

PROSPECTO:
RETIRADA A LO DESACOSTUMBRADO

Si se debiera resumir en una única frase la diferencia esencial entre el mundo moderno y el antiguo y determinar con la misma frase esas dos situaciones del mundo, habría que decir: moderna es la época que ha llevado a cabo la más alta movilización de las fuerzas humanas bajo el signo del trabajo y la producción, mientras se llama antiguas a todas las formas de vida donde la suprema movilización se hacía en nombre del ejercicio y la perfección. De todo ello resulta que la «Edad Media» europea no representa, pese a lo que diga su nombre, la época de *en medio* —e independiente de ellas—, entre la Antigüedad y los tiempos modernos, sino que constituye inequívocamente una parte de la Antigüedad, aunque para una visión superficial podría pasar, a causa de su tono cristiano, como una postantigüedad o incluso una antiantigüedad. Dado que el medioevo cristiano fue mucho más una época de ejercicios que de trabajo, desde la perspectiva de su actividad no cabe ninguna duda de que sigue perteneciendo al antiguo régimen. Vivir en la Antigüedad y no creer en la primacía del trabajo o de la vida económica serían dos maneras distintas de formular el mismo hecho. Hasta el lema benedictino *labora*, que a veces se ha querido malentender como una concesión al espíritu del trabajo arrancada a la oración, no significaba realmente más que una prolongación del ejercicio meditativo en el uso material de las manos. Mientras que la regla de la Orden cuidara de la simetría entre *orare* y *laborare* ningún monje habría podido entender lo que quiere decir, en el sentido moderno del término, el trabajo. Por lo demás, debemos saber que el acento puesto en el *labora* en la regla benedictina (que, conforme a la tradición, surgió con motivo de la fundación del monasterio de Monte Casino, entre los años 525 y 529) no hace sino sacar las consecuencias de siglos de observaciones sobre las patologías monacales: mientras que los modernos compensan sus enfermedades laborales mediante curas y vacacio-

nes, los monjes utilizaban el trabajo como ayuda contra las enfermedades de la contemplación.

La tesis de que la Antigüedad se desarrolla prácticamente bajo el signo del ejercicio y la modernidad, en cambio, bajo el del trabajo implica la existencia tanto de un antagonismo como de una conexión interna entre el mundo de los ejercicios y el mundo del trabajo, el mundo de la perfección y el mundo de la producción. De este modo, el concepto de *renacimiento* adquiere un significado fuertemente modificado. Si debía darse, de hecho, un fenómeno como el del renacimiento de la Antigüedad en un mundo de cristianismo tardío o poscristianismo o, más bien, en un *posmundo* marcado por el trabajo, esto tenía que hacerse notar por la revitalización de los motivos de una vida de ejercicio. El distintivo común a esos dos regímenes sería su poder de integración de las fuerzas humanas en esforzados programas de grandes proporciones, lo que los separa sería la dirección, radicalmente divergente, de sus movilizaciones respectivas. En un caso, las energías suscitadas se subordinan totalmente a la primacía del objeto, o bien del producto, un producto finalmente incluso abstracto, como lo es el lucro, o al fetiche estético exhibido como una *obra*. En el otro caso, todas las fuerzas confluían en una intensificación del sujeto ejercitante, que, a medida que se ejercita, asciende a grados cada vez más altos de un modo de ser puramente *performativo*. Lo que se ha dado en llamar la *vita contemplativa*, para contraponerla a la *vita activa*, sería en realidad una *vita performativa*. Ésta sería a su manera tan activa como la vida activa. No se expresaría, ciertamente, en forma de acción política, que Hannah Arendt quería colocar, siguiendo los pasos de Aristóteles, en la cúspide de las formas de vida activa,¹ y tampoco en forma de trabajo, producción y gestión económica, sino en un intento de asimilación al inagotable Ser —o Nada— universal o divino, que hace y padece más que cualquier criatura finita sería capaz de hacer y padecer. Sin embargo, ésta, como aquélla, conoce también una especie de tranquilidad que se automantiene, satisfactoria e imperturbable, la cual, según los informes de los iniciados, no se asemeja en absoluto al reposo del agotamiento profano.

Naturalmente no es ninguna casualidad el que el redescubrimiento de un modo de vida basado en los ejercicios se desplegara exactamente en un tiem-

¹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1958, trad. al alemán con el título *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, 1960 (trad. cast.: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil, Paidós, Barcelona, 2008). Una confrontación crítica con esto la encontramos en un discípulo de Hannah Arendt: Richard Sennett, *Handwerk*, Múnich, 2008, pág. 9 sig (trad. cast.: *El artesano*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Anagrama, Barcelona, 2009).

Cf. asimismo pág. 373.

po en que la idolatración del trabajo (hasta llegar a aquel dicho alemán-imperial de que «todos nosotros somos trabajadores») había alcanzado su punto culminante. Me estoy refiriendo al último tercio del siglo XIX, para el cual yo he propuesto esos dos lemas del «renacimiento del atletismo» o de la «desespiritualización de las ascesis». Estas dos formulaciones apuntan a tendencias que van más allá de la era del productivismo. Desde que el tipo de actividad de los *ejercicios* se salió –junto con el juego estético– de la sombra del trabajo se va desarrollando en el suelo moderno un nuevo tipo de ecosistema de actividades donde es revisada la primacía absoluta del valor del producto en beneficio de los valores del ejercicio, los valores de la *performance* y los valores de las vivencias.

De ahí que ningún contemporáneo de hoy día digno de tal nombre pueda no percatarse de que la dimensión de la *performance* le está cogiendo delante a la dimensión del trabajo. Así es como el sistema del deporte se ha desarrollado hasta convertirse en un multiuniverso con cientos de mundos secundarios; en esto celebran su existencia, en cierto modo de forma alocada, cosas tales como el movimiento autorreferencial, el juego sin utilidad, el gasto superfluo o la lucha simulada, en claro contraste con el objetivismo utilitario del mundo del trabajo, por mucho que una marchita sociología siga aún afirmando, con harta frecuencia, que el deporte no es otra cosa que el campo de entrenamiento para la fábrica y la escuela preparatoria de la ideología de la competitividad capitalista. Con todo, se ha de admitir que los sectores del mundo deportivo más *circenses*, en el sentido antiguo del término –sobre todo en el ámbito del negocio olímpico, así como en los segmentos profesionalizados del fútbol y del ciclismo– están sometidos ellos mismos a un fetichismo del resultado que no le va, en absoluto, a la zaga al pensamiento más compulsivo sobre el producto en la esfera económica. Pero ¿qué significa esto, si, por otro lado, las estadísticas dicen que en estos sectores deportivos por cada profesional hay diez mil o más aficionados?

La tendencia a la exhibición de una actividad autorreferencial se articula de un modo aún más claro en el quehacer artístico del último siglo: la modernidad estética es la era donde lo *performativo* se desprende de los procedimientos y de las metas del mundo del trabajo, erigiendo un sinnúmero de escenarios para la representación de valores totalmente propios y singulares. Hace mucho que la emancipación del arte respecto a su forma de trabajo ha llegado, incluso en la inmanencia del sistema, hasta tal punto que la obra se vuelve a fundir con el proceso mismo, autorreferencial, del ejercicio del artista, o mejor dicho,

con el cambio de formas de las energías creativas. Con frecuencia la obra ya no está en el mundo como un resultado autónomo, que se hubiese desacoplado para siempre de las condiciones de su gestación y colocado, con el predicado de «¡listo!», en la esfera de la objetivación, sino que aparece como una cristalización momentáneamente fijada del ejercicio artístico, como el índice de un ir a la deriva (*drift*) de un estado *performativo* al siguiente.

Por otro lado, grandes artistas, como Rodin, han hablado de su forma de ejercitarse incesantemente —si bien orientada siempre al producto objetivo— como de la forma más alta de «trabajo» —su *toujours travailler*—, como para dejar claro que el arte, pese a su carácter autorreferencial, significa la cosa más seria y desinteresada. Revelaban así, a su manera, un secreto de los artesanos y hacedores de fetiches de la vieja escuela, que dice que en la cosa bien hecha se insufla el «alma» de su autor, mientras que éste, si escucha constantemente las voces del material, no hace otra cosa que dominar su oficio.

