

LA CONSTRUCCIÓN DE ESPACIOS DE RACIONALIDAD

Valentín Fernández Polanco

Catedrático de filosofía en IES,
especializado en la estética de los sentimentalistas ingleses.

El contenido de este artículo describe los rasgos del progreso de la racionalidad como una serie de rupturas de límites para así ensanchar el horizonte del poder humano. En este proceso se ha quebrantado la significatividad y se ha suplantado el logos por el caos. Las consecuencias para la comprensión sin la cual la actividad humana productora no podría realizarse han sido graves. Para hacer explícito ese quiebro de los que el autor denomina «espacios de la racionalidad» propone el análisis de cuatro espacios físicos: la polis, el monasterio, el gabinete y el estudio del artista.

La vida humana no puede darse sin regulación. En primer lugar, porque parece que el ser humano, siéndole la infinitud completamente inabarcable y desproporcionada, no puede sobrevivir más que dentro de unos límites finitos y determinados; por eso entendemos la noción de limitación como inherente a la de humanidad. La regulación como limitación consiste en la construcción de un hábitat humano y se refiere al hecho por el que llegan a establecerse determinadas fronteras a una distancia asequible para el hombre, dentro de las cuales se posibilita la vida humana ya que los objetos y las distancias, entonces, son proporcionales a nuestra capacidad.

Tampoco podría el ser humano sobrevivir si se abandonase a la amenaza de sus propios instintos, siendo éstos, por definición, ilimitados en su pujanza. En este sentido, regulación

viene a significar algo así como dosificación, administración cautelosa de algo cuyo exceso sería destructivo. Se refiere al hecho por el que se intenta dominar una fuerza interna en principio destructora o muy potente. Fuerza que se intenta encauzar mediante la imposición de normas, condiciones, etc. Subsidiariamente, se trata también, pues, de regular la interacción destructora de otras fuerzas, como pueden ser los diferentes sistemas de autoridad.

De modo que ante la doble amenaza de la infinitud y del deseo —una externa y otra interna—, el hombre sólo puede posibilitar la existencia de su frágil finitud al amparo de los diques y límites que las reglas edifican.

La siguiente cuestión es la procedencia de esas reglas. Algunos sistemas de reglas apelan a instancias externas al hombre para exigir de éste la obediencia y la sumisión. Otros, en cambio, sólo aceptan la autoridad del propio

hombre para legislarse a sí mismo. En ese sentido, uno de los rasgos esenciales de la racionalidad es precisamente la tendencia a la autorregulación.

Muchas de las reglas a las que se halla sometida la actividad del ser humano proceden de las propias leyes de la naturaleza, y en esa medida no serán el objeto de esta reflexión. Otras, en cambio, que tienen que ver con la dimensión *lingüística* del hombre, no acostumbramos a decir que sean naturales sino, en todo caso, convencionales. Entiendo por dimensión lingüística del hombre todos aquellos aspectos de la actividad humana para cuya explicación es esencial la significatividad. Así, por ejemplo, un tótem, la vestimenta ritual de un sacerdote, las señales de tráfico o la poesía lírica, sólo alcanzan a ser explicados plenamente desde su carácter de hechos significativos. La significatividad es, pues, un marco de tal importancia en la vida humana que lo exigimos continuamente para poder vivir. Cuando nuestra vida empieza a carecer de significado se nos hace insoportable. Necesitamos encontrarle alguno, y sólo desde ese momento todo empieza a ser comprensible y decimos que nuestra vida «tiene sentido».

Entender un significado quiere decir estar en condiciones de aludir a una serie de *realidades*¹ que median entre el hombre y su acción, que le permiten discriminar y orientar su actividad, su comportamiento. Sin significatividad no habría comprensión, y sin ésta no habría actividad humana productora. Así es, pues, cómo son significativas las reglas: abren una dimensión en la que puedes actuar y comunicarte con los demás, interactuar con

ellos. Gracias a ellas, podemos formarnos una imagen de nosotros mismos y comprenderla, es decir, operar con ella, dirigirla hacia algún fin, etc. Son condiciones de posibilidad, en tanto que significativas, de la actividad humana. Y sin actuar no sabemos vivir.

Pero sobre lo que me interesa incidir ahora es sobre los mecanismos de legitimación de todos esos sistemas regulativos convencionales, merced a los cuales les reconocemos como tales y nos sometemos a ellos. Y creo que el vehículo más estandarizado de legitimación haya sido el relato. La estructura de la narración permite ordenar los hechos en una determinada secuencia que los hace inteligibles y los integra en una unidad mayor —el propio relato— que se aprehende como dotada de sentido. De este modo, cuando un relato opera legitimando un sistema regulativo, lo que está haciendo es simplemente dotarle de sentido. Por otro lado, el relato legitimador se remite siempre a un *illo tempore* fundacional —distinto del tiempo humano— en el que se instituyó una legislación que es, por eso mismo, indeleble. Presentando entonces la legislación convencional humana a partir del carácter inapelable de una voluntad sobrenatural, el relato asimila el orden social al natural, y legitima la autoridad de aquél en la misma fuente de la que emanaron ambos.

Y en la medida en que legitima el orden convencional apelando a lo no convencional (es decir, a una autoridad o poder externo) podemos decir que el relato sustenta una forma de regulación externa al propio hombre (heterorregulación). Llamaremos entonces autorregulación al procedimiento de legitimación de los

sistemas regulativos que encuentre su fuerza o su autoridad en elementos estrictamente convencionales (humanos).

