

# *Cordura y libertad*

JOSÉ LUIS PINILIOS\*

**A**l igual que en el piano se hacen variaciones musicales partiendo de un tema dado, yo voy a hacer aquí, con muchísimo gusto, unas variaciones sobre el tema que don Julián Marías me encomendó: la relación entre la cordura y la libertad. Aunque en principio parece muy simple pensar que son las personas cuerdas las que harán buen uso de la libertad, la relación no es tan fácil, empezando porque tampoco es tan sencillo saber a ciencia cierta qué es la cordura y cómo funciona, y menos aún la libertad.

Estas dos palabras, cordura y libertad, son palabras de alcurnia, de noble linaje y, por lo tanto, antiguas. Designan cualidades de suma importancia para la convivencia o para el enfrentamiento humanos. Y de los usos o de los extravíos de la libertad a lo largo de la historia, tenemos sobrada evidencia y sobrado conocimiento los españoles, incluyendo la historia contemporánea y hoy mismo.

Vamos a partir desde lo más fácil hacia lo más complejo: ¿A qué llamamos cordura? La respuesta parece, en principio, sencillísima: decir de alguien que es una persona cuerda es como decir que es una persona que está en sus cabales, en su sano juicio, que no está en tratamiento psiquiátrico, que goza de una salud mental normal. Pero si profundizamos un poquito más y ampliamos el campo semántico de la palabra cordura, veremos que su significación fluctúa entre varios orígenes

\* De la Real Academia Española y de la de Ciencias Morales y Políticas.

posibles. Por un lado, cordura deriva de corazón, de cor-cordis, latín, y tiene que ver con el ánimo, con el esfuerzo para afrontar las dificultades, con toda esa tradición de lo que significa ser un hombre de corazón, de buen ánimo, etc. Pero por otro lado, otro de los orígenes posibles es un derivado no regular de la palabra corazón: la palabra cuerda, que tiene que ver con los cordajes de un velero, con los que se hacen las maniobras y se tiene, en fin, el mando del navío, y, en este sentido, la palabra cordura tiene un componente de habilidad. Esto de las etimologías es un terreno enormemente resbaladizo, pero lo cierto es que para dominar un navío mediante su cordaje hay que estar muy pendientes de éste y se requiere aptitud, habilidad.

En todo caso, parece que hay dos componentes en el origen de la palabra cordura: uno de esfuerzo, de ánimo, y otro de habilidad.

Aunque no quiero extenderme mucho en preámbulos eruditos, sí quiero insistir en la diversidad de componentes que entran en la palabra cordura, y cómo éstos varían con las épocas e incluso, dentro de una misma época, con los diccionarios. No hay una estructura demostrable matemáticamente de los componentes esenciales de la cordura; hay, como les digo, variaciones, fluctuaciones.

Cicerón —que es una autoridad a la que siempre hay que recurrir cuando se habla del latín— sostenía que el hombre de corazón es sabio, prudente y sabe lo que se hace. Aquí, sabio significa que tiene conocimientos, que domina los saberes. Prudente es otro componente enormemente importante de la cordura. La cordura no consiste sólo en tener buen juicio y buen conocimiento de las cosas, sino en reflexionar antes de tomar una determinación. Es éste, probablemente, el significado más radical que acompaña siempre a las definiciones de cordura: aunque se tenga conocimiento de causa, hay que considerar las circunstancias en que se toma una determinación.

En la Summa Teológica (que es el compendio de la sabiduría medieval y, en parte, aristotélica), Santo Tomás dedica casi un tomo entero a describir la principal de las cuatro virtudes cardinales: la prudencia. Leyendo esta magnífica definición (el latín de Santo Tomás es fácil de leer), pensé que lo que este santo varón estaba definiendo era la cordura. Es decir, lo que hoy se llama cordura es lo que Santo Tomás llamaba prudencia.

Pero aunque la capacidad de conocimiento, la capacidad de discernir las cosas es condición sine qua non de la cordura, ¿se pone la cordura en acto sólo con esta capacidad de discernimiento? ¿O es meramente una reflexión teórica, que no actualiza cuando es debido? Ante esta pregunta, me dije que seguramente Julián Marías habría hablado de esto; miré una colección de artículos suyos y, efectivamente, en un artículo publicado en ABC, creo que el año 97, que se titula “Entereza y cordura”, dice don Julián que no hay cordura completa sin entereza para mantener las opiniones sobre lo justo y las decisiones que uno ha tomado. Creo que es cierto. Cuando leí aquello me acordé de nuestro compañero, tan echado en falta, don Rafael Lapesa. Recuerdo que él todavía estaba en la Facultad de Filosofía y Letras cuando yo entré allí en los años sesenta. Ya estaban entonces los aires muy movidos, la demagogia se había adueñado un poco de la Facultad y cuando alguien, fuera quien fuese, impulsado por la pasión política, empezaba a desbaratar, o a violar la intimidad de alguien, o a acusarlo injustamente de cosas inventadas, don Rafael jamás se callaba. La voz de Rafael Lapesa, exacta y prudente, se alzaba de inmediato para oponerse a aquel exceso, fuera quien fuera el que lo dijera y fuera del color que fuera el sujeto de aquella acometida. Don

