento y ello hace que la experiencia de objeto se vaporice y que a la «impresión de realidad» de que hablaba Zubiri le ocurra tres cuartos de lo mismo. Con Hegel, la realidad se le va a uno de las manos, los referentes reales se diluyen, acaban en nada y ello facilita la construcción lingüística del simulacro en que, andando el tiempo, se convertiría lo real para la postmodernidad que critica Baudrillard.

Hechas estas consideraciones preliminares acerca de las diferencias que separan los sistemas de Kant y Hegel en relación con el lenguaje, intentemos ahora situar mínimamentela posición de Hegel respecto a la cuestión del tiempo histórico.

LA CONFIGURACIÓN DEL TIEMPO HISTÓRICO

Aparentemente, la navegación por el mar de la historia no dispone de radiofaros que marquen con exactitud los cambios de rumbo que de cuando en cuando se producen en ella. A la hora de determinar el origen de una época o de un movimiento intelectual, los candidatos no son pocos. Para algunos la Edad Moderna se inicia con la caída de Bizancio, según otros comienza con el Descubrimiento de América, hay quien opta por el Renacimiento, por la nueva ciencia del siglo XVII, por la Ilustración, la Revolución francesa o quién sabe por qué más. Últimamente, hay quienes piensan haber resuelto el problema negando la existencia de las épocas o de la historia misma. En su excelente monografía *On the Future of History. The Postmodernist Challenge and its Aftermath,* Ernst Breisach describe puntualmente y con un equilibrado juicio crítico los pros y contras relativos a este intento de acabar, como Hegel, con la historiografía tradicional y, por tanto, con la historia o por lo menos con la historia «convencional» [5].

---

[5] E. BREISACH, *On the Future of History,* University of Chicago Pres, 2003.

Desde bastante antes del *trivium* y el *quadrivium*, entre las ciencias y las letras siempre han existido diferencias. No obstante, todavía en los siglos XV y XVI sus fronteras eran muy permeables, podían cruzarse con facilidad. Eugenio Garin, en *La cultura del Rinascimento* [6] cuenta, por ejemplo cómo Leon Battista Alberti (1404-1472), un humanista y escritor notable en latín y en italiano, era matemático, escribió tratados de arquitectura, pintura y escultura, y llevó a cabo también interesantes experimentos de óptica. Asimismo Paolo Toscanelli (1397-1492) fue un astrónomo notable, geógrafo, un gran matemático y médico.

En el siglo XVII, los lenguajes de las humanidades y la ciencia comienzan a ser ya incompatibles. Es cierto que el pensamiento de los grandes humanistas del Renacimiento como Lorenzo Valla, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y tantos otros, no contaba con un discurso unificado que pudiera oponerse como un todo a la aún *non nata* ciencia de los «nuevos filósofos». Pero no creo que haga falta insistir en que la visión del mundo y de la vida en él de los humanistas sería difícilmente compatible con la mecánica de Galileo y la *ratio* cartesiana. Los humanistas exaltaban en sus escritos la espontaneidad y la libertad del hombre —Pico della Mirándola llegó a decir que el hombre podía ser lo que quisiera— mientras que, por el contrario, la mecánica de Galileo había borrado de su vocabulario toda idea de espontaneidad de la materia. Del principio de inercia, dedujo Galileo una serie de leyes y corolarios absolutamente incompatibles con la manera de pensar típica del humanismo renacentista.

A partir de ese momento, entre el humanismo y la *nuova scientia* se alza una barrera lingüística difícil de salvar. Las virtudes o rasgos de carácter que más contaban en la *rinascita*, tales como la la iniciativa o la libertad del individuo quedaron excluidos por principio de una ciencia radicalmente objetiva en su metodología, cuyo primer principio teórico era la inercia —la tesis de que ningún cuerpo puede iniciar, detener o cambiar de dirección por sí mismo si no es por la acción de otro— y cuyo lenguaje obligado era de naturaleza matemática. La mecánica de Galileo excluía toda posibilidad de que un cuerpo iniciara, dirigiera o detuviera sus propios movimientos. Los cuerpos no tenían *physis*. Del nominalismo los científicos habían aprendido que las cosas no se explicaban por los universales o en virtud de su propia esencia, sino que se explicaban unas por otras, esto es, por sus relaciones externas, observables y manipulables.

Se comprende, pues, que el hombre del Renacimiento, tan vinculado a la intencionalidad de sus proyectos, no iba a acatar sin más el imperio de una mecá-

---

[6] E. GARIN, *La cultura del Rinascimento*, pág. 135, *EST*, Milán, 1988.

nica cuyas leyes universales, válidas *urbi et orbi*, válidas en todo tiempo y lugar, que impusieran condiciones a su empeño y castraran su libertad. El humanista francés Montaigne (1533-1592), vaya por caso, una generación anterior a la de Galileo, pero conocedor de sus teorías, sostuvo que intentar resolver problemas individuales deductivamente, esto es, como si fuesen casos de una regla general, era justificar la opresión y, como terminaría diciendo Lyotard, terminaría abriendo el camino a lo sublime terrorífico. O sea, Montaigne era ya un postmodernista *avant la lettre*, un partidario del método del caso en los asuntos humanos y un enemigo de la totalidad.