Desde este punto de vista se apreciará entonces claramente el vínculo existente entre autorregulación y racionalidad. Desde el momento de su aparición histórica en Grecia, esta última ha pretendido instituirse como una convención legitimadora del orden convencional, es decir, como una convención autolegitimada. Y no otra cosa es lo que han significado la **evidencia** y el **acuerdo**, en este sentido: instancias últimas, y por tanto inapelables, del argumento de autoridad expresado racionalmente.

La autorregulación se ha dado, pues, históricamente, en las dos dimensiones a las que nos referíamos más arriba: la del límite y la de la contención del deseo. La autorregulación como autolimitación se refiere al hecho por el que el sujeto busca entonces establecer un límite que sea el que a él le parezca adecuado para sí, no aceptando el que le fuere impuesto desde cualquier instancia exterior o ajena a sí mismo. En el segundo sentido, autorregulación significa el rechazo a someter el propio deseo al juicio de una autoridad externa con carácter previo a cualquier actuación relacionada con él.

Una actitud libertina

Podríamos darle a esta actitud el nombre de *libertinismo*. En la antigua Roma, *libertini* eran los esclavos que habían sido emancipados por sus amos, quienes en ocasiones liberaban testamentariamente con generosas dotes a aquel esclavo de confianza por quien habían sido

fielmente servidos o en quien delegaban el cuidado de organizar su culto ritual *post mortem*. El paralelismo con la situación del ser humano respecto a la naturaleza, de la que el hombre no sería más que un liberto, es entonces lícito, pues en ambos casos se pasa de una situación de sumisión a otra de autorregulación.

Pero quizá también sea lícito el paralelismo con el libertinismo moderno. El término *libertinismo* ha sido utilizado para designar la actitud de aquellos filósofos que a partir de los siglos XVI y XVII empezaron a desarrollar su pensamiento al margen de la estructura jerárquica de las escuelas². Alude, pues, en este sentido, al hecho de pensar sin autorización y de no someter las propias conclusiones al criterio de la autoridad escolar para permitir que fuesen juzgados el acierto y la idoneidad de sus conclusiones. Desde este punto de vista, implica por tanto el rechazo a cualquier autoridad externa a la propia razón *individual*, a la evidencia subjetivamente percibida. Lo que se rechaza no es probablemente el debate o la confrontación con otros argumentos racionales, sino la sumisión de la racionalidad individual a un sistema jerárquico de producción y control del saber.

Desde esta perspectiva, el libertinismo es, pues, un movimiento profundamente individualista. No parece enfatizar tanto la independencia de la razón respecto de la fe, como la independencia del filósofo respecto de la escuela.

Ese cambio de orientación fue probablemente el efecto de una pérdida de legitimación por parte del propio sistema jerárquico como administrador del criterio de acierto de las opiniones. El fundamento de esa legitimación no

parece que hubiese sido la fe —o al menos no sólo— en el mundo medieval. La fe para un filósofo, aunque sea medieval, no puede ser más que un criterio accidental y puramente externo de confrontación de los resultados de su investigación. Antes bien, toda investigación filosófica emprendida desde dentro del cristianismo presupone un acuerdo esencial —o al menos una complementariedad profunda— entre los artículos de la fe y las evidencias racionales. Así pues, parecería que el descreimiento tuvo más bien que ver con la deslegitimación del sistema jerárquico.

En general, lo que legitima cualquier sistema jerárquico es el contacto con una fuente de *autoridad* máxima o suprema. Allí donde hay una *autoridad*³ máxima o suprema puede haber una delegación escalonada de competencias. Tanto en el mundo antiguo como en el medieval era posible el contacto con esa fuente de autoridad suprema que es el Ser, considerado absolutamente. Y esto es algo que históricamente se rompe con el ockamismo, que produjo una ruptura con las fuentes de lo real, dejando al hombre por así decir *a oscuras* en el cosmos, y, sobre todo, dejando *ipso facto* deslegitimada a cualquier institución que pretendiese una posición de acceso privilegiado a dichas fuentes. ¿Qué autoridad filosófica especial se les podrá reconocer a los doctores de la Iglesia, toda vez que las palabras no son ya sino *flatus vocis*?

A partir de entonces se buscará otro fundamento para legitimar la evidencia, que ya no será, pues, la autoridad escolar sino la subjetividad individual. El movimiento libertino está, por tanto, en el origen de las filosofías que re-

claman para el individuo la capacidad de dictaminar sobre lo verdadero y lo falso. Se ha roto el vínculo con Dios, pero en la medida en que Éste ha dejado su impronta en la subjetividad humana, ésta ha conservado la mayor parte de los atributos de Aquél. El libertinismo significó así, también, un paso hacia el endiosamiento del hombre moderno. Endiosamiento que se ve claramente en los poderes que reclama para el sujeto un filósofo como Descartes, así como en el deslizamiento de potestades y atribuciones del ámbito de lo teológico al de lo político, que tendrá lugar en el período que va desde el Renacimiento hasta la Ilustración.

Los pensadores libertinos filosofan, pues, autónomamente, y es desde esa autonomía como tratarán de buscar un criterio, la evidencia subjetiva⁴, que garantice la fiabilidad o verdad en sus juicios y el acierto en sus decisiones.