Rafael tenía conocimiento, tenía prudencia, pero era un hombre entero que cuando llegaba el momento prescindía de la “prudencia”. Yo creo que una cordura muy prudente pero sin entereza, es una cordura cobarde, una cordura despreciable, porque sabiendo lo que hay que hacer la persona no se atreve a hacerlo. Siempre me acuerdo, y me acordaré mientras viva, de don Rafael Lapesa, y en lo que puedo trato de imitarle. Bueno, pues eso es lo que voy a intentar hacer hoy con este tema.

Ya he aludido a la variabilidad de la cordura. Como todos los conceptos filosóficos, en este caso también psicológicos, el concepto de cordura va variando con las escuelas, con las épocas, etc. Pero entonces, ¿por qué gente muy sabia ha elogiado tantas veces el antónimo de la cordura, la locura? No solamente Erasmo de Rotterdam, sino que ya antes de Erasmo, Brand y otra serie de humanistas de la época, se deshicieron en elogios de la locura. Erasmo, como saben ustedes, era un humanista que escribió El elogio de la locura (*Encomium Moriae*), traducido a muchísimos idiomas, y lo que hizo fue algo aparentemente contrario a lo que quería defender, esto es, mostró la cara opuesta, el reverso, el negativo de la cordura, es decir, la locura. Su tesis era la siguiente: entre la cordura y la locura hay unos oscuros pasadizos que ponen en relación ambas cosas —esto está dicho con mucha ironía y mucha gracia, porque este libro de Erasmo es fundamentalmente irónico—. La evidencia de esta relación es enorme, hasta el punto que alguna vez llegó a decir Erasmo que en toda locura siempre había algo bueno.

Ese elogio de la locura ha continuado a lo largo del tiempo. Un filósofo catalán, español, Jaime Balmes, hizo una defensa a ultranza de la cordura entendida, en el sentido clásico, como defensa de una de las virtudes máximas del ser humano. La voy a leer porque es una posición muy expresiva y muy representativa: “No hay sabiduría sin prudencia (Santo Tomás), y no hay filosofía sin cordura, y existe en el fondo de nuestra alma una luz divina que nos conduce con admirable perfección en la vida si no nos obstinamos en apagarla”. Y ahí se queda.

Pero, ¿es eso todo lo que se puede y se debe decir de la cordura? Evidentemente no. Muchos hombres sabios han elogiado la locura, pero elogiar o alabar la locura no significa obstinarse en apagar o aniquilar la cordura. Por el contrario, es una manera realista de decir que la cordura no está cerrada sobre sí misma y que en su interior hay reflejos de la imperfección humana. Por un lado, lo humano nunca es perfecto, y por perfecta que sea como concepto esta virtud, en la realidad siempre tiene relaciones con cosas que no lo son tanto. Y hay además algo que me parece lo más importante de todo: la locura nos enseña a entender el cambio, es una forma de abrir brecha en el avance de la sociedad y en el progreso del propio humanismo. La locura abre grietas en las convicciones que tenemos todos acerca de lo que nos parece definitivamente lógico y natural, considerando que es cosa de locos todo lo que de ello se desvíe. Sólo que, en realidad, esta manera de romper esa costra de tradicionalismo malentendido —la tradición es otra cosa—, de dogmatismo, es buena. Porque la primera condición para dar un paso es romper o sortear las barreras que se le opongan, y una de las barreras que se oponen es tomar la cordura, que es una virtud “humana”, como algo perfecto y puramente lógico. Lo cual equivale a tomar una idea regulativa para ordenar racionalmente las cosas, como si fuera constitutiva de la verdad y de la realidad. O sea: la idea constituye lo real y todo cuanto se distancie o se oponga a ella es el mal absoluto. Aquí está el origen de todos los totalitarismos. Ése fue el gran pecado de la Revolución Francesa, de Robespierre, y ése ha sido el pecado radical de los totalitarismos de nuestro siglo (de los cuales yo sé algo, porque creí en uno de ellos). Yo pienso, en fin, que Erasmo y los que han

analizado esta cuestión aciertan al intentar abrir puentes —por oscuros que sean, porque en la oscuridad también se aprende— que pongan en relación la perfección teórica y lógica de la cordura como concepto con su realidad psicológica, con las imperfecciones que tiene su encarnación humana.