Aparte de esto, los incontables sistemas psicoterapéuticos que se han ido desarrollando en el transcurso del siglo XX han vuelto a resucitar las antiguas prácticas del ejercicio de la introspección, sin ser conscientes, por lo regular, de su parentesco con los antiguos modelos. Con su postulado de que sus lectores, si quisieran realmente entenderle, no debieran ser modernos, sino gente meditativa o «rumiante», Nietzsche anunciaba ya esta reorientación de la lógica del trabajo hacia el ejercicio. Por el contrario, cuando Foucault reintrodujera en la conversación contemporánea, hacia 1980, el antiguo discurso sobre el «cuidado de sí mismo» era una señal para dar por clausurada la era de las ideologías terapéuticas. Lo que desde entonces está en el orden del día es la readquisición de una conciencia de ejercicio generalizada a partir de las fuentes de la filosofía antigua y de la *praxis* artística y corporal de los tiempos modernos. Aquí o allá se empezaba a comprender que el terapeutismo del siglo XX no era, de suyo, más que un fenómeno encubridor de un viraje de las tendencias con rasgos epocales. Permítaseme recordar: una palabra clave del psicoanálisis como la «elaboración» [de *labor*] tendría su base en la asunción discreta de un principio estoico de la ejercitación, consistente en *darle vueltas* a una idea o a un afecto en la meditación, que en la terminología griega de la escuela se decía *anapolein*, o bien, con el sustantivo, *anapólesis*, y, en latín, *in animo versare*. Es una característica del espíritu de la época moderna el que se presente con gusto como un «trabajo» incluso el deporte y la meditación.

Lo que más minó la fe en el trabajo y la producción se produjo en su propio terreno, cuando el Partido Comunista de la Unión Soviética decretó, tras

la Revolución de Octubre de 1917, para la economía del anterior Imperio zarista, todavía preponderantemente agraria, una cura de modernización. Con tal cambio, los cimientos de las motivaciones del moderno trabajo remunerado, la obligatoriedad a servirse del endeudamiento en el sistema de créditos de la propiedad privada y la aspiración personal al bienestar se vieron sacudidos hasta tal punto que en ningún momento pudo formarse, en el radio de acción de la dominación comunista, una eficiente cultura del trabajo de tipo moderno. Dado que se había suspendido, a priori, cualquier orientación que apuntase al propio provecho, a los trabajadores soviéticos no les quedaba otra salida que elegir entre dos actitudes: la del voluntario productor de *records* o la del autoirónico robot; en ambas actitudes se veía socavada la orientación del trabajo hacia una primacía de los resultados, quedando convertido en un ejercicio más o menos autorreferencial. En el fondo, la economía soviética no fue sino un compuesto integrado por una típica economía feudal de tipo eclesial, donde un cínico «clero» estatal absorbía la *plusvalía*, y por un grupo tipo Gurdjieff:¹ como es sabido, los adeptos a las veladas de este grupo trabajaban día y noche, hasta el agotamiento, en tareas restablecidas por algún director de grupo, para luego experimentar cómo el producto de su trabajo era destruido ante sus ojos, supuestamente para fomentar así su *liberación interior*. En este sentido, se puede decir que el comunismo ha llevado a cabo con sus pueblos un ejercicio cuasi-espiritual que, bajo pretexto de dar culto al trabajo, llevaba al trabajo *ad absurdum*: utilizó la vida de tres generaciones para la confección de un ornamento político del que la historia hará caso omiso. Su destino nos recuerda lejanamente cómo los monjes tibetanos realizan con arena de colores grandes *mandalas*, destinadas a ser arrastradas por el río un día después de haber sido acabadas.

Reconstruyo aquí algunos rasgos fundamentales de la vida *explicite* ejercitante. Ante la inmensidad del material del que tendría que hablarse me he de dar por satisfecho con algunos esbozos de su perfil y ciertas coloraciones anecdóticas. Siguiendo la marcha de la cosa misma, empiezo con la separación, observable desde la Antigüedad, de quienes se dedican a ejercitarse respecto al *continuum* de la vida social, así como con su posterior fijación en una excentricidad sistemática en relación con la existencia que hasta entonces habían lle-

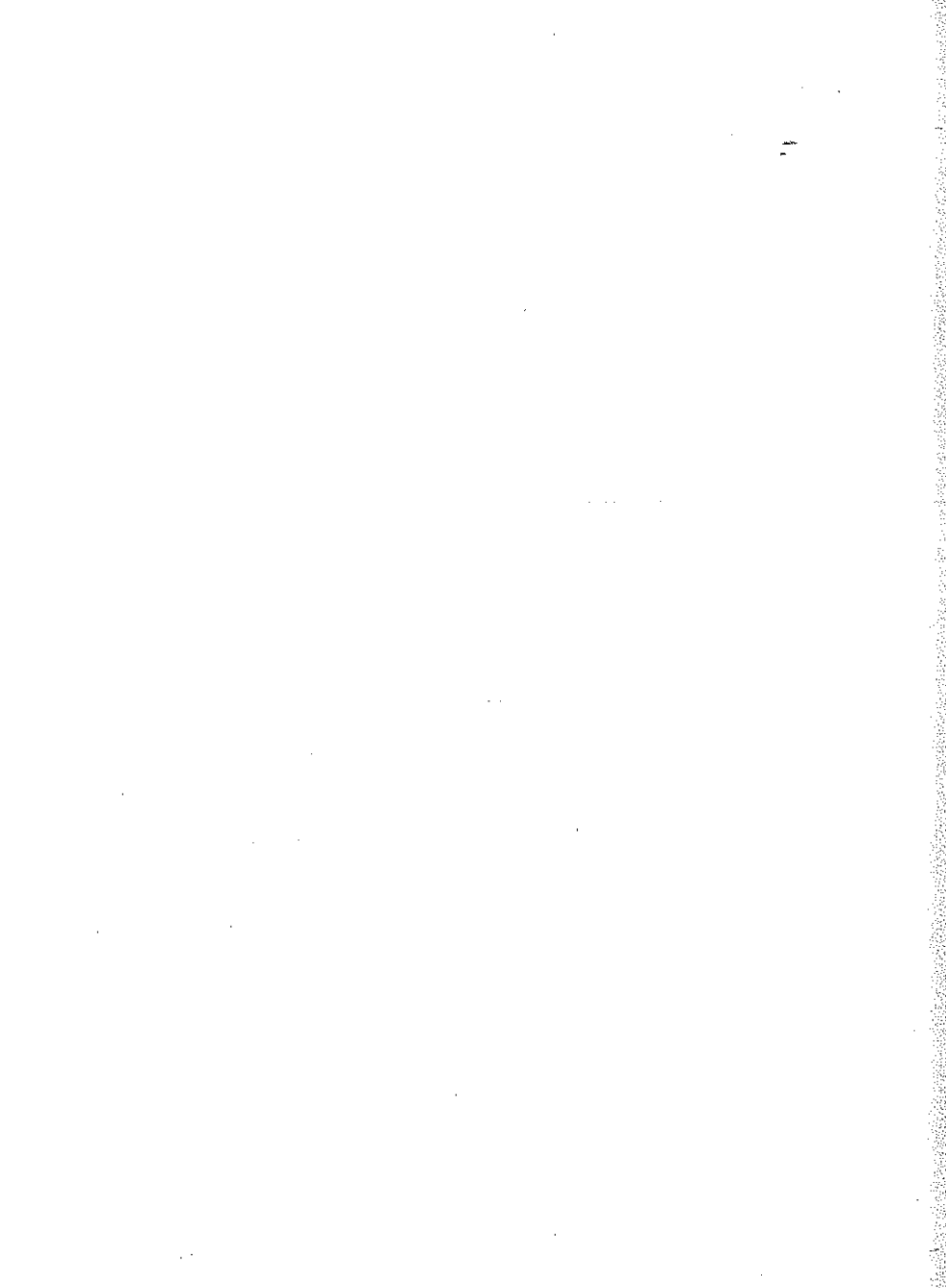
¹ De George Ivanovich Gurdjieff, místico y maestro espiritual armenio (1866-1949), que enseñaba la cuarta vía, basada en el trabajo hecho con uno mismo. (N. del T.)