Desde este punto de vista, el libertinismo abogó por un tipo de autorregulación en la que cada individuo era la única fuente autorizada para establecer la propia medida o proporción, y ello en detrimento de cualquier regulación externa impuesta en nombre de la comunidad. No se debe creer que el libertinismo implicó ausencia total de regulación, sino más bien un tipo de autorregulación individual que excluía la posibilidad de que la regla adoptada por la comunidad pudiera adaptarse o ser adoptada sin más por el individuo.

Este planteamiento individualista trajo consigo el elitismo como una redefinición del orden social vertical en sustitución de la jerarquía. Sólo unos pocos serán capaces de acceder a determinados dominios y sólo unos pocos conviene que accedan, de donde se pa-

sará al establecimiento de códigos secretos de desciframiento limitado a los iniciados. El saber, una vez más, no es cosa de todos sino de unos pocos. El resto empieza ahora a ser denominado vulgo⁵.

Nulla lex sine pœna

Por lo demás, en la medida en que el libertinismo supone la transgresión de los límites impuestos, para fijarlos en otra parte, nos remite a la idea del castigo por esa transgresión. La literatura abunda en ejemplos en este sentido. El libreto que Lorenzo Da Ponte escribió para una de las óperas más célebres lleva precisamente por título *Il dissoluto punito*, aunque es generalmente más conocida por el subtítulo: *Don Giovanni*. De un modo mucho más radical, el mito de Zeus y Sémele ilustra el castigo que les espera a quienes pretenden escapar de la finitud: no les está permitido a los hombres contemplar cara a cara el fulgente, pero también fulminante, rostro de la divinidad.

Por ello, y desde una perspectiva histórica, podemos decir que la aparición de la racionalidad como instinto de autorregulación ha venido acompañada de la correspondiente punición. A medida que el progreso de la racionalidad ha ido quebrantando límites precedentes para ensanchar el horizonte del poder humano, el hombre mismo ha sufrido las consecuencias bajo la forma de su propia desestructuración.

Hoy en día se habla de la deconstrucción del sujeto para aludir a las consecuencias de un proceso en el que progresivamente se han ido liberando las trabas que se oponían a la fuerza del deseo y se han terminado por abolir todos

los límites, internos y externos, de la actividad humana. Se ha generado un estado de absoluta indiferencia entre todas las cosas porque no hay nada que pueda constituirse como una referencia. Como todo es igual, todo da igual. Unos lo llaman deconstrucción del sujeto, otros fin de la historia, otros época de la fragmentación, y así sucesivamente, pero todos coinciden en definir el mundo postmoderno bajo la imagen del colapso de los ideales de la racionalidad *clásica*, que se ha llevado por delante al sujeto de ese sueño. En su lugar, ha quedado la aceptación de la disolución del hombre en múltiples redes de intercambios, la suplantación del *logos* por el caos, la quiebra de la palabra en texto y la del valor en vacío.

No es ahora el objeto de esta reflexión elaborar propuestas que hagan posible la actividad humana a partir de la situación actual, aunque es evidente que éstas tendrán mucho que ver con la autorregulación⁶, sino mostrar cómo, desde la aparición histórica de la racionalidad en Occidente, el hombre se ha servido de ella para autorregularse; en un proceso en el que, si bien por un lado se iban transgrediendo límites, por el otro la propia regulación ha ido creando diferentes espacios de racionalidad. Como ya se ha dicho más arriba, sólo el establecimiento de un espacio regulado hace posible la actividad humana dentro de él. Con lo que los espacios creados por la racionalidad han cumplido, así, la doble función de posibilitar la vida humana en su seno y de darle un sentido a esa vida.

Propondré las imágenes de cuatro espacios físicos en correspondencia con los que considero cuatro modos fundamentales de autorre-

gulación que se han sucedido en nuestra historia: la *polis*, en cuyo seno se posibilitó la democracia ateniense; el monasterio, que encauzó la interioridad medieval; el gabinete, en cuyo interior se gestó y ocultó buena parte del espectáculo de la teatralidad moderna; y el estudio del artista, albergue de la originalidad del genio romántico. Todos ellos tienen en común el que permitieron la creación de lo que estoy llamando *espacios de racionalidad*. Todos ellos trataron de legitimarse desde algún modelo de razón. Se diferencian en cuál fue históricamente el tipo de deseo o de instinto que tuvieron que regular y en dónde situaron el límite de lo humanamente habitable.

La democracia ateniense (la *polis*)

30 El caso griego debe servirnos para ilustrar que el origen de la racionalidad fue también, en cierto modo, un caso de *hybris*⁷, aunque la racionalidad fuese a su vez un descubrimiento con el que remediar precisamente los efectos desastrosos de la *hybris* griega. También debe servirnos para ilustrar que el espacio propio de la racionalidad recién nacida fue la *polis*.

Según esto, el primer y prototípico desregulado de nuestra tradición es Prometeo. Él expresa la naturaleza misma del desear humano, su carácter insaciable, que hace que una vez se ha adueñado de ti, no pueda ser detenido por nada y desemboque en tu aniquilación. El *ansia* lleva a Prometeo, pues, a su perdición, al pretender igualarse a los dioses.