Es curioso, pero no quiero dejar de mencionar el hecho, que ya después de Montaigne, a principios del siglo XVII, surge algo así como una vaga vislumbre del idealismo que dos siglos después desarrollará Hegel en su filosofía. John Barclay es un autor que, en su *Icon animorum* (1614), sostiene la tesis de que cada siglo posee un «espíritu» o genio particular que inclina el alma de los mortales en alguna dirección: «*Omnia saecula genius habent, qui mortalium animos in certa studia inflectere*». La tesis de Barclajus fue compartida por otros autores de la época, como Petrus Firmanio o como el autor anónimo de la *Germania milite destitutam*, que estaban convencidos de que las acciones humanas dependían de un *anima temporis*, de un alma o espíritu del tiempo cuyo influjo nadie podía resistir a la larga. En esta interpretación del cambio histórico hay, a mi entender, un sesgo idealista que hace del espíritu, entendido como *Geist*, el factor ideal que configura las épocas históricas [7].

Durante el siglo siguiente, el siglo de las Luces, se emplea con frecuencia la palabra francesa *esprit*, despojada de sus connotaciones animistas y asociada al refinamiento de las costumbres, para designar fenómenos de convergencia histórica. Montesquieu (1689-1755), por ejemplo, habla de un espíritu general que guía la conducta humana, del que da razón acudiendo al influjo de factores naturales o de signo cultural. En *El espíritu de las leyes* (XIX, 4 y 5), el autor responde a la pregunta «Qué es el espíritu general», y dice que son muchas cosas las que gobiernan a los hombres: el clima, la geografía, pero también la religión, las leyes, los recuerdos del pasado o las costumbres. De todo lo cual resulta, dice, un espíritu general que el legislador debe respetar en lo que pueda, porque es siguiendo su genio natural como los pueblos hacen las cosas mejor [8].

---

[7] Sobre este asunto, RUDOLF EUCKEN, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, pág. 353, Editorial Jorro, 1919.

[8] Para una detenida exposición de este problema, véase el libro de JUAN VALET DE GOYTISOLO, *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes*, Editorial Civitas, Madrid, 1986.

Hegel está de acuerdo en eso, excepto que el genio natural o el espíritu de que habla Montesquieu es para él *der Geist*, una palabra alemana de connotación idealista. Hegel la emplea en su *Filosofía de la Historia Universal*[9] al afirmar que los pueblos alcanzan el cénit de su historia cuando realizan su concepto: «Los pueblos, dice, son el concepto que el "espíritu" (*Geist*) tiene de sí mismo». Excepto que el sentido en que Hegel emplea la palabra *Geist* es el de un idealismo absoluto, no el histórico y «sociológico», digámoslo así, que tenía la palabra *esprit*, en Montesquieu. En la obra citada más arriba, Hegel subraya el error en que a su juicio incurre siempre la historiografía convencional cuando habla de estas cosas:

«el historiógrafo corriente que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los datos recientes, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo que hay. Excepto que lo verdadero no se ve en la superficie visible».

Hegel parece olvidar que también él lleva consigo unas categoría y ve a través de ellas lo que hay y lo que no hay. Sólo que las suyas se diferencian de las tradicionales en una trasposición del plano de realidad, de forma que lo que llamamos real «*sólo existe en y para el pensamiento*»[10]. Por supuesto, Hegel tiene todo el derecho del mundo a manifestar lo que piensa, y debo decir que lo que pensó no fue ninguna banalidad. Pero el hecho es que por más que pretenda distinguir una historia *inmediata*, de una historia *reflexiva* y de una historia *filosófica*, su historiografía no es a la postre muy distinta de la que han practicado toda la vida los historiógrafos corrientes, o sea, intentar definir períodos, fases, estructuras, épocas, configuraciones u otras discontinuidades o «cortes» del proceso histórico, de acuerdo con lo que cada cual piensa que es la naturaleza de este.La clasificación es la misma de siempre, aunque la interpretación varíe: «historia universal», «mundo oriental», «mundo griego», «mundo romano», «mundo germánico», «edad media», «edad moderna», «esferas» como «idealismo subjetivo», «idealismo objetivo». y, finalmente, como «idealismo absoluto», sin olvidar por cierto los «fundamentos geográficos» que han contribuido a la «formación (*Bildung*) del aspecto no-libre, dado en la figura»[11]. Hegel determina las peculiaridades y caracteres distintivos de los pueblos y les pone nombres. Es lo que se hace en la Historia Natural con los períodos glaciales, como por ejemplo el de la última glaciación, la llamada *ice age*, edad del hielo, que empezó hace unos 75.000 años y duró hasta hace unos 15.000 o 13.000. El historiador, para no perderse en una interminable procesión de «sucesos

---

[9] J. G. W. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traduc. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1928.

[10] *Op. cit.*, pág. 33.

[11] G. W. F. HEGEL, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, pág. 18, nota 4, Tecnos, Madrid, 1990.

sucesivos», carentes de todo hilo conductor y puntos de referencia que pongan sentido en el proceso histórico, necesita de períodos que lleven nombres que sirvan para identificar las relativas, pero reales estabilidades de las épocas. Hegel, también. A última hora, los «cortes» de que habla Agnes Heller en su *Teoría de la historia* son necesarios «para comprender la continuidad en la discontinuidad» [12].