vado, dictada por imperativos de grupo e inercias orgánicas. Esta retirada con respecto a la identidad colectiva —matriz, en la práctica, de toda *epokhé* espiritual— constituye una característica del *modus vivendi* ascético, que Helmuth Plessner, el creador de la doctrina de la «posicionalidad excéntrica» del ser humano, estilizará luego exageradamente como un rasgo fundamental general de la *conditio humana*, como si todos los individuos estuvieran a priori fuera de sí mismos, y, desde siempre, condujeran su propia vida ante el *espejo*, como actores de lo cotidiano o *managers* de relaciones públicas. Deberíamos recordar que los espejos, aunque algunos raros ejemplares de los mismos fueron ya utilizados hace más de dos mil años, sólo llegaron a convertirse en algo de uso general hace aproximadamente doscientos años; cuando, finalmente, hace cien hubo una saturación del mercado de espejos, su omnipresencia suscitó cierta discreta excentricidad en las relaciones consigo mismo de cada hombre y cada mujer. Los espejos inducen a error a sus usuarios, haciéndoles creer que siempre han estado, gracias a la reflexión, «fuera de sí mismos», cuando desde una perspectiva histórica estos artefactos han comenzado desde hace muy poco a desempeñar, de una forma totalmente inequívoca, su papel como medios *ego-técnicos* fundamentales del hombre moderno, pendiente de su autoimagen.

En el próximo apartado mostraré de qué manera el mundo interior de los seres dedicados a ejercitarse se entrelaza con potencias modélicas ideales, y luego cómo la intuición de una perfección lejana pero vinculante lleva a la construcción de fuertes tensiones verticales; esto produce un despegue propulsado por una serie de ideas y *atractores* sutiles, de la que los modernos, por lo regular, sólo conocen lo que sea visible a través de las caricaturas que circulan bajo el concepto de «narcisismo». De aquí resulta un conjunto de perspectivas sobre las formas temporales de una existencia sujeta a la tracción de la perfección. A partir de la estructura temporal de ese ser-para-la-perfección, en sus variantes tanto europeas como asiáticas, se han de sacar conclusiones acerca del poder del perfeccionismo, sin el cual no puede entenderse lo seducibles que son los modernos por parte de los fantasmas de la filosofía de la historia.

Tras algunas referencias históricas y sistemáticas a la figura indispensable del *trainer*, designado, según la región, la tradición o el estado de ánimo, como maestro, gurú, padre, curandero, genio, *datmon*, instructor o «clásico», fijaré de nuevo la atención en el fenómeno, bien elaborado en el ámbito de las ciencias de las religiones, de las conversiones, a fin de explicar cómo no es raro que

los dedicados a ejercitarse caigan en la perplejidad de tener que seguir trabajando con un entrenador distinto. Evidenciándose cómo muchos que cambian de especialidad y nivel habían entrenado, al principio, con un «dios» mal *formateado*, un dios demasiado carente de éxitos, como Wotan, superado en un momento dado por Cristo, o bien un dios demasiado serio, como se ha podido observar en la moderna transición del siempre sufriente Cristo a la jovial Fortuna. Veremos cómo un entrenador despedido tiene siempre la oportunidad de llevar una segunda vida, como ídolo, demonio o *cattivo maestro*, en el hogar anímico de quien había sido su protegido. Con ello llegará la hora de revisar la disciplina suprema de la sociología de la religión, a saber, la teoría de las conversiones. Querría anunciar mis dudas sobre el modelo corriente de conversión (aunque no apoyo la tesis de Oswald Spengler de que no hay verdaderas conversiones), mostrando que la conversión genuina sólo ocurre cuando se entra en un determinado disciplinamiento (que yo llamo *secesión*) de la vida en el marco de la alta cultura mientras que el mero cambio de confesión, como en el salto que da Pablo desde su condición de zelote judío al fervor apostólico, no nos ofrece el carácter auténtico de lo que es una conversión.



PRIMERA EXCENTRICIDAD.
DE LA SEGREGACIÓN DE QUIENES SE DEDICAN A EJERCITARSE
Y SUS SOLILOQUIOS

DESENRAIZAMIENTO CON RESPECTO A LA VIDA ANTERIOR:

SECESIONISMO ESPIRITUAL

El paso hacia una vida dedicada a la ejercitación viene a través de una diferenciación ética.¹ Ésta la lleva a cabo quien se atreva —o a quien le caiga en suerte— a salir de la corriente de la vida y a elegir como lugar de residencia la orilla. Quien haya salido de la corriente cultiva una atención, presta a la lucha, sobre la propia interioridad y mantiene una desconfianza hostil hacia lo nuevo de afuera, que hasta entonces había sido, lisa y llanamente, el mundo fundamental. Todas las ascensiones, en lo espiritual y lo corporal, comienzan con una cesión de lo habitual. Y es acompañada la mayoría de las veces de un rechazo violento del pasado, no siendo raro que se haga con la ayuda de afectos como el asco, el arrepentimiento y una repulsa total del modo de ser anterior. Lo que hoy día frecuentemente se conoce, con una manera de decir un poco demasiado piadosa, como «espiritualidad» se asemeja al principio más a una santa perversión que a una *práxis* espiritual respetable para el común de la gente. La reverencia originaria ante los «valores» espirituales se presenta continuamente entremezclada con el miedo a la perversión y el horror frente a los misterios de lo antinatural, independientemente de que se trate de los espectáculos monstruosos de los faquires indios, de los ejercicios de petrificación de los estoicos o de la subida a los cielos de extremistas cristianos. Cuando hasta un autor que simpatizaba con el estoicismo como Horacio anota, sobre Epicteto, que había sido, por su rigor, *atrox*, pavoroso y lúgubre, esto dice más sobre el clima de la espiritualidad antigua que cualquier revelación esotérica. ¿No había enseñado Epicteto, de hecho, que quien bese a un niño debe gritarle interiormente mientras lo hace, «¡Mañana morirás!», a fin de ejercitarse en el desasimiento de las cosas, compensando una representación agradable mediante la representación

¹ Cf. pág. 215 sigs., «Lo que el *daímon* consigue...».

contraria, desagradable?¹ Idéntica dureza resuena en los discursos de Buda, que resume la perfección del monje en la fórmula:

Yo llamo brahmán a quien no se inquiete por los otros y para el cual no existan los parientes, a quien se domine a sí mismo, a quien esté amarrado a la verdad y en el que han quedado disipados los males fundamentales, a quien se haya desprendido del odio.

A qué profundidad llega la ruptura que se desprende de las palabras de este hombre *despertado* únicamente lo entenderá quien tenga en cuenta que sólo unas pocas generaciones antes la salvación del brahmán venía únicamente del parentesco o, mejor dicho, de la ascendencia paterna y las artes sacrificiales guardadas en la familia. Según esto, hay que tener siempre presente que el extremismo que encontramos entre los estoicos, los primitivos cristianos, los tántricos, los budistas y otros despreciadores de la probabilidad no es un apéndice ilegítimo que mórbidos agitadores posteriores habrían inventado para amargarnos una doctrina que, en sí misma, era sana y suave. Ese extremismo rebosa por doquier de las propias fuentes.

Para oír el lenguaje original de esta dinámica de secesión radical basta volver a leer, en Mateo 10, 37:

Quien ame a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí, y quien ame a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí.

Éste es el *locus classicus* del agresivo lenguaje vertical en el hemisferio occidental, un rayo *performativo* procedente de un cielo que lleva al Apocalipsis e impone despedidas. La base del asunto de la ruptura con la vida anterior se evidencia en un diálogo del que Marco nos informa (10, 28-30). Pedro: «Tú sabes que hemos dejado todo y te hemos seguido». A lo que Jesús responde:

Todo el que por mi causa y por el Evangelio haya dejado casa y hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o campos recibirá cien veces más.