Su caso ilustra que también el deseo de saber requerirá algún tipo de regulación, en la medida en que implica la aspiración concomi-

tante de arrebatar el control de la vida humana a los dioses o a la naturaleza para poseerla uno mismo: deseo de auto-regulación. La filosofía es, pues, prometeica; es antes que nada un impulso irracional, *deseo* de saber, tan desmesurado como en un Kant o un Santo Tomás. Y en la medida en que es prometeica, es insumisa. Esto es, con el abandono del mito y el paso a la racionalidad se inaugura la actitud crítica, antónima de la sumisión: la actitud ante el relato es siempre receptiva, pero ante la argumentación es crítica.

La autorregulación, con todo, no va en detrimento del valor de la obediencia. Puede obedecerse, si se quiere, sólo por respeto a la ley, pero siempre hay que obedecer, aunque sea a lo que uno mismo se ha dictado. Lo contrario es lo que llamamos desregulación.

Tras Prometeo vendrán Edipo, Antígona y toda esa reata de héroes poseídos por la *hybris*. Es ella, ciertamente, quien está en el origen del espíritu libertino: la insumisión en estado puro. Los héroes trágicos son también héroes prometeicos, también ellos quieren hacer su voluntad y eludir la ley, sea ésta histórica o política. Sólo que su afán es más de ser que de saber.

En cualquier caso, ilustran bien un aspecto esencial de la insumisión: y es que no afecta por igual a todo el mundo. Establece una diferencia entre el héroe y el coro, con lo que no todos pueden ser héroes; no tendría sentido porque entonces, evidentemente, ninguno lo sería. Esa diferencia se fundamenta en algo aparentemente ajeno a ellos mismos y que les convierte en víctimas, como si fuera algo dado por la naturaleza, algo que viene a chocar con

la exigencia de igualdad. Y ante ese hecho, ante esa interpelación, el héroe trágico da la cara. Resuelve su conflicto abiertamente. En esto no es libertino. El libertino va a aprender a ocultarse; siendo más epicúreo, le tendrá más apego a la vida y al placer que a la resolución del conflicto. El héroe trágico, en cambio, no se esconde para disfrutar de su victoria, sino que busca una explicación. Quiere ser admitido.

Así se pone de manifiesto la urgencia de la necesidad de autolimitación, cuya primera versión será el descubrimiento de la utilidad de la racionalidad como herramienta de medida. Su aplicación a la moralidad se plasmará en la noción aristotélica de prudencia, definida como virtud del término medio y de la medida. Para esa ponderación será la *polis* quien establezca la unidad referencial de medida. Ésta fue su función reguladora y lo que la constituyó en el espacio de la racionalidad. Su ocaso, a partir de las conquistas de Alejandro, iba a implicar la desorientación del ciudadano y el inicio de intentos individualistas de búsqueda de solución: las escuelas morales post-aristotélicas ilustran bien esa búsqueda. La legitimación de la *polis* para esa función de unidad referencial de medida procede del carácter en cierto modo natural de la propia *polis*. Para los griegos, el carácter mediador del hombre posibilitaba el contacto entre la ciudad (*polis*) —lo artificial, lo construido, el ámbito de la acción— y la naturaleza (*physis*) —fuente del ser, lo dado, el ámbito de la contemplación—. Los griegos, incluso aquellos que abanderaron el escepticismo más radical, consideraron al hombre como un ser esencialmente natural,

incrustado en la naturaleza, fuente de la que emergían todas sus tendencias. Ese carácter natural del hombre le garantizaba poder llegar a producir lo común de modo que sirviese de referente legitimador de la ley (*nómos*). Lo común fue, en Grecia, la fuente de la racionalidad. Y esa racionalidad se convirtió en una segunda naturaleza elaborada por el hombre para poder habitar dentro de ella, pero nunca totalmente de espaldas a la naturaleza originaria.

Lo común fue un caso particular de producción del ser —en este caso de *lo humano* del ser— que no se apartó totalmente de la naturaleza porque las reglas de su elaboración estaban ya contenidas, de modo natural, en su agente; con lo que podríamos decir que el hombre era *naturalmente* un ser artificial. Esta continuidad era lo que garantizaba que lo común pudiese ser tomado como referente por el individuo, pues ello, a su vez, estaba respaldado por la naturaleza misma.

En cierto modo, esto implica reconocer por parte del individuo su insuficiencia para autorregularse. El ciudadano ateniense sabía que su naturaleza individual no bastaba para producir la regulación *natural*. Ésta sólo la genera el colectivo, y únicamente a partir de ese momento puede constituirse en referencia para el individuo.

Esto permitió que el griego tuviese una noción muy particular del sistema jerárquico, más basado en la rotación del ejercicio de la autoridad que en una constitución piramidal del mismo. Podríamos decir que la sumisión del individuo lo era a la autoridad de la ciudad en cuanto tal.

La interioridad medieval (el monasterio)

Significa dos cosas: primera, el descubrimiento de la espiritualidad o subjetividad, lo que permitirá que los hombres se piensen como dotados de profundidad interior; y segunda, el inicio de un proceso de deificación por parte del hombre occidental, que se arrojará las potestades de la divinidad, en un proceso que se desarrollaría en la modernidad al derrumbarse las estructuras medievales.