Por ejemplo, La Rochefoucauld, el gran ensayista francés, en una de sus máximas afirma que “nuestra cordura no está menos a merced del destino que nuestros bienes”, uno de los cuales es la cordura, de la que tanto hablaba el pensamiento clásico; lo cual es como decir que nuestra cordura no es perfecta sino que también está a merced de las variaciones y los cambios del destino.

Pues bien, otra de estas máximas clásicas es la de Plinio el Viejo, para el que no había mortal que fuera cuerdo a todas horas. Sólo un auténtico insensato podría contradecir esto. La perfección no es la condición radical del hombre, no es la condición absoluta del hombre; como ideal sí, pero no da más.

Por eso también afirmaba Goethe —y lo dijo varias veces, en las conversaciones con Eckermann— que el hombre necesita zambullirse de vez en cuando en el abismo de lo inconsciente para romper todos esos prejuicios que aprisionan la inteligencia. El hombre necesita zambullirse en el inconsciente para henchir el alma, para activar el fuelle del espíritu y abrirlo con nuevas fuerzas y nuevas visiones. Para romper con la realidad cotidiana, para superar aquellos esquemas que se tienen por “lógicos y naturales”. Personalmente, cada vez que oigo decir que algo es “lógico y natural”, me echo a temblar, lo será desde su punto de vista, inmerso en una época, en una clase social, etc., etc.

Y hay otra observación que no quisiera pasar por alto. Michel Foucault, en su Historia de la locura en la época clásica, afirmaba que del hombre en general al hombre verdadero, se pasa por el camino de la locura. Este punto de vista de Foucault ha hecho realmente bastante mella en mí. Sinceramente pienso que contribuye a mostrar la relatividad — a veces la falsedad— de los criterios de locura que han estado funcionando por el mundo. ¿Por qué Montaigne opina que “la locura más sutil nace de la sabiduría más profunda”?

Como probablemente saben ustedes, en la psiquiatría y la psicología clínica, se toma en consideración el punto de vista de las ciencias del caos. Las ciencias humanas están complementando o ampliando los modelos lineales clásicos para adoptar modelos no lineales que conllevan la noción de “crisis emergente”, que es la expresión que emplea Manuel Alendro para indicar que las anomalías de un neurótico o de un psicótico, las anomalías de la conducta son manifestaciones de una ruptura con el orden establecido para reordenarse luego en un nivel funcional superior. Es decir, un sistema no lineal es un sistema que rompe con el orden constituido o establecido. La clínica empieza hoy a sospechar —y no son uno ni dos los que están trabajando ya en esto— que la locura es una estructura disipativa más o menos similar a las que describe Prigogine. O sea, la locura es la disipación de un orden opresivo para acceder a un orden superior. Son crisis, pero de las que puede emerger una manera nueva y original de estar en la realidad.

En fin, a poco que nos hayan interesado las relaciones del genio con el arte o con la creación, sabemos que estas “liaisons dangerenses” tienen un gran fundamento. Así como se dice que de poetas y de locos todos tenemos un poco, algunos tienen algo más, lo suficiente para abrir nuevos

horizontes en el arte o en la vida intelectual.

El problema de la libertad —al que no podré dedicar todo el tiempo que querría— es todavía más fascinante. Hay un libro de Pierre Grimal muy interesante sobre la libertad en Roma; se titula *Los extravíos de la libertad* y es el libro de un historiador serio. Comienza diciendo, y cito literalmente: “Nadie duda que el vocablo libertad sea uno de los más oscuros que existen. Esto no constituiría un inconveniente mayor si, al propio tiempo, no fuera [la palabra libertad] una de las más conmovedoras y más peligrosas que existen. La libertad que se concibe comúnmente como una fuente de espontaneidad y de vida, como la manifestación misma de ésta, se revela en la experiencia como algo inseparable de la muerte. Y si no de la muerte, como algo que entusiasma tanto que puede endiosar, y endiosa, a los hombres y a las épocas que la buscan con excesiva ansiedad”. Yo creo que ejemplos elocuentes de esta descripción que hace Grimal, los tenemos bien a mano. Hay veces que los países o los grupos “enloquecen”, no sólo las personas enloquecen. “Enloquecen”, entre comillas, pues no se trata de pacientes psiquiátricos; esto es lo que hacían en Rusia con los disidentes: los internaban en un psiquiátrico. Lo que quiero decir es que, a veces, la libertad ofusca de tal manera con su brillo a la razón o a la cordura humana, que la hace extraviarse y tomar lo que no es más que una idea regulativa, que diría Kant, una idea racional para regular la ordenación de la realidad, por una idea constitutiva de la realidad misma. Es decir, hacen de su idea el principio ontológico de la realidad, del cual dimanarían todos los accidentes o todas las cualidades de la “verdadera” realidad, esto es, de la suya. Es lo que se proclamaba en el mito nazi del siglo XX, por ejemplo, o en otros tantos mitos similares que fueron o siguen siendo. Se trata de una idea matriz de la cual se deriva todo, y a la que tiene que ajustarse la vida de todos los ciudadanos, de todas las conductas, de todas las creencias, etc., etc., porque aquello que se desvíe de ella es pecado “mortal”, o sea, merecedor de un castigo ejemplar, generalmente la muerte. No anda tan descaminado Grimal cuando en su libro habla de las relaciones entre la libertad y la muerte.