Por lo que optó Hegel fue por ordenar las etapas del proceso histórico a través de una razón dialéctica de la Idea, en la que fácilmente todos gatos son pardos. No sé. En última instancia, Arón Guriévich subraya en *Las categorías de la cultura medieval* [13] que «cada época es interesante e importa por sí misma, independientemente de su relación con el posterior curso de la Historia». A mí también me lo parece.

La palabra época viene, como se sabe, del término griego «*èpokhé*», «parada», «detención», «lugar del cielo donde un astro se detiene». Por extensión, pues, una época vendría a ser como el alto que la historia hace en su camino para que brille el momento estelar de un pueblo o de una civilización. Repito que el concepto de época se ha empleado sin grandes dificultades en la historia natural para designar períodos climáticos: el Pleistoceno comienza 1.600.000 años a. de C. y finaliza en el 10.000 de la misma era. La historia del hombre ha usado también este concepto para distinguir lapsos de tiempo o períodos que presentan una cierta homogeneidad, unas características propias, distintas de las que caracterizan a otros períodos. Sin embargo este concepto de época o edad, que se utilizó principalmente desde el siglo XVIII hasta principios del XX en la enseñanza de la historia, ha sido objeto de una interminable discusión entre los historiadores partidarios del «continuismo» histórico y los que sostienen que en la historia hay «rupturas» o cortes, cambios rápidos y profundos, que determinan en ella transformaciones significativas. En cualquier caso, sin estos puntos de referencia, la historia sería una especie de flujo caleidoscopio, un torrente de datos inconexos. En el mejor de los casos cabría establecer en ella conjuntos de agregación, pero no conjuntos de totalización, no «totalidades» o configuraciones con una entidad propia como «clasicismo», «mundo antiguo», «edad media», «renacimiento», «ilustración», «romanticismo», «edad moderna», «modernidad». La periodización es el vía crucis de la historia, pero nos guste o no, lo cierto es que la demarcación de períodos o «cortes» en el proceso histórico es un problema tan difícil de resolver como de evitar. La historia da la impresión de ser una fluida corriente de sucesos, pero es porque los hechos han

---

[12] A. HELLER, *Teoría de la historia*, pág. 133, Editorial Fontamara, Barcelona, 1982.

[13] A. GURIÉVICH, *Las categorías de la cultura medieval*, págs. 24-25, respectivamente, Taurus, 1990.

sido organizados previamente en épocas o totalidades identificables. Si no fuera por ese hilo interior que los une y da figura, no habría *res gestae*, es decir, no habría historia. Al fin y al cabo, esto es lo que también hizo a su modo Hegel.

La substitución que lleva a cabo del concepto tradicional de época por una dialéctica del espíritu está ya de algún modo presente en su primera obra filosófica, *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (1801). En esta obra de juventud, Hegel bosqueja los rasgos esenciales de su filosofía. «Escisión» entre el entendimiento y la vida es, a su juicio, la fuente de la necesidad de una filosofía en la que los opuestos recuperen su genuina función dialéctica.

> «Cuanto más firme y espléndido es el edificio del entendimiento, tanto más se agita el impulso de la vida que está presa en él como una parte que pugna por salir en busca de la libertad... La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía» [14].

En otras palabras, Hegel dice que si desaparece de la vida humana la capacidad de totalizar, de integrar en una totalidad «dialéctica» lo que acontece en el mundo alrededor, se puede hablar «del fallecimiento del mundo real». El hombre termina desentendiéndose de la vida social y la política. Pierde así algo tan valioso como es su mundo, su época, pero lo que gana es todavía mejor. De una parte se libera de la red de relaciones que le limitan y a la vez integran en una totalidad política determinada, pero al mismo tiempo inicia un proceso de emancipación de su autoconciencia, a cargo de un yo autónomo que le libra de los particularismos de la época que restringían su visión del mundo y de la vida en él. A este proceso Hegel lo denomina *Aufklärung*, no en cuanto movimiento cultural del siglo XVIII, sino como una fase de la historia que se configura siempre que el yo emerge como algo autónomo, como la conciencia de su propia mismidad.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* al hablar del Estado griego, Hegel dice que, hacia la primera mitad del siglo V a. de C., los sofistas fueron los primeros que introdujeron la reflexión subjetiva, la doctrina de que cada cual debe obrar según su propia convicción. Pero aquí no habla de las tragedias de Esquilo (525-456 a. de C.) que fueron el punto de partida de un estudio de la conciencia de sí en la Antigüedad, en toda su concreción y profundo dramatismo humano. Hay en esta historia filosófica de Hegel demasiada distancia de lo vivo a lo pintado. Las ideas no sangran; las víctimas de las ideas, sí. Las ideas no sufren,

---

[14] *Op. cit.*, 18-19.