Con el cristianismo, el hombre occidental iba a descubrir una nueva dimensión: la espiritualidad, que San Agustín convertirá filosóficamente en la subjetividad moderna. Como toda pulsión humana, y ésta con más fuerza por la novedad, la espiritualidad empieza a expresarse caóticamente, o mejor aún, desmesuradamente. Los primeros cristianos pretenden santificarse de las formas más estrambóticas que uno pueda imaginarse. Así hicieron Simón el estilita, San Simeón el simple y tantos otros⁸. Todas esas formas anómalas de espiritualidad evidenciaron en seguida la necesidad de una regulación. Fue el origen de la regla monacal, que perduraría durante toda la Edad Media y sigue perdurando en nuestros días.

Podríamos tomar la regla monástica como prototipo de todas las reglas. Sus rasgos fundamentales serían la obediencia, el orden jerárquico, la severa restricción de la individualidad, el establecimiento de límites, tanto externos: el horizonte de la regla, el bien y el mal, la virtud y el pecado, como internos: reposo-trabajo, oración-lectura, etc., la exigen-

cia de sumisión, y la posibilidad de existencia de significados.

Sobre esto último quizá sea conveniente decir algo. La regla proporciona un significado a nuestras acciones de modo que éstas puedan ser interpretadas por los otros. Ahora bien, si sólo dentro de la regla nuestras acciones son significativas, entonces podemos preguntarnos si puede vivirse fuera de ella. Ejemplos como el de Laclos, cuyos personajes ejercen un libertinismo que no es sino un sistema alternativo de regulación, parece que ilustrarían la tesis de que tal cosa no es posible si al mismo tiempo uno pretende poder comunicarse significativamente con los otros. Quizá sea ésa la razón por la que todo el mundo, al menos en la Francia moderna, estaba sometido a *la méthode*, ¡hasta los malvados!

Según los diferentes grados de severidad y las diferentes valoraciones, encontraremos diferentes tipos de reglas, lo que en el ámbito de la espiritualidad dará lugar a los diferentes tipos de órdenes religiosos. En ellas, el valor de la obediencia y de la sumisión es esencial, al tratarse de un sistema heterónimo de reglas, un sistema no creado, sino asumido por sus usuarios. Lo que otorga la posibilidad, a quien está en la cúspide del sistema jerárquico, de controlar la situación con bastantes garantías. Ventaja fundamental en tiempos de confrontación.

Desde luego, sería un anacronismo el postular ahora la conveniencia de un retorno a sistemas heterónomos de regulación, por más que la observación de la realidad nos siga mostrando numerosos ejemplos de su vigencia. Pero si sólo podemos vivir dentro de sistemas de reglas, entonces parece claro que tendríamos

que establecer mecanismos para la autorregulación, que nos permitieran asumir el sistema como propio e identificarnos con él. En otras palabras, tendríamos que proponer y fomentar formas *participativas* de democracia política, frente a aquellas otras concepciones de la democracia que podríamos llamar *liberales*, las que conciben la libertad política como mera ausencia de coacción por parte del Estado hacia el individuo⁹.

¿Fue, pues, la regla el espacio de la racionalidad medieval? Seguramente no, pero sí que permitió hacer de la espiritualidad, esa fuerza desmesurada recién descubierta, un espacio de racionalidad cuya aparición iba a suponer *ipso facto* el establecimiento de una segunda ciudadanía para las personas, lo que tuvo consecuencias como:

- a) el origen de la posibilidad de una sociedad civil definida al margen de lo político, con lo que a su vez se possibilitó el que existiesen sub-sociedades dentro de la propia sociedad (así, después, los masones o los propios libertinos), y
- b) la aparición del sentido de vida interior como precedente de lo que será después la vida privada. Una vida que existe sólo para los ojos del espectador que es uno mismo, lo que no dejó de favorecer el desarrollo de las conductas de ocultamiento y secretismo. Es importante no confundir aquí una sociedad secreta, en el sentido de clandestina, con una sociedad que tiene secretos, en el sentido de iniciática. Un monasterio es una sociedad de este segundo tipo, mientras que las asociaciones de ocultistas funcionan a espaldas de la sociedad, apoyadas en el secreto de la inte-

rrioridad y en el carácter individualista que ésta implica.

Con todo, la espiritualidad religiosa sin duda propició también una mayor deriva hacia el individualismo, en la medida en que permitía un contacto directo de cada individuo con Dios, al margen de la Iglesia, en un proceso que se iba a acentuar notablemente con la Reforma luterana. Otro factor decisivo en la marginación de la Iglesia, y consiguientemente en el crecimiento del individualismo, fue el debilitamiento del flanco teológico con las críticas procedentes desde el ockamismo: al no considerar posible un acceso epistemológico o filosófico a la divinidad, la relación con ésta quedó relegada al ámbito restringido de la subjetividad personal, es decir, de la fe. De este modo, el campo de la especulación racional quedaba expedito para el individuo, sin que cupiese reconocer autoridad superior alguna por encima de la suya propia, pero también sin que hubiese lugar para admitir certeza metafísica alguna capaz de orientarle.

De este modo, los límites en los que se impone el libertinismo moderno son los de la subjetividad, y dentro de ellos se establecen nuevas reglas que implican el establecimiento de un nuevo lenguaje: el de la representación y las máscaras.

La teatralidad barroca (el gabinete)

Es, como acabamos de ver, efecto del ockamismo y de la reforma protestante, el primero actuando desde el ámbito de la razón y el segundo desde el de la fe. La fuerza conjunta de ambos derrumba el mundo medieval, luminoso porque se vive iluminado por Dios, para

instaurar el mundo de las tinieblas. También significa el colapso de la jerarquía, del orden o la regulación jerárquica medieval, especie de escalera plotiniana entre el hombre y Dios.