Pero debo intercalar aquí un comentario para precisar a qué tipo de libertad me estoy refiriendo. No hay una sola libertad, hay muchas formas de entender la libertad. Pero principalmente hay una categorización en tres escalones o niveles.

En primer lugar, existe una “libertad de”, una libertad de los impedimentos, de aquello que impide a uno hacer lo que quiere; una libertad entendida como liberación de obstáculos —liberación de la censura, de las normas de tráfico, de orden público...—. En fin, libertad de impedimentos para que uno realice donde y cuando quiera su real gana.

Esto es una cosa muy española. Me acuerdo de un buen amigo mío, un sociólogo, a quien le pusieron un coche delante de la puerta del garaje de su casa y, al pedir amablemente al dueño del vehículo que lo retirara porque obstruía su salida, éste le contestó: “lo que hay en España es de todos los españoles”, y se marchó tan tranquilo. Este sentirse como dueño y señor de todas las cosas es algo muy español, que probablemente hemos heredado de la monarquía absoluta.

Un ejemplo bien claro de lo que ocurre cuando esa “libertad de” se pone de alguna forma por obra, lo tenemos en lo que sucedió en España cuando se suprimió la censura y surgió el llamado destape. Y lo que fue mucho peor, se destapó la calumnia, el atropello impune de la intimidad ajena. Se entendió que la libertad consistía en hacer cada cual de su capa un sayo y que se podía violar o

pisotear impunemente la libertad de los demás. Afortunadamente creo que, en ese sentido, las cosas han mejorado algo, y espero que mejoren más.

En un escalón axiológico de valores superior, hay otro tipo de libertad que lleva el rótulo de “libertad para”. Es una libertad que se justifica por el fin a que se quiere ordenar.

Muchos de ustedes habrán oído hablar de la contestación que le dio Lenin a Fernando de los Ríos en Moscú, a raíz de una discusión sobre el comunismo. Fueron tres palabras y se acabó la conversación. Ante la defensa de la libertad que le hacía don Fernando, Lenin respondió: “¿libertad para qué?”.

Efectivamente, libertad para qué. ¿Para matar?, ¿para explotar al prójimo?, ¿para dominarlo? Es evidente que una libertad no se justifica si no la legitiman los fines a que se ordene. Pero ésta es ya una libertad más difícil de practicar que, a decir verdad, no practica del todo ningún pueblo, ningún Estado. Todos los países —y mientras más poderosos, más medios tienen para hacerlo— justifican de alguna manera los actos que en principio deberían estar prohibidos. Se podrá decir que el fin no justifica los medios, pero todos los medios que ayudan a salvar situaciones de peligro en una comunidad o en un Estado, se emplean primero y se justifican después. Si la inundación de Mozambique hubiera sido en Europa, o en América, ¿cuántos helicópteros hubieran ido a coger a aquella gente que estaba subida en los árboles a punto de ahogarse? Probablemente cientos. ¿Cuántos fueron a Mozambique? Muy pocos. Ésa es la realidad.

La justificación de la libertad por los fines se entiende normalmente como la que describe el DRAE —el Diccionario de la Real Academia Española— en su quinta acepción de la palabra libertad: “Facultad que se disfruta en las naciones bien gobernadas, de hacer y decir cuanto no se oponga a las leyes ni a las buenas costumbres”. Sí, de acuerdo, pero buenas costumbres ¿para quién o para qué?, ¿buenas costumbres hechas a costa de otros? En la época de la descolonización, en la Segunda Guerra Mundial, los descolonizados dijeron a los colonizadores: “Ésta no es nuestra razón, es su razón. Se trata de la economía de ustedes, no de la nuestra”.