pero quienes padecen persecución por la justicia son los hombres y mujeres de carne y hueso que han decidido que es preferible morir a dejar de pensar aparte, a tener que soportar los dictados de la familia, de los arcontes de la *polis* o de los mismos dioses. Se me podrá argüir entonces que el ánimo, el *thymós* que sostenía toda esa lucha era al fin y al cabo subjetivo. Sí, desde luego lo era. Excepto que si como pensaba Platón es real todo lo que produce efecto, realísimas fueron tanto las decisiones y voliciones subjetivas de quienes ordenaron esas muertes, como las de los héroes y heroínas que murieron por pensar aparte. Eso no se arregla alegando que la espiritualidad del mundo consiste en que sólo la idea es real y todo lo demás se pulveriza en la nada. Por ese camino se llega pensar que el hombre es una cantidad despreciable, algo que se pulveriza en aras de la Idea: de una idea constitutiva, no meramente regulativa de la realidad. O sea, de la Idea que han manejado todos los totalitarismos para justificar la eliminación de quienes se empeñan en pensar por su cuenta y razón.

En fin, no tiene sentido seguir intentando demostrar lo obvio. A alguien que le preguntó lo que era el *logos,* Sócrates le contestó que el logos era algo de lo que no se debía hablar con quien no lo tenía. Hegel evidentemente lo tenía. Es claro que el pensamiento de Hegel no ha sido ajeno al curso de la historia. Entre las muchas e importantes repercusiones que su pensamiento ha tenido en el mundo real, una de ellas ha sido el materialismo dialéctico y, en cierto modo, también el idealismo lingüístico de nuestro tiempo. Hegel sobrevoló el mundo real desde la altura de un idealismo absoluto que ha tenido unos efectos que han sido bien reales. Falta por ver cuál ha sido la cualidad moral de todo eso. Lo que defiende Kant en su filosofía es que la persona humana es un fin en sí misma, no un medio o instrumento que se consume en aras de una Idea, por mayúscula que sea la I con que se encabeza la palabra.

La defensa de la emancipación del pensamiento en la Ilustración de la Grecia clásica no se logró sin más, sólo por la conversión interior de un yo autónomo. Se logró en una dura lucha real y efectiva, una lucha a muerte de algunos héroes o heroínas que dejaron la vida en el empeño. En este drama pasa lo que en el toreo: los críticos hablan desde detrás de la barrera, pero los toreros mueren de verdad en la arena. Liberarse de la red de relaciones reales del tiempo en que se vive cuesta «sangre, sudor y lágrimas». 2.500 años han transcurrido desde que Antígona, Sócrates o Ajax murieron por pensar aparte, pero el número de personas que han muerto en el siglo XX por las mismas causas no ha disminuido. Mecanismos tan reales y efectivos como Auschwitz facilitaron la tarea.

En fin, no voy a seguir intentando demostrar lo obvio. El idealismo absoluto fue cosa de Hegel. Para él, no había más filosofía verdadera que el idealismo.

A última hora, el Espíritu, *der Geist*, no era un resultado de la Naturaleza, era un resultado de sí mismo. Para Kant, en cambio, la intuición de las cosas siempre fue condición necesaria para que el entendimiento y sus categorías pudieran esquematizarla y elaborar su concepto. Más aún, los conceptos puros y trascendentales sólo pueden surgir del entendimiento, y tienen que hallar en la intuición la condición que les determina en el espacio y en el tiempo.

Entendámonos. No estoy diciendo que el pensamiento de Hegel haya sido ajeno al curso de la historia. Entre las muchas e importantes repercusiones que su filosofía ha tenido en el mundo real, una de ellas ha sido, aparte del materialismo dialéctico marxista, el influjo que sus ideas han tenido en el giro lingüístico del siglo XX, esto es, en la crítica a que están siendo sometidos el universalismo del proyecto de la Ilustración y las nociones de «realidad», «objetividad» y «verdad» que han sustentado la historiografía clásica y de algún modo también la lingüística y la filosofía del lenguaje tradicionales. El fracaso de Hegel con respecto a la ciencia natural y a su lenguaje ha sido estrepitoso. Lo cual no impide, sin embargo, que su manera de pensar sea la que prevalece hoy en el lenguaje de lo humano. Va perfilándose, pues, paso a paso, el concepto de «idealismo lingüístico». ¿Sera acaso que las palabras son capaces de crear realidades de naturaleza extralingüística?

Tratemos ahora de encontrar algunos hilos conductores o eslabones que medien entre la filosofía de Hegel y el idealismo lingüístico del siglo XX.