Mundo de las tinieblas, primeros efectos: cuando todo queda a oscuras, es el renacimiento, la mandrágora, los papas Borgia; los discípulos aprovechan la ausencia del maestro para montar la gran francachela. Es el origen del libertinismo propiamente dicho. Y también hay quien aprovecha la oscuridad para entregarse al culto y adoración de las tinieblas.

Segundos efectos: desde el punto de vista de la razón y del conocimiento del mundo, la pérdida del contacto con la realidad implica ahora el andar a tientas, la formulación de hipótesis, el no saber a qué atenerse, el asirse a los demás cuando uno se siente perdido; en una palabra, la epistemología y la ética modernas, reflejadas en la nueva concepción de la lógica como arte de inventar y producir nuevos conocimientos y ya no como sistemática de lo conocido, en la preocupación por el método más que por la verdad, en la búsqueda de una ética provisional que supla a la definitivamente perdida, la llamada del epicureísmo hacia el sensualismo moral, etc.

Terceros efectos: desde el punto de vista de la fe, es la sustitución del orden jerárquico hacia Dios por la religiosidad interior del protestantismo, la contestación de la necesidad de una mediación entre Dios y el individuo. La fe se retira del ámbito de la racionalidad y queda relegada a ese ámbito que llamábamos antes *vida privada*. Por supuesto que podrá seguir rigiendo las vidas de los individuos, pero sólo desde la más absoluta privacidad.

Lo importante en este sentido es que al quedar la Iglesia, la jerarquía, tan fuera como cualquier particular de la relación con Dios, y por tanto desautorizada como mediadora, lo que se constituye en su lugar como referencia para juzgar la moralidad individual es la mirada de los otros, o sea la censura y la represión. Versión moderna de lo común, que se ha trastocado en canalizador del aspecto más cruel y represivo, más puritano, de la Reforma¹⁰.

Es más: desaparecida la institución de la Iglesia como comunidad de fieles, y desaparecida su posible mediación en la salvación de los hombres, sólo quedan intentos individualistas de autorregulación. Esto significa que los hombres dejan de tener un vínculo que los una, quedando, por así decir, atomizados. Y es a partir de este momento cuando emerge la pregunta por la naturaleza del vínculo social. Precisamente porque ha desaparecido.

A esta cuestión se ofrecen dos respuestas. La posición *atomista*, que considera que la sociedad es un compuesto formado por partículas simples llamadas individuos, tratará de explicar la cohesión social acudiendo a la coincidencia de intereses egoístas entre los átomos individuales que componen la sociedad. Con lo que proporciona un sustento ontológico nada desdeñable al ya muy crecido espíritu individualista, espíritu o concepción ontológica que desarrollarán su correlato ético en el utilitarismo y su correlato político en el liberalismo.

La posición *holista*, en cambio, considera que el vínculo social es en cierto modo anterior a los individuos, y que, consiguientemente, la sociedad es una entidad de natura-

leza distinta al mero agregado de sus partículas individuales. En ella encontrarán su apoyo las concepciones políticas tanto nacionalistas como socialistas, basadas en la noción de «voluntad general», concepto cuya articulación puede atribuirse a Rousseau¹¹ y que finalmente está en la base de los totalitarismos modernos.

En ambos casos, lo que queda patente es que la heterogeneidad de los intereses del individuo frente a los de la sociedad no se resolverá sin cierta violencia sobre aquél ni sin restricción de la libertad. Y aquí topamos con la esencia del libertinismo: sólo la ausencia de libertad *común* puede provocar el que las pasiones individuales devengan algo vergonzante, reprimible, privado. Sólo una sociedad de cuyo espacio común ha desaparecido esa libertad puede imponer como norma la represión de ciertas diversiones y establecer la necesidad de ocultar los deseos que las motivan bajo actitudes como la discreción, el pudor o el recato. Actitudes y comportamientos como éstos sólo pueden devenir valores en una sociedad no libre, y el libertinismo, a su vez, sólo puede darse en el seno de una sociedad en la que éstos sean los valores en uso.

Mundo de la tinieblas, cuartos efectos: desaparecido el vínculo con Dios, sus potestades han pasado a formar parte del patrimonio humano. Es el nacimiento de la política *stricto sensu* mediante el deslizamiento de lo teológico a lo político, que acentuará ese proceso al que antes hemos denominado endiosamiento del hombre moderno.

La subjetividad, ahora libertinamente autorregulada, define así la representación en su as-

pecto de teatralidad como el espacio de la racionalidad en esta época de su historia. Los problemas que esto plantea son consabidos: encierro psicológico, solipsismo, ausencia de realidad, falta de acuerdo ético, falta de verdad, mecanicismo, etc. Todo se entiende y todo se manipula desde el interior de la propia subjetividad bajo la lógica de la representación. En el ámbito de la acción, esto se traduce en la ética del cálculo, promotora del utilitarismo más epicúreo.

Los elementos del libertinismo en la era de la representación alcanzan la teatralidad más radical porque la propia vida está en juego. No olvidemos que la edad barroca es también la edad de las guerras de religión y que por tanto conviene *avancer masqué*. Así pues, la ficción, la máscara, el teatro, el juego de espejos, toda la parafernalia del disimulo, son los elementos del lenguaje en el que desarrolla la acción en estos tiempos.