O sea, que esta categoría que lleva el rótulo de “libertad para” cobra sentido y legitimidad cuando se usa, como ya hemos dicho, para fines compatibles y costumbres que consideran morales los países avanzados, esto es, pertenecientes a la civilización industrial. Lo cual, desde luego, no zanja en absoluto la tremenda cuestión de si en casos extremos Occidente utiliza medios intrínsecamente perversos —como torturar a un niño, por ejemplo— que no pueden ser justificados por fin alguno. Tiene sus reservas. Nadie lo admite, desde luego, pero está por ver lo que se hace cuando la necesidad aprieta. Voy a poner un ejemplo. En la Biblia, las tablas de la ley contienen mandatos, como el de “no matarás” o “no desearás a la mujer de tu prójimo”, que son mandatos sin más; esto es, imperativos absolutos para los que no se señala ninguna vía de justificación, ningún fin capaz de legitimar su incumplimiento. No se dice “en tal situación podrás matar”, sino simplemente “no matarás”.

Por supuesto entiendo que, dentro de la imperfección del género humano y de sus instituciones, los países que los occidentales llamamos civilizados son estados de derecho, que legal y moralmente son contrarios a ciertas prácticas, como las limpiezas étnicas o los genocidios. Pero, por otra parte, es obvio que esos exterminios inhumanos no sólo los practican los pueblos

llamados primitivos. De forma mucho más eficaz, más racional y más científica, esos exterminios los ha llevado a cabo, por ejemplo, una nación tan civilizada como Alemania, con su planificación científica de la solución final. Esta monstruosidad, que carece de nombre, fue calificada por Liotard de “sublime terrorífico”. La impresión de sublime terrorífico yo la he tenido visitando Auschwitz. Realmente, es imposible imaginar de verdad ese tipo de comportamiento sin tener una conmoción profundísima. Pero —¡ojo!— países tan poderosos y amantes de la libertad como los Estados Unidos de América, no dudaron en acelerar el final de su guerra con el Japón a base de sacrificar dos ciudades indefensas, por el mismo procedimiento nuclear que, ahora que el asunto ya les afecta, tratan de suprimir a toda costa. ¿Y qué país no haría lo mismo si se viera en la misma situación? O sea, que “libertad para” supone un grado superior respecto de la “libertad de”, pero, en la práctica, cuando se ven en apuros, todos los países encuentran alguna razón “para” justificar lo injustificable.

Finalmente, si damos un paso más en este desarrollo conceptual de la libertad, nos encontramos con una nueva clase de libertad: la llamada “libertad con”, donde esta vez la preposición apunta claramente al costado social y cultural del problema. Es decir: por sí mismo, Robison nunca habría llegado a practicar la libertad como un fenómeno que cada cual asume como propio pero tiene en cuenta la libertad de los demás. Éste es el punto al que queríamos llegar, porque el enfoque abstracto y genérico que hemos dado hasta ahora de los conceptos clásicos de cordura y libertad, es una condición teórica que, a la hora de la verdad, no se practica. El brillo de la libertad puede ofuscar de tal manera a la razón o a la cordura humana que produce extravíos. La historia está llena de ellos.

¿Cuáles son, pues, las posibilidades de la cordura para evitar la locura? No tantas. La cordura es una virtud individual que colectivamente funciona de otra manera. Ya saben ustedes lo que decían los romanos del senado: los senadores son buenos varones, pero el senado es una mala bestia. Es decir, que los países y las instituciones, llegado el momento de decidir, guardan pocas consideraciones con los demás. No es de esperar que la cordura individual se extienda para que así impregne las instituciones, porque son fuerzas que se mueven en niveles diferentes. Eso los psicólogos sociales lo saben muy bien, desde Le Bon. Hoy existen pocas dudas respecto de que la conducta individual y la conducta colectiva operan en dos niveles diferentes: O sea, que el brillo de la libertad ofusca el seso de la cordura. Conviene no olvidar que confundir las definiciones lógicas de un concepto con su definición psicológica puede derivar en logicismo. Es decir, una cosa son los entes lógicos que dicen lo que hay que hacer, y otra, los actos psicológicos con que los seres humanos ponen por obra esas reglas. El hombre no es lógica pura, el hombre es psicológico, donde la palabra psique incluye muchísimas peculiaridades como son, por ejemplo, las pasiones y los instintos, que envuelven a la razón.