LOS PIONEROS DEL IDEALISMO LINGÜÍSTICO

Más o menos, cuando la física del siglo XIX multiplica y precisa sus lenguajes, también en la lingüística tienen lugar innovaciones importantes. Las palabras empiezan a tener más relaciones entre sí que con sus referentes exteriores. Justo en el año 1800, el genial jesuita y filólogo español Lorenzo Hervás y Panduro dice que «el orden de las ideas es según el artificio de las lenguas», o lo que es lo mismo, da razón de por qué el lenguaje no es un espejo de la realidad, no es un reflejo neutro del mundo real. En la Introducción, artículo III, 1.°, del *Catálogo de las lenguas* publicado en Madrid el año 1800, pueden leerse estas memorables palabras:

«Todos los hombres, al empezar a hablar una lengua, empiezan a dar a sus ideas el orden que a las palabras de ellas se da según su propio artificio gramatical. En unas lenguas, la partícula negativa, por ejemplo, se pone siempre al principio de la oración, en otras al fin, y en otras se introduce en medio de las sílabas que componen la dirección llamada verbo... Esta misma variedad sucede con las direcciones que se llaman artículos, y con

otra clase de dicciones, y según ella los hombres en sus respectivas lenguas hablan, y también piensan. Una nación, pues, que habla y piensa según el artificio gramatical de su lengua no muda jamás este método de hablar y de pensar... El orden de las ideas en cada hombre es según el de las palabras de su lengua; o es según el orden que el artificio gramatical de ésta da a las palabras»

Veinte años después, en 1820, Wilhelm von Humboldt sostiene que la palabra es «la forma interior del pensamiento» y publica un notable estudio *Sobre la diferencia de estructura de las lenguas humanas y su influencia en el desarrollo intelectual de la humanidad* que, a diferencia del *Catálogo* de Hervás, tiene un importante eco en su país. Wilhelm Wundt apoya en la teoría de Humboldt su *Völkerpsychologie*, su gran tratado de psicología de los pueblos, y Lazarus y Steinthal fundan una revista dedicada a la relación del pensamiento y el lenguaje. Es decir, el estructuralismo lingüístico emprende ya su marcha en el siglo XIX.

Probablemente, la pérdida de las colonias y la propia política española contribuyeron a que los importantes descubrimientos de Hervás y Panduro no hallaran la difusión que deberían haber tenido. La intervención de Estados Unidos en el 98, en la guerra de Cuba, en Filipinas y en Puerto Rico despertaron el interés de algunas Universidades Norteamericanas por las lenguas indígenas. Por ejemplo, Edward Sapir (1834-1939), profesor de la Universidad de Ann Arbor, Michigan, sugiere en 1929 que «el orden de lenguaje no está significativamente a merced de las pautas de interacción no-lingüística [15]. Franz Boas (1858-1942), un antropólogo y etnólogo alemán, pasa a la Universidad de Ottawa y luego a la de Columbia, e investiga la interrelación de las categorías gramaticales de las lenguas indígenas con la cultura. En suma, en la primera mitad del siglo XX, son ya muchos los lingüistas americanos —Boas, Bloomfield, Whorf entre otros— que cultivan un estructuralismo lingüístico aplicable a las lenguas indígenas de América. Y en ellas claramente se comprueba que el lenguaje no es una representación mental objetiva, como un espejo de la realidad; se le entiende más bien como una mediación constructiva y sesgada del mundo extralingüístico. Esta corriente americana incidió fuertemente en la antropología social, como se recoge en la monumental obra de Dell Hymes, *Language and Culture in Society* [16], y posteriormente en el psicoanálisis [17]. Pero el paso decisivo lo habían dado antes dos figuras singulares de las que, por fin, vamos a hablar.

---

[15] Cf. KENNET L. PIKE, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Second Edition, pág. 665, «On the "Grammar" of Society», Mouton & Co., La Haya, París.

[16] D. HYMES, *Language and Culture in Society*, Harper and Row, Nueva York, 1964.

[17] Cf. PETER LOEWENBERG, *Decoding the Past. The Psychohistorical Approach*, University of California Press, 1969.

FERDINAND DE SAUSSURE Y CHARLES SANDERS PEIRCE

A principios del siglo XX, dos autores que habían nacido en el siglo XIX y nunca llegaron a saber uno del otro, dieron el pistoletazo de salida al estructuralismo lingüístico del siglo XX. Fueron el lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913), con su *Curso de lingüística general*, que vio la luz el año 1915, en el que por cierto no habla del estructuralismo, y el pragmaticista norteamericano Charles Sanders Pierce (1839-1914) cuyo inacabado *opus mágnum*, que debería haberse titulado *A System of Logic, considered as Semiotic*, jamás llegó a publicarse.

En su célebre Curso, Saussure estableció una distinción entre el significante y el significado —de algún modo congruente con la tradicional oposición entre la materia y el espíritu— que ejerció en seguida un profundo influjo en el pensamiento francés y también, aunque posteriormente y en menor medida, en el mundo anglosajón, a partir de un renombrado encuentro entre franceses y americanos que en los años sesenta tuvo lugar en Baltimore. La «semiología» de Saussure, que también llamó así a su sistema lingüístico, nació con una deriva idealista que se desarrolló y propagó en los años treinta bajo el signo polisémico de un estructuralismo lingüístico multiforme. En Estados Unidos fue en cambio la «semiótica» de Charles Sanders Peirce —que también bautizó así sus reflexiones— la perspectiva que prevaleció inicialmente. La diferencia principal entre ambas teorías estribó quizá en que Saussure no consideró nunca seriamente la relación de su sistema con el mundo real, y Peirce, más realista que él, se interesó a fondo por las matemáticas, la epistemología y las ciencias de la naturaleza.