El libertinismo erudito es, pues, también una lógica del combate, como lo fue la regla contra la que conspiró. Pero se combate de otro modo: hay espadachines dialécticos, esgrima verbal, tretas y argucias, acercarse y echarse atrás, faltar, amagar, quebrar, etc., armas todas ellas muy *cartesianas*.

El prototipo del libertino es Vanini. La literatura filosófica posterior está plagada de referencias vaninianas que lo presentan como el ateo licencioso por antonomasia. Frente a su caso, Spinoza planteará a los dogmáticos el problema del ateo virtuoso, mostrando que libertinismo no es necesariamente sinónimo de desorden.

La genialidad romántica (el estudio)

El Romanticismo significa el triunfo de la razón libertina y constituye la exacerbación del individualismo moderno. Con él nace la época de la expresión. El impulso para encauzar es ahora la originalidad desmesurada, o sea, la genialidad. Y el espacio de racionalidad que podrá crearse mediante la regulación de ese impulso sólo podrá concebirse en relación con la historia, pues ella es, por una parte, el trasfondo de la identidad del sujeto, pero sobre todo, el objeto de la acción mediante la que éste desarrolla su ser original y propio. Más concretamente, el espacio de racionalidad va a fundarse sobre lo que ahora se considera la esencia de la acción: su expresividad; o sea, el arte como esencia de la historia.

36

El triunfo de la originalidad se traduce aquí en una ruptura de todos los moldes y todas las jerarquías. Es el canto del cisne del individuo sometido a cualquier regulación y que se desparrama definitivamente. Ruptura del *horismós* platónico y, en todo caso, de la medida aristotélica.

Las aguas se han vuelto turbulentas. A Narciso se le rompe el espejo. La lógica de la identidad, de la representación, se ha venido abajo. La subjetividad cartesiana ya no se sostiene y el individuo se da cuenta de que debe hacer algo. La deificación ha hecho que el hombre occidental se vea a sí mismo como creador, y que busque en su interior el modelo de su creación. El artista deviene genio, que Kant define como aquel que es capaz de imponer reglas al arte. La lógica de la originalidad termina por derrumbar el mundo moderno e inicia el hegeliano, instituyendo como valor

fundamental la autenticidad, entendida como fidelidad a esa originalidad.

El caso es que el proyecto romántico consiste en la superación de toda regla a través de la expresión. La expresión lo es de la originalidad individual (o colectiva, y entonces es nacionalismo) y se verifica en la acción artística, única verdaderamente creadora (o en la acción política, si hablamos del colectivo). La autoexpresión se define ahora como creación o autodefinición de la propia regla, la del genio, lo que de nuevo acentúa el elemento elitista del libertinismo.

La autorregulación romántica alcanzará su paroxismo con la formulación nietzscheana del *Übermensch* como superador de todas las reglas. Con él, hemos llegado al momento deconstructivo de la subjetividad narcisista. A partir de aquí, la ausencia de regulación ha hecho que se acabase el hombre, que ha cavado su tumba al lado de la de Dios, como dirá Cioran. Esto marca el inicio de lo postmoderno. Por eso el momento siguiente será el existencialismo: porque la vida ha dejado de tener sentido.

El espacio de la racionalidad es ahora el arte, esencia de la forma de producción del *homo faber*; fabricación al margen de cualquier norma, de cualquier regla, y sobre todo de la regla de utilidad. ¿Y la ética? La de la autenticidad. La mayor autenticidad, la de Nietzsche: hagamos al hombre. La divisa ya no es «conócete a ti mismo», sino «hazte a ti mismo».

La era del vacío (o cómo contentarse con realidad *virtual*)

La postmodernidad se inaugura con Heidegger y la búsqueda del sentido de la existencia. Si

el intento ahora es hallarle sentido a la existencia es porque lo ha perdido. Al no haber un sistema de reglas de referencia, la existencia humana buscará otros modos de dotarse de un sentido o bien renunciará definitivamente a él. Se ha producido la aniquilación. El hombre ha querido despojarse de toda limitación y ha sido destruido. Sólo queda movimiento caótico, historia sin sujeto. Y en lo político, la falta de regulación se ha traducido en la época de mayores atropellos de toda la historia.

Es usual definir la postmodernidad como la época de la desaparición del sujeto. En esta desaparición ha tenido mucho que ver esa lógica descompositiva que condujo al individualismo y que se empeñó en reducir la complejidad a la simplicidad. Si empezamos por descomponer la sociedad en individuos y seguimos por descomponer a éstos en sus funciones, seguramente por el camino hayamos dejado lo humano, que es siempre resultado de la complejidad y nunca de la simplificación¹².

Por otro lado, la desaparición del sujeto implica la noción de historia sin sujeto; que a su vez es lo mismo que «fin de la historia» pero sólo en el sentido de «fin del historicismo». Han desaparecido los grandes ideales, los grandes fines, las grandes metas, el gran héroe, en una palabra, los grandes relatos que vertebraban la racionalidad. Ahora tenemos razón sin relato¹³.