Voy a exponerles el ejemplo que tengo más cercano, y es mi propio caso. Me estoy acordando ahora de la guerra española y de la Segunda Guerra Mundial. Bueno, pues yo me fui de la primera, en la que era oficial de Franco, a la segunda, donde estuve de oficial en Leningrado, en la División Azul. Fui absolutamente convencido de que iba a defender el Cristianismo —yo soy cristiano— y la civilización occidental. Luego caí en la cuenta de que lo que estaba defendiendo era otra cosa. Pero en el mismo error que yo, cayó Unamuno, quien a poco de declararse el Movimiento Nacional dijo que él lo apoyaba porque defendía el Cristianismo y la civilización occidental. A esa ceguera, a esa convicción de que estamos en posesión de una verdad absoluta constitutiva de la

verdadera realidad, es a lo que Kant llamó ilusión trascendental. Yo he padecido o vivido esa ilusión trascendental, y les puedo asegurar a ustedes que sólo he salido de ella cuando el ciclo se ha cumplido; no se sale uno de ella cuando quiere.

Durante largos períodos de la vida o secuencias vitales, todos estamos movidos por ciertos impulsos de los que no queremos tener conciencia porque vulneran la moral. Y si, mientras estamos actuando de determinada manera, alguien nos critica por ello, nos defendemos y lo negamos, decimos que no es verdad, que no es ése el motivo que nos mueve. Hasta que llega un momento en la vida en que uno descubre que sí, que durante una época ha estado funcionando movido por un espíritu o por unas ideas de las cuales no tenía o no quería tener conciencia. Eso es a lo que, en el Fausto de Goethe, se refiere Mefistófeles cuando está viendo a Fausto desde las bambalinas y dice: “Pobre de ti. Tú crees que empujas, y te empujan” (“Du gloubst zu schieben und du bist geschoben”).

Durante un período de mi vida, yo he estado impulsado por motivos de los que no tenía una conciencia clara y distinta, esto es, he estado creyendo en cosas de las que luego he podido salir, distanciarme y verlas de otra forma. Pero eso es muy difícil de hacer, no pasa cuando uno quiere, sino cuando acaba un ciclo de la vida o una época.

Hay, pues, que tener en cuenta la locura junto a la cordura. Y yo me inclino por aceptar la importancia de lo que llaman locuras, no digo ya en los grados de destrucción psicodélica de un individuo, sino las excentricidades, porque, de hecho, gracias a esas locuras el mundo dejó por ejemplo de creer que la tierra era plana, y ha dejado de quemar a las brujas, y ha dejado de hacer ciertos disparates tremendos que estaban fundados en creencias, en ilusiones. Gracias a esas rupturas del orden constituido han ido apareciendo otros órdenes superiores. Esperémoslo así.

Aparte del testimonio que les he dado de mi modestísima crisis emergente con respecto al problema del totalitarismo, yo les recomendaría a ustedes que leyeran un libro de José Castillejo que se llama *War of ideas in Spain* (Guerra de ideas en España). Es un libro en el que se demuestra un principio que ya formuló Herbart, según el cual cuando las ideas se oponen entre sí adquieren un poder destructivo enorme.

Por último, quisiera poner algunos ejemplos de cuáles son los mecanismos por los cuales la idea de la libertad a veces propone ideales que parecen enormemente razonables, aunque no lo sean; ideales que la gente toma como suyos, cuando en realidad han sido depositados gradualmente en su mente por el lenguaje, por la historia, por las canciones de cuna, por la música local, etc., etc. Por ejemplo, se dice que sólo un escocés llora cuando oye una gaita; sin embargo, en mi tierra la gente se emociona viendo bailar el aurreasco al son de un chistu y un tamboril. Quiero decir que aceptar prima facie, sin más, sin reflexión, los fines de la vida para que parezcan propios y se aferre uno a ellos, es algo de lo que conviene desconfiar. Es una idea superficial. Hay libertad, pero más complicada.

Voy a comentar brevemente algunos de los factores que inciden en este tema. Primero, la dificultad para determinar la posición, no ya náutica o aeronáutica, sino aeroespacial en un mundo cambiante que no tiene centro. Ustedes saben que el centro en que vive el hombre de la antigüedad se perdió con Galileo; la visión geocéntrica del mundo o de la tierra se vino abajo con la nueva ciencia, y los

centros han sido después múltiples. En el Renacimiento, por ejemplo, las naciones dejaron de defender el Cristianismo o la cristiandad bajo la dirección ecuménica del Papa, para defender cada cual sus propios intereses. Es decir, el universo teocéntrico de la Edad Media se vino abajo; con el nominalismo empezó una nueva ciencia, bajo cuyo progreso la cristiandad se transformó en modernidad; y los europeos se encontraron de pronto con que, de vivir en la cristiandad en el siglo XVII, habían pasado a vivir en una sociedad secularizada, cuyo ideal máximo era el progreso material. Eso es lo que ha ido pasando.