Saussure decidió que los signos lingüísticos de su *sistema* estaban formados por tres componentes inseparables: el *significante* (serie de sonidos de habla o marcas en una página) el *significado,* que era el concepto o la idea que subyacía al signo y el nexo o *valeur* que los unía. Saussure derivó así hacia el idealismo, reconociendo que el significado del signo era un concepto y no un objeto. Sostuvo también que cada significante adquiría su valor semántico por virtud de la posición diferencial que ocupaba en la estructura del sistema lingüístico, o sea, por su diferencia u oposición con los significados de otras palabras del sistema, y no por su relación con las cosas. Como hemos dicho, Saussure nunca llegó a considerar de hecho el problema de si un mundo objetivo le era o no esencial al lenguaje. En definitiva, para él, el significado era algo que en el fondo tenía más que ver con la posición que el signo ocupaba en su sistema lingüístico cerrado que con el mundo a que hacía referencia. Estas teorías de Saussure, y muchas otras puntualizaciones suyas que no es posible señalar en esta disertación, han sido seminales para el desarrollo de la gramática estructural, del estructuralismo lingüís-

tico, del postestructuralismo, del deconstructivismo y del postmodernismo en general. Saussure nunca negó que los signos pudieran guardar algún tipo de relación natural con las cosas a que se referían. Simplemente el tema era ajeno a sus planteamientos y no le preocupó. Sólo que como su teoría dejaba en un equilibrio precario la relación entre el significante y el significado, el *valeur*, hubo quien fue más allá y negó de plano la relación natural del signo con su significado. El postestructuralismo se quedó con el carácter *diferencial* del signo, pero prescindió de su valor *referencial*.

Este giro teórico, tematizado por autores como Derrida, Roland Barthes, Bataille, Lacan, Foucault, Lyotard y más tarde por Ian Hacking ha tenido un fuerte eco en las lenguas modernas de Occidente y constituye una clave para entender el idealismo lingüístico de nuestro tiempo. De hecho, el valor de los referentes reales ha ido desvaneciéndose en el habla y el lenguaje del presente, en parte como resultado de las teorías que redujeron el lenguaje a un sistema de signos que expresaban significados arbitrarios, esto es, términos que no remitían a significados estables o esenciales.

Peirce consideró el lenguaje no sólo, pero ante todo, como un vehículo que depositaba en la mente algo que venía de fuera. Un signo era para Peirce «some thing which stands to somebody for some thing», o sea, «algo que representa algo para alguien». En *Postmodern Semiotics*[18], M. Gottdiener ha sugerido que la lección esencial de Peirce es que «el Objeto nunca es destruido; tan sólo está ausente (¿inadvertido?)». Pero si se mira bien, tanto Saussure como Peirce estaban dando tácitamente por supuesta la observación de Hervás y Panduro, según la cual el lenguaje no era el medio neutral de representar las cosas que se había supuesto, o dicho de otro modo, que nunca fue un espejo que reflejara las cosas tal como eran. Zubiri dijo alguna vez que *logos* era la palabra que decía lo que son las cosas. Sólo que eso es lo que justamente está bajo sospecha en el idealismo lingüístico de nuestro tiempo, como yo mismo tuve ocasión de recordar hace ya años en esta casa. Bajo este latente supuesto es posible considerar, creo, lo ocurrido en el giro lingüístico del siglo XX.

Al comenzar esta ponencia, dije que tal vez en todo idealismo hubiera un rescoldo de subjetividad. En los tres o cuatro últimos decenios se ha reavivado este rescoldo; es ya una brasa que alimenta el fuego de la subjetividad lingüística de nuestro tiempo. Incide poco en el lenguaje de las ciencias naturales, algo más en

---

[18] M. GOTTDIENER, *Postmodern Semiotics. Material Culture and the Form of Postmodern Life*, Blackwell, Cambridge, Mass., 1995.

el de las ciencias humanas y, de lleno, en lo que Francisco Rodríguez Adrados ha descrito como *La lengua en el mundo de lo humano* [19].

Peirce, más favorable que Saussure a tener en cuenta los referentes de las palabras, de todos modos coincidió con él en la necesidad de flexibilizar la relación de los significados con los referentes y no tuvo reparo en criticar a los lógicos por su resistencia a desarrollar sistemas de lógica borrosa. A última hora, sin embargo, Peirce piensa que el mundo objetivo subyace siempre de algún modo a la relación cognitiva entre lo que el llama «*reprentatem*» y el «*interpretant*», que vienen a ser respectivamente el significante y el significado de Saussure. Pero no por ello admite que todos los sistemas culturales sean verdaderos como pretenden los «translingüistas» del sistema de Saussure. Por supuesto, el sistema semántico de Peirce no está libre de problemas, pero es más potente que el de Saussure. En primer lugar, reconoce la existencia de objetos extralingüísticos reales, evitando así el idealismo. Además contiene una clasificación semiótica de signos que permite analizar todos los sistemas de significación, incluidas las formas que poseen una estructura axiológica. Finalmente, como en Peirce todos los símbolos son interpretados por otra idea que es en sí misma un signo, no hay significados correlacionados específicamente con los significantes. El significado es siempre concebido como un proceso interpretativo volátil, lo cual es precisamente el elemento central del deconstruccionismo y el anhelo de un postmodernismo contrario a la moral de la uniformidad.