Sobre esta base tiene que ejercerse el desenraizamiento, hasta que el adepto comprenda que la trivialidad de la vida anterior es la herejía más execrable

¹ Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Múnich, 1954, pág. 137, según Epicteto, *Encheiridion*, 3. Cf. el mismo motivo en Marco Aurelio, *Selbstbetrachtungen*, 11, 34 (trad. cast.: *Meditaciones*, trad. de Bartolomé Segura, Alianza, Madrid, 2001).

y que la realidad, en cuanto tal, es una peste. La creencia en ella y el principio que la domina significa hundirse en el miasma.

Es algo monstruoso, pero, con todo, tiene su método: el secesionismo de las grandes éticas transformativas quiere dejar establecido, de una vez para siempre, que en la vida anterior no hay salvación. Los vínculos iniciales se revelan como cadenas que atan a las almas a situaciones irrescatables. Sólo si se ha descubierto antes la región de la posesión, del desmoronamiento y de lo insalvable la exorcización de los espíritus no debe retroceder ante nada. Entre los radicales no sería, por tanto, suficiente dejar la aldea, los campos y las redes, sino que hasta el yo de antes, el físico y el psíquico, tiene que quedar atrás. En el caso de Patañjali, el mítico autor del *Yoga-Sutra*, del siglo V o IV antes de la era cristiana —identificado frecuentemente con el gramático del mismo nombre del siglo II—, las purificaciones ascéticas (*tapas*) que preceden a la meditación suscitan en el contemplativo un sano rechazo del propio cuerpo y lo empujan a interrumpir todo contacto con los cuerpos restantes.¹ Tan pronto como el mundo aparezca como una charca llena de inmundicia se ha cubierto ya la mitad del camino que lleva hacia lo abierto. La actitud respecto a su existencia anterior del que se ejercita de una forma conveniente es descrita en el hinduismo como *vairagya*, término que literalmente significa «desprendimiento» e implica una indiferencia, teñida de repulsa, hacia los placeres y las preocupaciones de la vida cotidiana.

Incluso el estoicismo grecorromano conoce y alaba la ruptura con las dependencias y aversiones de la vida anterior; quien quiera endurecer la piel contra los embates del destino lo primero que tiene que hacer es desacostumbrarse a esa preferencia natural por lo agradable. En un tono ligeramente paródico Nietzsche observa al respecto:

El estoico, en cambio, se ejercita en tragar piedras y gusanos, fragmentos de vidrio y escorpiones y en no sentir asco; finalmente, su estómago debe hacerse indiferente a todo lo que el azar de la existencia le vaya arrojando [...].²

¹ Patañjali, *Yoga-Sutra*, II, 41.

² Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft (La gaya ciencia)*, 306. De forma análoga, Marco Aurelio, *Selbstbetrachtungen*, 10, 31: Todo lo humano debe parecerte a ti como humo, una verdadera nada, sirviéndote la reflexión sobre todos los objetos como un «modo de ejercitar la razón». Se debe mirar las cosas con la mirada profunda del investigador de la naturaleza, hasta que uno se las apropie, «como un estómago fuerte se habitúa a digerirlo todo [...]».

El ejercicio estoico apunta, más aún que a la indiferencia del estómago, a la indiferencia de los ojos ante cualquier visión, de los oídos ante cualquier tono y del espíritu ante cualquier clase de representaciones, llegándose —como anota Marco Aurelio en las exhortaciones que se hace a *sí mismo*— hasta la negativa, en principio, a admirarse por nada.

Sería ridículo y extraño asombrarse sobre algún acontecimiento de la vida.¹

Esta máxima de sangre fría, que es como quería sonar, deja traslucir la aritmia antropotécnica de que lo importante para el estoico cuando equipara las sorpresas a las heridas es conseguir, inmunizándose contra las primeras, la medida necesaria de guante ante las segundas.

LA ESCISIÓN DE LO EXISTENTE MEDIANTE LA CAMPAÑA CONTRA LO ORDINARIO

Por decirlo una vez más: entrar en un pensamiento ético significa marcar una diferencia con la propia existencia que antes no realizó nadie. Si hubiera aquí un acto del lenguaje que se correspondiera con esto, diría: «Yo aquí me separo de la realidad habitual». La secesión respecto al mundo de la costumbre introduce, como primera operación ética, una escisión desconocida en el mundo. No sólo separa a la humanidad, de forma asimétrica, en el grupo de los que saben, de los que se marchan, y el grupo de los ignorantes, que permanecen en el lugar de la fatalidad vulgar, sino que conlleva inevitablemente una declaración de guerra del primer grupo contra el segundo. De aquí resulta la lucha incruenta de quienes retornan como capacitados para enseñar y el resto, que ahora experimenta que su condición es la de discípulos —por lo regular, malos discípulos, discípulos perdidos, y hasta ineducables, que juegan, sin saberlo, con la pérdida—, gente de una época anterior al descubrimiento de la gran *diferencia*. Asimismo, en todas las culturas donde ha estallado esa guerra civil lógico-ética no faltan mediadores que intentan tender puentes sobre la brecha abierta. Tales mediadores acercan al partido de los atacantes a la gente humillada por el *lógos*, ofendida por las verdades nobles, excluida de los ejercicios salutíferos, mediante fórmulas conciliatorias de tono sentimental y universa-

¹ Marco Aurelio, *op. cit.*, XII, 13.

lista; es más, puede que presenten a las llamadas grandes religiones, con todo su aparato clerical, sus redes de una organizada huida del mundo y sus escuelas, clínicas y diaconías —que tienen, en cambio, la mirada puesta en el mundo— de una forma no distinta a la de una empresa encargada de mitigar las enfermizas tensiones excesivas producidas en el mundo por sus fundadores. Haciendo grandes gestos de abrazo universal, se dedican a realizar una serie de compensaciones, más o menos ilusorias, por el ataque de aquellos radicales iniciales. Generalmente afirman que los logros de las minorías no son un privilegio para pocos, sino conquistas para todos. La verdad es que ese universalismo nunca puede lograr otra cosa que el reformateado del grupo de elegidos. Éste va trazando, más pronto o más tarde, círculos más grandes y agrupa en torno al núcleo duro una corona de mayores dimensiones de neoconvertos y simpaticizantes. Es en esas periferias donde prosperan los sueños de una absoluta *inclusividad*. Visto en conjunto, el universalismo abstracto sigue siendo —como «el hombre» en la definición de Sartre— una pasión inútil, un consuelo para los no entrenados, y un espejismo para los entrenados.

Llevar a cabo la secesión significa dividir el mundo. El *opérateur* sería aquel que al marcharse corta la superficie del mundo en dos regiones, en principio, alejadas e inconciliables —la zona de los que marchan y la de los que permanecen donde estaban—. Con este corte, ambos lados experimentan por primera vez que el mundo que antes parecía ser una unidad común a todos los hombres, policéfalo, pero inseparable e infrontable, en realidad es una magnitud divisible y confrontable. La retirada de los ascetas es el cuchillo que produce el corte en ese supuesto *continuum*. Después, el mundo aparece bajo una luz completamente cambiada; más aún, acaso sólo pueda hablarse de la existencia de un «mundo», en el sentido de algo que abarca la totalidad en lo moral y lo cósmico —según estaba codificado en las altas culturas—, después de que haya sido escindido por la nueva clase de sus negadores y recompuesto de nuevo a un nivel más alto. Si el *totum* anterior constituía una confusa variedad de múltiples fuerzas con un vago fundamento de unidad, ahora acaba siendo una síntesis forzada de las partes desiguales producidas por el corte. Lo que Heidegger llamara la «época de la imagen del mundo» no habría empezado con los globos terráqueos y los atlas modernos, sino ya con las visiones cósmicas e imperiales del «tiempo axial». Un mundo del que huyen los éticamente mejores ya no puede seguir siendo un receptáculo maternal para todas las formas de vida. A consecuencia del éxodo de los ascetas, de los meditadores, de los pensadores, el mundo se habría convertido en teatro de un drama que cuestiona radi-

calmente su aptitud para alojar de forma adecuada a habitantes suyos movidos por la ética: ¿qué es un mundo así, cuando el enunciado más fuerte sobre el mismo consiste en apartarse de él? El gran teatro del mundo trataría del duelo entre los secesionistas y los sedentarios, entre los huidores del mundo y los asentados-en-el-mundo. Pero donde hay teatro aparece la figura del espectador. Si el mundo todo se convierte en un escenario esto ocurre porque hay secesionistas que tienen el propósito de ser aquí únicamente visitantes, no actores. La teoría pura sería la recensión que hacen del mundo estos visitantes. Su aparición genera el reto ético de lo «existente» por parte de una mirada lanzada desde una posición cuasi-transcendente: estos espectadores quieren atestiguar, desde la «frontera del mundo», cuál es la situación en el extraño local.