En lugar del historicismo queda el movimiento de la materia y la acción humanas, pero sin gobierno y sin dirección, sin meta y, por tanto, sin sentido. De ahí que al movimiento hoy en día se le exija celeridad. Dado que el movimiento es ya caótico, la espera ha

devenido absurda. La celeridad ha pasado a ser un valor porque sólo queda la pura acción como vestigio de la existencia, y sin acción la existencia humana ya no se da. Parece que siendo el actuar nuestra única forma de poder existir, no podemos parar ni un solo instante. No importa lo que se haga, pero tiene que ser rápido¹⁴.

La lógica que se impone en nuestros días es, por tanto, la del caos. Así, nuestra acción en el caos no pretende comprenderlo, sino lograr sus fines. La forma de pensar que se privilegia, hoy, es la del proyecto, no existiendo unidad, coherencia, ni cohesión entre ellos. Hemos aprendido a vivir sin necesitar que la vida tenga sentido.

¿Cuál es, pues, la regla, hoy día? Como sólo queda el fragmento, la regla que se impone es la del caos: sistemas de regulación que se encuentran e interactúan sin que exista un verdadero control por parte de nadie. El sistema es ya, probablemente, incontrolable¹⁵.

Por eso dentro de esta red de sistemas (1) la comunicación es esencial, y (2) sólo puedes intentar llevar a cabo tu propio proyecto navegando transversalmente, digamos, pero nunca unificarlo ni manejarlo como un todo. Nadie puede ya. La desintegración del individuo ha conducido a una época de libertinismo *glandular*: aunque la vida no tenga sentido, «que no me quiten mi cubatita al salir de la oficina».

¿El espacio de la racionalidad? La inteligencia artificial y la cibernética, sedes de la realidad *virtual*. La inteligencia humana parece abocada a una actividad residual. El pensa-

miento individual es hoy una cosa artesanal y pintoresca. El pensamiento colectivo apenas existe, como atestigua la pobreza de la Universidad. Los efectos implican una merma en la capacidad de decisión humana. Y hay quien se atreve a afirmar que lo humano ha dejado de ser una prioridad para los fines de la máquina.

¿Qué haremos? Seguramente no nos quede más remedio que proponer algunas formas de autorregulación, tarea en la que se ocupan algunos autores contemporáneos. Reivindicar la autorregulación como modo de rescatar lo humano. En todo caso, habrá que crearle un espacio a la racionalidad si queremos sobrevivir de ese modo. Pero eso es ya harina de otro costal...

NOTAS

¹ La discusión sobre el peculiar estatuto ontológico de las realidades significadas sigue siendo oponiendo a «realistas» e «idealistas» en el ámbito de la filosofía del lenguaje. Cfr.: Taylor, Ch., *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.

² Sobre el empleo académico del término «libertinismo», cfr. Pintard, R., *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Ginebra-París, Slatkine, 1983; véase igualmente la abundante selección bibliográfica que ofrece en anexo.

³ El empleo aquí de la palabra «autoridad» nos remite a la confluencia de la lógica de los sistemas de poder con la de los sistemas de saber. Foucault se ha ocupado extensamente de esas conexiones; cfr. su noción de «dispositivo» en *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

⁴ «No podría poner en duda nada de lo que la luz natural me hace ver como verdadero: además, no tengo ninguna otra facultad o potencia para distinguir lo verdadero de lo falso y en la que pueda fiar como fío en la luz natural.» Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977, pág. 34.

⁵ Cfr. Maquiavelo, *El príncipe*, Madrid, Tecnos, 1988.

⁶ De ello nos hemos ocupado en un artículo publicado en el número 9 de esta misma revista: «El habitante ético, entre la deconstrucción y el pensamiento único», julio, 1998.

⁷ La *hybris* es un sentimiento de soberbia o arrogancia que impele a quien lo padece a osar enfrentarse a poderes muy superiores al propio.

⁸ Las vidas de los primeros eremitas nos proporcionan abundantes ejemplos de formas desmesuradas de vivir la espiritualidad.

⁹ Sobre la diferencia entre las concepciones de la libertad como participación en los asuntos públicos y como mera ausencia de coacción, y en general sobre una concepción de la política como autorregulación participativa, véase Taylor, Ch., «La irreductibilidad de los bienes sociales», en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.

¹⁰ Rousseau encomienda precisamente al teatro y a los espectáculos públicos esta función de vigilancia y control social de los individuos por parte de la comunidad a que nos estamos refiriendo. Sobre la muy particular visión de Rousseau acerca de la teatralidad, véase su *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, Madrid, Tecnos, 1994.

¹¹ Sobre el concepto de «voluntad general» en Rousseau, cfr. *El contrato social*, Madrid, Tecnos, 1995; y también *Consideraciones sobre Polonia*, Madrid, Tecnos, 1989.

¹² Sobre la importancia de la complejidad, cfr. Maturana, H., *El árbol del conocimiento*, Madrid, Debate, 1990.

¹³ Esta caracterización de la postmodernidad como crisis de los relatos se ha hecho clásica a partir de *La condición postmoderna*, de Lyotard (Madrid, Cátedra, 1986).

¹⁴ Para una mayor caracterización de aspectos como los que estamos mencionando, cfr. Virilio, P., *El ciberespacio, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, 1997. Y sobre la lógica del caos, Thom, R., *Parábolas y catástrofes*, Barcelona, Tusquets, 1985.

¹⁵ Cfr. Luhmann, N., *Introducción a la teoría de sistemas*, Barcelona, Anthropos, 1996.