En líneas generales, el «estructuralismo» puede definirse como lo hace el DRAE, con una definición de mínimos como «teoría y método científico que considera un conjunto de datos como una estructura o sistema de interrelaciones». La definición conviene formalmente a todos los sistemas de esa clase, los cuales, sin embargo, distan de ser sólo lingüísticos. A bote pronto, recuerdo que hay por lo menos los siguientes:

Estructuralismos antropológicos (Claude Lévy-Strauss, *Structural Analisis in Linguistics and Anthropologie*. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*), y *estructuralismos etnográficos* («indigenous structure», «idiosyncratic structure of feelings» en relación con el sujeto).

Estructuralismos económicos iberoamericanos, absorbidos por el funcionalismo norteamericano.

---

[19] F. Rodríguez Adrados, «La lengua en el mundo de lo humano», *IV Jornadas de lingüística*, 13-25, Universidad de Cádiz, 17 y 18 de noviembre, 1998.

Estructuralismos lingüísticos (Saussure, Trubetzkoy, Jakobson, Hjelmslev y un larguísimo etcétera que Don Gregorio Salvador y Don Francisco Adrados conocen mucho mejor que yo).

Estructuralismos lógicos (Piaget, Gentzel, Kantor, Gödel).

Estructuralismos matemáticos (el seudónimo Bourbaki, Albert Lautment).

Estructuralismos psicológicos (Wundt, Krüger, Titchener, Kenneth L. Pike, *Towards a Theory of the Structure of Human Behavior.* Maurice Merleau-Ponty, *La structure de comportment*).

Estructuralismos sociológicos (Durkheim, Parsons, Merton).

De otra parte, en un pequeño pero agudo libro sobre el estructuralismo, Jean Piaget ha dedicado especial atención al papel desempeñado por el concepto de estructura en *física y biología* (Max Planck, Claude Bernard), en *filosofía,* en el *marxismo,* en las *sciences humaines* francesas y yo me permitiría añadir, en la *historiografía,* donde el concepto de *época* es también de naturaleza claramente estructural. Asimismo, *sentidos y usos del término estructura,* de Bastide y otros [20].

En suma, aunque una definición genérica pueda convenir formalmente a todos los estructuralismos, la heterogeneidad de sus contenidos más bien exige que excluye la necesidad de distinguir unos de otros. Así lo ha hecho, por ejemplo, el *Oxford English Dictionary* en su última edición, donde además de una definición de mínimos del estructuralismo *überhaupt* define también varios estructuralismos específicos, entre ellos el lingüístico, y asimismo el postestructuralismo:

Estructuralismo (lingüístico): «Toda teoría en la que el lenguaje se considera como un sistema de signos que se relacionan entre sí a varios niveles».

Postestructuralismo: «Extensión y crítica del estructuralismo, especialmente tal como se usa en los análisis de textos que cuestionan los conceptos de representación y, por tanto, destacan la importancia de la pluralidad y posibilidades del significado».

Por supuesto, estas indicaciones son insuficientes. Cubren los rasgos básicos de los principales estructuralismos y posestructuralismos lingüísticos europeos, pero no los de los lingüistas y etnólogos americanos. Añadiré, para terminar, dos breves observaciones. En un libro sobre la evolución del caos [21], Catherine Hayles

---

[20] Publicados ambos en Paidós.

[21] K. N. HAYLES, *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas,* Gedisa, Barcelona, 1993.

describe las etapas principales por las que el proceso disolutorio del significado ha invadido, a su juicio, la cultura contemporánea. En su primera fase, dice, se desnaturalizó el *lenguaje*, es decir dejó de considerársele una representación de la naturaleza de las cosas. Luego se desnaturalizó el *contexto*, como resultado de la fisura semántica establecida entre el signo y su referente. Después se desnaturalizó el *tiempo*, eliminando la secuencia temporal del «antes y el después» que asegura, a través de la memoria, la identidad de la persona. Finalmente, una vez desnaturalizados lenguaje, contexto y tiempo le tocó el turno al *hombre* mismo, que por virtud de lo anterior quedó privado de una naturaleza en que apoyar sus decisiones. Es interesante, pero sin embargo tengo para mí que el proceso de disolución del significado a que se refiere Kantherine Hayles tiene dos caras, no es tan sólo negativo.

En una de sus últimas publicaciones, *Historical Ontology* [22], Ian Hacking ha escrito dos páginas que titula escuetamente *Linguistic idealism,* idealismo lingüístico. Recuerda en ellas que la idea filológica que Georg Hamann, el amigo de Kant, tenía del logos era la misma que la de San Juan Evangelista: «Sin palabras, no hay razón, no hay mundo. En la palabra reside la fuente de toda creación y orden». Hacking hace dos lecturas de esta frase. Una hacia atrás, y otra hacia delante. En la primera, de acuerdo con San Juan, Hamann dice que el lenguaje y el mundo fueron creados a la par por el logos divino, por la palabra de Dios. Y en la segunda lectura, que llama «verbalismo», dice que nada existe sin lenguaje. Se trata de un idealismo bastante común en nuestra época, muy similar al *dictum* de Berkeley: «ser es ser mencionado». Una frase que, según el propio Hamann, es un error sintáctico, un solecismo, dado que «idealismo lingüístico» es la doctrina de que sólo existen las ideas. Un nombre mejor, propone Hacking, sería «idealismo lingüístico», una expresión que, con un significado ligeramente distinto, introdujo Elizabet Anscombe en 1976, y ha sido utilizada también por otros autores, como Hilary Putman.