Orientarse en un mundo constantemente móvil, determinar la posición de uno en un mundo en movimiento continuo y sin un centro, es una tarea desconcertante. Y yo creo que en el mundo actual hay mucho desconcierto, cada cual lo expresa de una manera, pero estamos profundamente desconcertados. Y orientarse en ese mundo es enormemente difícil porque, como apuntábamos antes, entre otras cosas, son las épocas las que depositan de forma sutil, gradual e imperceptible un determinado lenguaje afectivo, arraigado en la patria, o arraigado en el lugar en que uno ha vivido, o en las costumbres de la época.

Karl Vossler, un hispanista muy notable, distinguía entre dos registros del lenguaje: Por una lado, hay un registro que él llamaba *Muttersprache*, el lenguaje de la madre, el lenguaje materno, el lenguaje que el niño va adquiriendo mientras mama, le acunan, le cantan canciones, respira el aroma del hogar, se habitúa al paisaje de su tierra, etc. Todo eso va creando un lenguaje afectivo del que sólo participan los de una misma región. Y por otro lado, existe el registro del lenguaje objetivo, que Vossler llamaba *Sachsprache* o *Fachsprache*, esto es, el lenguaje técnico, el lenguaje de las relaciones comerciales donde todo el mundo se entiende. De tal forma que es muy fácil entenderse con alguien de otra cultura mientras se trate de entender cómo se construye un barco, pero probablemente no se pueda hablar de otras cosas. Es muy complicado el tema como para resolverlo sencillamente, está todo muy mezclado y difícil. El lenguaje es uno de los medios que ha favorecido o favorece más la ofuscación, es decir, el tomar por realidades verdaderas lo que son realidades virtuales o fantasías, que no tienen realidad, que son ilusiones trascendentales tomadas por constitutivas.

Hay dos o tres aspectos del lenguaje que van en esa dirección y que modulan o configuran la manera de ver las cosas como si fueran tal como las vemos, cuando en realidad no son creación nuestra, sino creación del lenguaje que hablamos. El lenguaje es expresión del pensamiento, pero también es prisión del pensamiento; uno no puede hablar con un lenguaje de lo que quiere, sino de lo que le permite ese lenguaje. Ésta es la teoría del relativismo lingüístico, enormemente interesante, pero que en su forma más extrema viene a decir que el mundo en que uno vive depende de la lengua o del idioma que uno habla. Y en cierta medida, pero sólo en cierta medida, es verdad; hablar sólo castellano, o hablar sólo vasco o catalán, establece una divisoria respecto de la forma de ver y de sentir, de actuar en la vida. Y esto enriquece e incomunica si no se tiene en cuenta que más importante que cada cual hable un lenguaje es que todos los hombres hablan. Esa es la cuestión, que a la postre todos los hombres hablan y, mal que bien, las cosas se pueden traducir, aunque con mucha dificultad, con mucha paciencia y con mucho tiempo. No es tan fácil pasar de un lenguaje a otro, pero es posible. Recuerdo una conversación que tuve un día con Jordi Pujol en la que hablábamos del español, del catalán..., y él me dijo: "Mire, hay que hablar, hay que hablar mucho". Y tenía razón, hay que hablar mucho para llegar a salvar esos abismos.

En la interpretación del lenguaje, aunque las posiciones no son siempre claras y distintas —como decía Descartes—, y están muy mezcladas, hay dos tendencias básicas.

Hay quien, como Charles Peirce, entiende que las palabras deben designar de la forma más precisa posible los objetos o aspectos de las cosas a que se refieren; la designación es una correspondencia mental en la que el signo es el concepto del objeto a que se remite la palabra. O sea, las palabras hacen referencia a las cosas que pretenden representar, y en la ciencia lo hacen de una forma precisa.

Pero en las humanidades no ocurre eso; en las humanidades la relación de las palabras con las cosas es muy voluble, muy escurridiza, entre otras razones, porque los objetos propios de las humanidades no son “cosas” sino “asuntos”, interacciones movedizas de intereses personales. Para superar esa gran dificultad de las humanidades, un lingüista suizo, Ferdinand de Saussure, inventó un sistema lingüístico estructural; se trataba de entender el lenguaje como una estructura, como un sistema donde el significado de las palabras no dependiera tanto de los objetos a los que se refieren como de su diferencia con otras palabras del sistema, o sea, de la posición que cada palabra ocupa en la estructura del lenguaje. Se estableció así un lenguaje donde la relación de los signos —éste es el problema semiótico— con los objetos, con la realidad, es cada vez más distante, hasta que finalmente se manejan significados que carecen de un referente objetivo tangible, esto es, se emplean palabras cuyos referentes son asuntos un tanto evanescentes.