ESPACIOS DE RETIRADA DE LOS DEDICADOS A EJERCITARSE

Con estas indicaciones sugiero una ordenación espacial del espíritu que tiene límites más profundos de los que cualquier geopolítica pueda entender. Los espacios creados por las secesiones —piénsese en los eremitorios, los monasterios, las Academias y otros tipos de lugares donde tiene lugar una retirada ascético-meditativa y filosófica— hubieran sido sin duda calificados, en tiempos mejores del marxismo cultural, como puntos de apoyo mundanos del «espíritu de la utopía». Pero dado que las utopías, en el sentido preciso del término, no son más que imágenes de mundos mejores evocados en la narración y que no existen en un lugar real, esta expresión resultaría inapropiada para caracterizar los lugares creados por los *secesionistas*. La secesión produce espacios reales. Levanta fronteras, detrás de las cuales dicta su voluntad un modo de existencia realmente distinto.

Donde están los secesionistas rigen las reglas de un *superrealismo* realmente existente. Un monasterio, esté al pie del Himalaya o en el desierto de los ascetas, a un par de días de marcha al sur de Alejandría, no tiene, naturalmente, nada en común con una isla soñada en el océano Atlántico; se trata de un biotopo concreto, poblado por *superrealistas* duramente curtidos, que obedecen a un régimen estricto. Lo mismo se puede decir de las cuevas de los eremitas egipcios, de los refugios en bosques y montañas de los samnyasins indios y del resto de puntos de apoyo del *retreat* meditativo o de la pérdida ascética del mundo, así como también, paradójicamente, hasta de los aireados *campes* de los estilistas sirios que, desde lo alto de sus columnas de oración escenificaban durante

años charadas sobre la locución «acercarse más al cielo» (un teatro del desprecio del mundo representado ante los ojos de un populacho ansioso de milagros que corría en tropel desde las ciudades a las ruinas del desierto, para ver al fin algo con cuya visión en adelante uno ya no debía dar crédito a sus ojos).

Por ello parece más plausible utilizar, para referirse a los resultados configuradores de espacios de la secesión ética, una expresión como «*heterotopie*», acuñada por Michel Foucault en su poco conocida conferencia *Des espaces autres*, pronunciada ante un público de arquitectos en 1967. Según él, los *heterotopos* son creaciones espaciales «de otro tipo», que pertenecen, por un lado, a la textura de sitios sociales (*emplacements*) de una determinada cultura y, por otro, se salen del *continuum* de la trivialidad, ya que en su interior rigen reglas propias, las cuales con frecuencia contradicen a la lógica de la totalidad. Como ejemplos de *heterotopos* se mencionan los cementerios, los monasterios, las bibliotecas, los burdeles de la aristocracia, los cines, las colonias y los barcos. Se podría alargar la lista sin dificultad y referirse a fenómenos como los lugares deportivos, las islas de vacaciones, los lugares de peregrinaje, *la cour des miracles*, el aparcamiento de muchos pisos¹ y distintos tipos de *no-go-areas*. Entre las invenciones espaciales *heterotopológicas* de finales del siglo XX la estación espacial sería una de las más importantes innovaciones, siendo por lo demás fácil de mostrar que allí se ha configurado una forma específica de espiritualidad de astronautas, cuyos efectos sobre los pobladores de la superficie terrestre estarían por estudiar.²

La primera heterotopía real es el tipo de espacio que yo, a partir de la imagen heraclitiana del río donde no se entra dos veces, he llamado la «orilla». Lugares con esa cualidad de orilla se pueden proyectar al conjunto de los bordes del mundo habitado; éstos surgen *de facto* siempre que los dedicados a ejercitarse y que están decididos a hacer una secesión salen de la corriente de lo habitual. Forman así las primeras cabezas de puente de la excentricidad. Allí donde se defendía esa huida respecto a la medianía se fueron desarrollando las grandes tesis sobre la necesidad salvífica del desenraizamiento, por ejemplo la doctrina budista del *dejar la casa* o la ética cristiana de la peregrinación. En el *Digha Nikaya Sutra* (Colección de discursos largos), se dice sobre Buda:

¹ Cf. Jürgen Hasse, *Übersehene Räume. Zur Kulturgeschichte und Heterotopologie des Parkhauses*, Bielefeld, 2007.

² Cf. Peter Sloterdijk, «Starke Beobachtung. Für eine Philosophie der Raumstation», en Stefan Dech et alii, *Globaler Wandel: Die Erde aus dem All*, Múnich, 2008.

Pero quien dejando su casa marche hacia un sitio sin techado se hará santo, estará despierto, quitará al mundo el velo que lo encubre.

En lo concerniente a los *tópoi* cristianos de la vida como *peregrinatio* y del creyente como *homo viator*, son hasta tal punto conocidos todavía hoy día (reactualizados, además, por la actual moda de las peregrinaciones y revalorizados mediante un singular turismo espiritual) que basta hacer una referencia a su surgimiento a partir de la ruptura con el *statu quo*. Lo decisivo en tales figuras sería únicamente su esencia secesionista: dado que resulta imposible encontrar la salvación en la socialización primaria, en la posesión por parte de los antiguos hábitos o en una vida sometida a los ídolos de la tribu, de la tradición y del teatro —en una palabra, una vida mantenida bajo el hechizo de los comienzos—, el hombre que lo entienda así tendrá que romper con sus antiguas solidaridades.

Una existencia sin techo y peregrina crea, mediante la huida, espacios excéntricos, hasta tal punto que quien deja su casa, el peregrino, el extraño al mundo lleva continuamente consigo su propio desierto, su residencia de eremita, su *alibi*. Estos nobles seres esquivos ni se plantearían ya estancia alguna en el lugar del delito, en la vida ordinaria. Por otro lado, quien encuentre realizado ya en su entorno el espacio de la huida no tiene por qué marchar físicamente. La metaforización del desierto hizo posible el que se mitigase el extremismo de los primeros secesionistas, poniendo en circulación una variante burguesa de retirada accesible a todos. Esta tendencia auspicia la literatura edificante, sobre todo tras la sustitución de los pesados códices por el libro pequeño, que a partir del siglo XIV permite al lector llevar consigo un *desierto* en el bolsillo.¹ De hecho, los instrumentos literarios de la modernidad europea incipiente ponen a disposición de los laicos un fuerte medio de ejercitación. Abre un libro, lee una frase, y verás como enseguida tiene lugar una *anakóresis* [eremitismo] de minutos. Desde hace siglos, el libro le sirve al contemplativo como vehículo de retirada «a su propia casa de reposo».²

Lo que Helmuth Plessner atribuye «al hombre» en general —la «posiciona-
lidad excéntrica» de la relación consigo mismo— sería, en realidad, un efecto

¹ En conexión con esto se ha de recordar la conocida carta de Petrarca, del 26 de abril de 1336, en la que dice que en la cumbre del Mont Ventoux llevaba consigo una edición de bolsillo de las *Confesiones* de Agustín, donde leyó algunos pasajes de la obra.

² Cf. Paul Rabbow, *Seelenführung*, *op. cit.*, pág. 93.

del uso de medios egotécnicos en los tiempos modernos, medios que en el transcurso de pocos siglos han pertrechado prácticamente a todo individuo con el equipo necesario para una forma crónica y mitigada de estar-fuera-de-sí: fórmulas de plegaria, manuales de confesión, novelas, diarios, retratos, fotografías, periódicos y medios radiofónicos (espejos por doquier). Armados con ese equipamiento de autotécnicas, los individuos desarrollan inadvertidamente, frente a la primera posición, una segunda. Apenas habrá alguno entre los modernos que reclaman el derecho del hombre a su «propio espacio» que barrunte siquiera cuál ha sido el origen de esta reivindicación a partir de una revisión, hecha ya hace mucho tiempo, de la topología social.