Según Hamann, la fábula de San Juan es un malentendido. No hubo cosas a las cuales Dios o el hombre pusieran un nombre. Las cosas individuales sólo existen cuando hay palabras que las describan. Esas palabras no son artefactos privados que discurren dentro del alma de un Adán de la Ilustración. Son palabras de lo que ha sido la primera comunidad humana. En suma, para Hamann el lenguaje era profundamente no-representativo. Era lo opuesto de lo que afirmaban las teorías lingüísticas de la Ilustración.

---

[22] I. HACKING, *Historical Ontology*, págs. 138-139 y 150, Harvard University Press, Cambridge Mass., Londres, 2002.

El lenguaje, comenta Hacking, es creativo, a él le debemos la existencia y la estructura de nuestros pensamientos sobre el mundo, la forma y la lógica de lo que llamamos razonamiento. Excepto que, por una aparente circularidad que a Hamann le parece comprensible, este lenguaje creativo existe sólo en el seno del uso y la tradición. El ser humano verdaderamente original no es el que posee un pensamiento privado que después hace público. Original es el hombre capaz de cambiar el lenguaje con que en realidad pensamos y utilizamos de verdad. Es, concluye Hacking, nuestra versión comunal del mundo, tanto del interior como del exterior la que cuenta. Unas páginas después, Hacking añade que aunque él mismo hubiera dicho de Hamann que era un «verbalista» homologable con los «idealistas lingüísticos» o «lingualistas» de nuestro tiempo, esta comparación era equívoca, podía inducir a error. Para Hamann, sin palabras no habría mundo ni razón. A su juicio, la historia de Adán poniendo nombre a las cosas en el paraíso es completamente falsa. Dios no creó primero las cosas y luego las asignó unos nombres que impartió a Adán. El verbalismo de Hamann no es el incoherente y trivial idealismo lingüístico de nuestro tiempo, incluso si ha sido precursor. Porque es una teoría de la creación, de cómo lo material viene de la palabra. Incoherente, quizá, pero no trivial. Es una teoría de la continua creación que llevamos a cabo los humanos cuando al cambiar nuestro lenguaje nos cambiamos a nosotros mismos. Para bien o para mal, habría que añadir.

Pero déjenme decir, que el término «lingualismo» que se propone como sustituto edulcorado de «idealismo lingüístico», en castellano presenta estrechas asociaciones con la forma en que hacen uso de la lengua los vertebrados superiores para calmar la sed o para otras funciones. «Idealismo lingüístico» es un término más refinado, que requiere hablar de nuevo de la categoría que los estoicos llamaron *to lekton*, lo meramente pensado, lo que sólo existe verbalmente, o mejor dicho, lo que aunque se haya pensado y dicho, como ha ocurrido con el unicornio, no existe realmente. La cuestión es que si retomamos la definición platónica de realidad —real es todo lo que produce efectos— habremos de reconocer que el *Amadís de Gaula* y los libros de caballerías crearon un mundo literario, unas formas sociales y unos modos de pensar y de sentir que ponen de manifiesto hasta qué punto lo que se piensa, si se expresa verbalmente, puede afectar a la conducta de los hombres y generar realidad, es decir, cambiarla.

Cuando refiriéndome a Hegel dije que las ideas no sienten ni padecen, dije una verdad a medias. Las ideas no sienten ni padecen, pero cuando se expresan verbalmente pueden hacer sentir y padecer al ser humano, determinar cambios importantes en su comportamiento. Llamaré, pues, «idealismo lingüístico» a toda forma de habla o escritura que suscite fantasías, ideas o creencias en la mente del

hombre y, eventualmente, en su conducta. Cuando se traducen en palabras esas vivencias subjetivas pueden producir cambios materiales y sociales importantes. La trasposición de la palabra al hecho es una de las mediaciones que Hegel «*el oscuro*» ha sabido manejar como ninguno. Podemos llamarlo «pensar como querer». ¡De acuerdo! Pero aun así, de todos modos no debemos olvidar que, para bien o para mal, esa mediación es poderosa y funciona en las ideologías. Integrar esta mediación en la razón práctica es lo que hizo, entre otras muchas cosas, ese filósofo de referencia para la modernidad que ha sido y sigue siendo Manuel Kant.

En fin, es mucha le tela que queda por cortar y, obviamente, ya no hay tiempo para más. Haría falta una segunda parte, de esas que tienen mala fama, para puntualizar las formas que los estructuralismos, los postestructuralismos, deconstruccionismos y postmodernismos de turno han adoptado dentro del género que hemos venido designando *idealismo lingüístico*. Dejaré, pues, la tarea para otra ocasión, si es que la hay y los señores académicos y nuestro Presidente consideran que esta segunda parte puede merecer la pena. Muchas gracias.