¿Dramatizo? Puede ser, pero no tanto. Con la explosión tecnológica de los últimos años, el perfeccionamiento de la imagen audiovisual en color y movimiento ha dado un paso más en la línea de que hablamos. La imagen en movimiento y con audio alcanza tal perfección que sustituye a lo que Zubiri llamaba “impresión de realidad”, que era el fundamento de su metafísica. Pues bien, lo que ocurre es que ahora se puede producir artificialmente esa impresión, de tal manera que aquello que tenemos por real no es más que una imagen generalmente trucada de la realidad, o una invención. Dicho en otros términos: la imagen, que como la palabra es un significante, deja de ser sólo un significante para hacerse a la vez un referente, se parece tanto al objeto a que remite, que entonces se identifica con él y funciona a la vez como significante y como referente, reemplaza a la realidad, la substituye. Y como las imágenes son más sencillas de cambiar que la realidad que designan, los americanos, fieles al pragmatismo, vieron desde el principio que la capacidad del cine y la televisión para modificar la noción de realidad era fabulosa. De ahí que su dedicación al tema haya sido tan intensa. Realmente, la influencia que tienen los medios audiovisuales, sobre todo los dos que hemos citado, en la visión cotidiana del mundo y de la vida en él es enorme. Decía Baudrillard que, claro, era mucho más fácil cambiar la imagen de un coche que hacer un coche mejor, y que, por consiguiente, había que substituir las relaciones de producción por las relaciones de comunicación, lo cual, dicho sea de paso, significó el desmantelamiento doctrinal del marxismo.

Es fácil de entender: se nos vende lo mismo como si fuera nuevo. Lo que cambia sólo es la representación de la realidad. A nuestro tiempo lo llamó Heidegger el tiempo de la imagen del mundo. La realidad de nuestro tiempo es una imagen, una realidad determinada en gran medida por la imagen. Siempre recuerdo el énfasis que ponía Zubiri en la impresión de realidad ¿Qué diría aquel maestro siempre joven ahora que la realidad ha sido secuestrada por la imagen? Menudo

problema para su metafísica; pero, en fin, ya no está con nosotros y nunca sabremos lo que hubiera pensado.

El último y definitivo problema —al que me he estado refiriendo, sin decirlo, casi todo el tiempo— es el del condicionamiento de los fines. Lo importante no es que se condicionen las respuestas. Por ejemplo, si en el mismo momento en que se va a dar de comer a un perro se toca una campanilla, después el perro salivará como si fuera a comer cada vez que se toque la campanilla, aunque no haya comida. Pero no se trata simplemente de eso. Eso sería el aspecto más elemental de la reflexología, sólo que Pavlov descubrió otro camino que no llegó a recorrer: el camino de los condicionamientos de segundo orden, los condicionamientos verbales en el hombre. Para lograr que el hombre vaya por su propio pie a un determinado lugar, no hace falta obligarle a que siga un trayecto determinado. Puede ir por donde quiera, pero siempre irá a parar al mismo sitio, si lo que se le ha condicionado es la finalidad de su vida, algo que en lugar de empujarle le atrae, aquello que se persigue en la vida. Y si uno está convencido de que quiere ir a un determinado sitio, cree además que va por sus propios medios, libremente, porque es él el que lo quiere. Pero, volvemos al Fausto, a Mefistófeles diciendo para sus adentros: “crees que empujas y te empujan”. Ése es el verdadero problema de la cordura humana, ¿cómo resolverlo, cómo salir de ese círculo vicioso? ¿Cuál es el condicionamiento de que no nos estamos dando cuenta? ¿Cuáles los fines que perseguimos en la idea de que son verdaderamente nuestros y no son sino implantaciones subrepticias, condicionamientos históricos, sociales, etc., etc.? Aquí es donde comienza el problema de la cordura humana, su conexión con la locura.

Cuando alguien llega a convencerse de que está en posesión de la verdad absoluta o de que es absolutamente cierto lo que piensa, se ha metido en el camino del delirio. Un camino que no tiene salida, porque lo único que puede pensar un paranoico o un delirante cuando alguien discrepa de él es que, o se trata de un débil mental o de un malvado. Porque, una de dos, como lo suyo está siempre muy claro, si alguien no lo acepta será porque se trata de alguien muy corto, un ignorante, o de un malvado. Y de esa fluctuación entre los delirios de grandeza y la manía persecutoria, no habrá quien le saque. Es enormemente difícil de remediar este tipo de delirio. Hay que procurar que el propio sea leve y no dejarse arrastrar por el de los demás.