UNA DIFERENCIACIÓN MÁS PROFUNDA:

APROPIACIÓN DE SÍ MISMO Y ABANDONO DEL MUNDO

Las referencias hechas hasta ahora sobre la escisión del mundo mediante esa secesión ético-ascética se revelan, sin embargo, insatisfactorias para una evaluación filosófica de la excentricidad originaria. Es verdad que aquéllas parten de la observación indiscutible de que hace unos tres milenios se pusieron en marcha, en un número de altas culturas, una serie de movimientos espirituales de segregación con consecuencias importantes, producidos por un tipo de élites ascéticas hasta entonces desconocidas. Con todo, estas constataciones no son capaces de hacer resaltar con la suficiente claridad el agente de las secesiones. Tal insatisfacción tiene una razón de índole metodológica: utilizando únicamente una consideración sociológica es imposible explicar cómo se pudo llegar a tal escisión. En principio podemos decir que en una visión externa sigue siendo inencontrable el impulso que llevó a ese proceso de secesión. Sus fuentes lógicas sólo se hacen evidentes si se reconstruye la oposición entre los ascetas y el resto del mundo bajo los criterios de un análisis ontológico. Únicamente éste será capaz de aclarar cómo la existencia en su conjunto estuvo sujeta a una especie de reforma de territorios en cuyo transcurso fueron distribuidas de una forma radicalmente nueva las competencias «del hombre» respecto a sí mismo y a las cosas. Ciertamente, se podría afirmar que «el hombre» en cuanto tal habría surgido de esa reforma cósmica y que fue hecho portador de una posibilidad de salvación sólo mediante ella. «El hombre» provendría de esa pequeña minoría de ascetas extremistas que se distancian de la multitud afirmando que, propiamente, ellos son todos.

La división del mundo por obra de los secesionistas presupone, consiguientemente, una diferenciación más profunda, a consecuencia de la cual pudo alcanzar toda su radicalidad la segregación de quienes se ejercitaban en otro sitio respecto a los que seguían haciendo su vida en el lugar antiguo. Esta diferenciación puede compararse con el recorte de una figura en un cuadro más grande, o con el modelado de una pieza a partir de una masa bregada. De hecho, la diferencia primordial se habría formado por una especie de sustracción, en la que el ser que piensa y se ejercita, se *desglosa* a sí mismo ética, lógica y ontológicamente, de su primer entorno; de otra forma, no habría podido querer alejarse de éste incluso desde el punto de vista físico y afectivo. Este desprenderse estaría basado en la realización de la diferenciación de dos esferas de acción de lo existente radicalmente diferentes: la esfera de acción de mis propias fuerzas y la esfera de acción de todas las otras fuerzas. A primera vista, de esto tendría que resultar una división radicalmente asimétrica, y para mí mismo casi aniquiladora, ya que mi fuerza y mi propia importancia, en comparación con la de todas las otras fuerzas y esferas de acción, es evidentemente cero.

Por otro lado, tal diferenciación me adjudica una importancia —aunque no automáticamente también una fuerza— que tiende a lo infinito, dado que por primera vez mi esfera propia es puesta como un contrapeso a la esfera de lo no-propio, como para persuadirme a que me coloque a mí mismo y a lo mío frente al «resto del mundo». Lo minúsculo que es lo propio es llevado, por la división ética, a la perplejidad de tener que hacer de contrapeso a ese inmenso bloque de lo no-propio. Se puede llamar como se quiera a este fenómeno —la invención del hombre interior, la entrada en el ilusorio mundo de la interioridad, el desdoblamiento del mundo mediante la introyección, el nacimiento del psicologismo a partir de la cosificación de lo externo, la revolución meta-cósmica del alma o el triunfo de la antropotécnica superior—, lo cierto es que, objetivamente, significa una invención del individuo mediante esa acentuación aisladora de su esfera de acción y vivencial respecto al marco de todos los otros hechos del mundo. Aplico aquí, para designar al agente que se recorta a sí mismo como propio, la expresión de «sujeto», empleando para el recorte en cuanto tal el término «subjetividad», sin cargar a estos conceptos con préstamos del idealismo alemán o con reminiscencias de la crítica heideggeriana del «subjetivismo» moderno. Basta entender bajo este concepto de «sujeto», como se explicó anteriormente, al portador de una serie de ejercicios. La ejercitación básica que constituye al sujeto, de la que hablaré a continuación, no es, evidentemente, otra cosa que la retirada ejecutada de forma metódica, con respecto al com-

plejo de situaciones comunes a lo que se llama «la vida» o «el mundo». A partir de ahora «estar en el mundo» debe significar *suum tantum curare*: cuidarse, frente a la dispersión en lo no-propio, de lo propio y sólo de ello.

Al separar mi fuerza y su ámbito de competencias de todas las otras fuerzas y competencias se abre para mí una esfera de acción estrictamente definida, donde mi poder, mi querer, y, sobre todo, mi tarea de configurador de mi propia existencia ascienden, en cierto modo, a la condición de únicos gobernantes. La diferenciación crítica que posibilita esta promoción aparece por primera vez en suelo occidental *expressis verbis* con los estoicos, que empeñaron toda su energía en llevar a cabo, con ejercicios continuos, la separación entre las cosas que dependen de nosotros y las que no dependen de nosotros. La pregunta de si algo es propio o no-propio es lo que proporcionaría el afilado canon, el patrón de medida de todas las relaciones. Esa incisión divide al universo en dos regiones, de las cuales el *opérateur* elige, naturalmente, sólo la que para él es la decisiva. De ahí que los típicos estribillos de las máximas estoicas empiecen con «Está en tu poder [...]».

Un pasaje tristemente famoso de Epicteto muestra cómo un ejercitante del *workshop* de la apropiación de sí mismo se segrega del mundo y se desacopla, mediante una consciente *desparticipación*, del ajetreo de los temas del día:

Por la mañana temprano sal de casa y examina, respondiendo como a una pregunta, qué es lo que ves, y también qué es lo que oyes. ¿Qué has visto? A un hombre hermoso o a una mujer hermosa. Aplica el canon: ¿Resulta adecuado o no resulta adecuado para la voluntad? Si no es adecuado, ¡fuera con ello! ¿Qué has visto? A alguien que se lamenta de la muerte de su hijo. Aplica el canon: No resulta adecuado para la voluntad. ¡Fuera con ello! Te topas con un cónsul. Aplica el canon: ¿Qué es el consulado? ¿Algo adecuado o no adecuado para la voluntad? No adecuado. ¡Fuera con ello, arrójalo lejos de ti, no te concierne en absoluto! Y si nosotros nos ejercitáramos en esto desde la mañana a la noche, algo encontraríamos, sí, ciertamente, pero cerca de los dioses. En vez de esto nos dejamos apresar enseguida por cualquier representación [...].¹

«¡Fuera con ello!» sería el lema del primer *metodismo*. El trabajo antropotécnico sobre uno mismo comenzaría con el vaciamiento del espacio interior mediante la evisceración de lo no-propio. Ahora vemos lo que se quiere decir

¹ Epicteto, III, 3, 14, cit. según Paul Rabbow, *Seelenführung*, op. cit., pág. 135.

con la imagen que antes utilizamos de una ontológica «reforma de territorios»: volverse hacia lo que depende de uno y apartarse de todo el resto. El discípulo de la sabiduría parte de la intuición de que sus posibilidades se basan en la separación de las dos regiones del ser. Una diferenciación de las mismas, clara y distinta, cobraría la mayor importancia para su hacer o dejar de hacer en cada situación.

La primera región es la región de lo *propio*, denominada entre los platónicos latinos la zona del «hombre interior», afirmando que sólo en ella se encuentra la verdad: *in interiore homine habitat veritas*,¹ la mayoría de las veces con la exclusión del propio cuerpo, mientras que los yoguis y gimnósofos de Oriente incluyen a éste en el mundo interior. Dentro de mí enclave nada debe serme indiferente, dado que tengo la responsabilidad de lo que pueda ocurrir en él, hasta de lo más pequeño; sólo se trataría, para mí, de no perseguir nada que me esté prohibido, ni eludir nada que me haya sido destinado.

La segunda región abarca el resto del mundo, que de pronto es conocido como lo exterior, el *saeculum*, y que está frente a mí como un exilio poblado por cosas cualesquiera. Lo que ahora comenzaría es la larga marcha del alma a través de un «mundo exterior» —no comprendiendo nadie muy bien en qué se funda la razón de la partida de aquella hacia lo extraño—, en una separación ontológica de lo no-propio y en la coagulación de la situación circundante, antes común, en un agregado de objetos expulsados lejos y trocados en indiferentes. En realidad, los actores de la gran *secesión* hacen todo lo posible para convertir al mundo en algo ajeno, pero siguen sin ser capaces de comprender cómo sus propias aportaciones cuidan de que en el panorama de la percepción sensorial se destaquen los «objetos» y de que, de la suma de esos objetos surja algo extraño llamado *mundo exterior*.² Dice Marco Aurelio: «Los objetos sensoriales están fuera de nosotros, encontrándose, por decirlo así, solos ante nuestra puerta».³ En este esbozo de mala sensibilidad y seca objetividad a lo «exterior» no le quedaría, realmente, otro remedio que detenerse a la puerta del yo que se ha separado de él. Tendría aún valor como el polo opuesto a la *anachoresis*, a la *fuga saeculi*, al *contemptus mundi* (la «retirada», la «huida» y el «desprecio»

¹ Agustín, *De vera religione*, 39, 72.

² En mi proyecto de las *Esferas* (*Blasen, Mikrosphärologie*, de 1998, *Globen, Makrosphärologie*, de 1999, o *Schäume, Plurale Sphärologie*, Fráncfort, 2004), he desarrollado qué aspecto podría tener el contra-movimiento filosófico en relación con una época de objetivismo y de ilusión del mundo exterior.

³ Marco Aurelio, *op. cit.*, Libro IX, 15.

del mundo); convirtiéndose, de todos modos, en objeto de investigaciones que lo disuelven y desencantan. En un estadio posterior, cuando el ideal de la retirada del mundo aparezca en segundo término, acaso sea «redescubierto» incluso como un área donde ejercer la asistencia, la misión y la conquista espiritual. Lo decisivo es que ese hacer indiferente a lo exterior, que se sigue de la diferenciación secesionista, libera en el individuo un inmenso superávit de autorreferencia. Incorporar este superávit al programa de sus ocupaciones constituiría el sentido de existir en la segregación ética. De hecho, una vez que el mundo exterior es separado y alejado de mí, sólo quedo yo, y me descubro a mí mismo como una especie de tarea infinita.

NACIMIENTO DEL INDIVIDUO A PARTIR DEL ESPÍRITU DE RECESIÓN

Lo que discuto en estas reflexiones sirviéndome de la expresión *secesión* se basa, por consiguiente, en una acción interior a la que, a falta de una mejor designación, quiero caracterizar con el término *recesión*. Esto quiere decir, en primer lugar, la retirada del individuo de la forma de ser que está sumergida en la corriente de los asuntos del mundo, o bien —por tomar una vez más la imagen ya usada en varias ocasiones— la salida del río de la vida, a fin de encontrar un sitio en la orilla. Sólo mediante la autoinsularización recesiva surge todo ese complejo de modos de comportamiento que Foucault llamara, partiendo del término estoico *cura sui*, el «cuidado de sí mismo» (*souci de soi*). Éste únicamente se puede desarrollar si el objeto del cuidado, uno mismo, ya ha salido de la corriente situacional de la vida social y se ha establecido en una región *sui generis*. Donde se haya consumado esa retirada hacia sí mismo —rompiendo el ejercitante todos los puentes tras de sí, como hacen, por lo general, los monjes de cualquier color, o ubicándose en un incesante ir y venir entre el polo de sí mismo y el polo del mundo, como resulta característico para los sabios mundanos de tipo estoico— se consolida el surgimiento de un enclave en el ámbito de la existencia para el que utilizo, por seguir con la misma imagen, la expresión *subjetividad de orilla*.

Esta subjetividad lucha desde hace milenios, desde su precaria posición en la orilla del río del que se ha distanciado, por conseguir un lenguaje adecuado a su irritante autovivencia. Sus intentos de articulación oscilan entre dos polos opuestos: por un lado, el de la supercompensación de la espiritualidad he-

roica, donde el extrañamiento del mundo exterior debe ser impuesto mediante una alianza del propio interior con lo divino —como hace creer Heráclito en sus momentos triunfales y los indios de la época de los *Upanishads*—; por otro lado, el de la huida hacia la contrición, como si la imposibilidad de permanecer en la corriente de la vida sólo se pudiera explicar por una profunda culpa propia —senda seguida al principio por el antiguo judaísmo, antes de que el cristianismo la convirtiera en una verdadera avenida—. Cuando más se acerca a la verdad sobre su situación esta subjetividad recogida en sí misma es cuando plantea preguntas que quieren ahondar en la confusión que experimenta en el seno de un todo cristalizado en un complejo de hechos externos. Así es como pregunta Søren Kierkegaard, alias *Constantin Constantius*, en representación de una procesión de varios milenios de *sujetos de la orilla*:

¿Dónde estoy yo? ¿Qué significa, así pues, lo que llamamos *mundo*? ¿Qué significa esta palabra? ¿Quién me ha metido con engaños en el todo y ahora me deja plantado allí?¹

EL YO MISMO EN SU ENCLAVE

El hombre, en la retirada hacia sí mismo, se forja una forma de subjetividad enclavada en su interior, donde está ocupado prioritaria y permanentemente consigo mismo y sus estados internos. Se transforma en una especie de pequeño Estado, para cuyo único habitante debe encontrarse la Constitución correcta. Nadie ha expresado con tanta claridad como Marco Aurelio ese imperativo de recesión, que nos conmina a la autogestión de nuestra propia vida:

Piensa, finalmente, en retirarte hacia aquella pequeña región que eres tú mismo, y, sobre todo, no te disperses [...].²

Con ello queda especificado el origen de todos los imperativos que llaman a recogerse en sí mismo, sin los que la subjetividad no hubiera podido nunca adquirir, en el contexto de una alta cultura y al ser ella misma un producto de

¹ Søren Kierkegaard, *De Wiederholung*, Düsseldorf, 1955, pág. 70 sig. (trad. cast.: *La repetición*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Alianza, Madrid, 2009).

² Marco Aurelio, *op. cit.*, Libro IV, 3.

concentración, sus conocidas acuñaciones. Al mismo tiempo, está en la naturaleza de las cosas el que la *mikropólis* que yo soy tenga que salir adelante durante mucho tiempo con un gobierno de transición. Lo usual es que el único habitante de esta *pólis* se haya hecho cargo de ella en un estado ruinoso y casi de ingobernabilidad. La espiritualidad comienza con trabajos de desescombramiento, en un *failed state* interior, de un alma fracasada; no es casual que el joven Gautama, que se convertirá posteriormente en Buda, comenzara su camino de ascesis cuando su imagen juvenil del mundo quedó colapsada tras el encuentro con el sufrimiento del mundo. ¿O fue ese desmoronamiento una invención devota, y habría que buscar la raíz de la secesión de este ser que luego despertará en una revuelta ascética contra la idiosincrasia de la vida de la nobleza guerrera?¹

A quien le merezca más crédito un testimonio contemporáneo que una antigua leyenda puede leer cómo Bernard Enginger (1923-2007) —un joven francés al borde del desmoronamiento nervioso, a quien habían quebrantado, moral y físicamente, sus experiencias en un campo de concentración alemán— llegó, mediante el encuentro con Sri Aurobindo y la «madre» (Mira Richard), a una nueva serenidad espiritual y a la adquisición de su segundo nombre, Satprem. Quien haya emprendido la senda de la ejercitación filosófica, del *dharma* o de las *exercitationes spirituales* cristianas, no lo hace en plena posesión de su autodominio, sino a partir de la visión de una carencia, si bien, al mismo tiempo con la esperanza apoyada en modelos reales de poder un día adueñarse del arte del autogobierno (*enkrátēia*). El título honorífico hindú *swami* (del sánscrito *svāmi*, «propio», «uno mismo», comparable con el *suus* latino), que en contextos profanos puede designar a un jefe, significa, en el plano espiritual, al que es «señor sobre sí mismo», al asceta que, por una vía de ejercitación, ha logrado un pleno control de las propias fuerzas.

EN EL MICROCLIMA DE LA VIDA DEL EJERCITANTE

La subjetividad enclavada de este modo se constituye así como algo provisorio, donde el cuidado de sí mismo asume el poder. La forma de vida ejercitante se asemeja a un protectorado interior con un gobierno provisional y un

¹ Cf. pág. 340, desde párrafo «Con este trasfondo...».

departamento de vigilancia introspectiva. Prácticamente, este *modus vivendi* sólo puede establecerse mediante un pacto ascético con un maestro, del que se supone que ha logrado ya la reforma ética.¹ Para mantener el enclave es imprescindible una continua vigilancia de las fronteras y el control diario de las infiltraciones que vienen del exterior. De hecho, la parte más difícil de la tarea del sujeto que se ha retirado hacia sí mismo consistiría en la interrupción de la corriente informativa que lo conecta con el entorno anterior. En esto hay que tener presente dos puntos vulnerables, de los que dimana una amenaza persistente: por un lado, las aberturas sensoriales, por otro, los vínculos lingüísticos con el mundo circundante. Sin el control estricto de esas dos zonas críticas, todo intento de una *vita contemplativa* está condenado de antemano al fracaso. En cuanto al tema de los contactos sensoriales, todos los sistemas contemplativos dejan más o menos ver cómo trabajan en la interrupción del *continuum* perceptivo; cierran, sobre todo, los canales visuales (por no hablar de los oídos o táctiles) y prescriben al ejercitante una retirada sistemática de todos los frentes de los sentidos, hasta alcanzar un total desapego.

Aquí encontraría sitio la sentencia horaciana *nihil admirari*,² suponiendo que se den ya por sinónimos las expresiones vida y *exercitatio*. Séneca habla en una ocasión de que la visión de una ejecución tiene que ser para nosotros tan indiferente como la visión de un paisaje sin atractivos. A tales consejos para conseguir la *apathía* pueden añadirse imágenes como la de la «ciudadela interior» o la «estatua interior», mediante las cuales se les metía a los meditadores por los ojos, de una forma plástica, una serie de representaciones que apuntan a un autoperfeccionamiento. Sin cierta actitud *desalmada* no serían realizables actitudes espirituales como la *apathía*, el sosiego anímico o el desapego. La ética produciría, en el ámbito de una alta cultura, una inhumanidad artificial, para cuya compensación es ofrecida una actitud, igualmente artificial, de amistad hacia todo.³

Tendría aún mayor peso la liberación del sujeto de la corriente del lenguaje de la primera sociedad, porque con él permanecería encadenado a la domi-

¹ Más particularidades sobre ello en el capítulo 8, págs. 354-362, hasta el apartado «*Intermezzo...*».

² Horacio, *Epístolas*, I, 6, 1.

³ Esto podría ser explicitado, sobre todo, en la evolución del budismo y en la reconversión del ideal del *arhat* [en el budismo, *arhat* es alguien que ha conseguido la comprensión profunda de la verdadera naturaleza de la existencia, alcanzando el nirvana y no volviendo a nacer de nuevo] del Hinayana en el ideal *bodhisattva* [los *bodhisattvas* se quedan en el ciclo de renacimientos para trabajar por el bien de otros] del Mahayana.

nación foránea de las representaciones cotidianas de un modo más profundo que con las aberturas sensoriales. De ahí que todas las comunidades dedicadas a ejercitarse desarrollen microclimas ventilados con todo un conjunto de símbolos, donde los ascetas, los meditadores, los pensadores escuchan y aprenden a decir algo básicamente distinto de lo que se podría oír en la plaza de la aldea, en el foro o en la familia. Esto no significa que, a consecuencia de esa *retirada* del sujeto, tenga que desarrollarse siempre un lenguaje secreto, aunque no falten vestigios de ello en muchas subculturas espirituales.¹ Incluso cuando los maestros espirituales usan, con la sencillez del iluminado, el lenguaje del pueblo —como se encomia en Buda o en Jesús—, es inconfundible la tendencia a la formación de círculos lingüísticos cerrados.

RECHAZO DEL CUIDADO DE SÍ MISMO: UN FATALISMO CONSECUENTE

El sujeto *recesivo* sólo podrá desarrollar una «Constitución» vivible cumpliendo dos condiciones: por un lado, ha de estar empapado del convencimiento de que la secesión ética puede abrir, de hecho, una zona de exitosas actividades del cuidado de sí mismo, por otro, tiene que encontrar el modo de permanecer, mientras esté de camino, en diálogo consigo mismo y de autosoportarse en esa fase provisional. Que el primer presupuesto no es, en absoluto, algo obvio —aunque constituya, desde hace mucho, en los círculos de los ejercitantes una especie de *common sense*— lo pone de manifiesto la historia de los sistemas de pensamiento fatalistas. Para sus adeptos, si bien no se excluye del todo una segregación espiritual respecto a la vida del pueblo —hasta los fatalistas pueden ser ascetas—, una retirada efectiva sería, según ellos, algo imposible. Les parece ilusoria la división del mundo en cosas que dependen de nosotros y en cosas que no dependen de nosotros: para un fatalismo consecuente, todo es absolutamente independiente de nosotros, incluso el propio existir, que significaría un estar derribado por el destino. Todo esfuerzo humano por soltarse y liberarse estaría condenado a ser inefectivo. Por mucho que pueda tildarse a esta posición de terca y sombría, no deja de tener consecuencias impresionantes.²

¹ Sobre el «lenguaje misterioso» o el «lenguaje intencional» en el tantrismo, cf. Mircea Eliade, *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*, op. cit., pág. 258 sig.

² Johann Gottlieb Fichte nos ha presentado, simulándola a la perfección, la posición determinista-fatalista en la primera parte de su escrito sobre el *destino del hombre*, de 1800, para evocar así la desesperación que empujaría hacia el idealismo *práctico*.

No es, por cierto, únicamente una casualidad que el maestro más fuerte de una doctrina rigurosamente determinista y fatalista, la llamada filosofía *niyati*, fuera en suelo indio precisamente aquel Maskarin Gosala que indujo a su contemporáneo Gautama Buda a la única polémica sensiblemente iracunda que se conozca de toda su vida. Buda reconoció en las doctrinas de su rival la provocación más peligrosa de su propia predicación, construida sobre el poder salvador del esfuerzo propio, y calificó el determinismo de la doctrina *niyati* como un delito espiritual, que arrastraba a sus adeptos hacia la perdición. Sobre la base del planteamiento de Gosala, la escisión del mundo y la autoexclusión del sujeto *recesivo* serían algo imposible, ya que según él ninguna criatura, como tampoco el hombre que busca la salvación, puede tener una voluntad original:

Todos los seres, todos los individuos [...], todas las cosas vivas carecen de voluntad, de fuerza, de energía. Se desarrollan, exclusivamente, por la acción del destino [...].¹

Quien busque una prueba de que también la doctrina budista —en esto análoga a la estoica— se basa en una ontológica «reforma de territorios» que separa de todo el resto lo realizable por mí, aquí la tiene a mano, en esa referencia a la polémica de Buda con la doctrina de Gosala. Según ésta, todos los seres fracasan automáticamente en todos los estadios de la evolución; a través de las 84.000 encarnaciones necesarias, e incluso, según otras exposiciones, otros tantos ciclos cósmicos o *mahakalpas*. Cada forma de vida y cada grado de existencia evidenciarían hasta qué punto ha prosperado en ellas ese proceso de reencarnaciones, de ahí que la ascesis podría ser, en el mejor de los casos, la consecuencia de un desarrollo, pero nunca su fundamento. Esto Buda no lo podía aceptar. Al atacar la unificación, por parte de Gosala, entre el ser y el tiempo, o bien entre la facticidad y el destino, se aseguraba un margen de maniobra para su propia doctrina —y, con ello, para la aceleración de la liberación—, construida, efectivamente, sobre la adquisición de un saber liberador. Sólo así podía él anunciar la aniquilación del bloque ontológico mediante el conocimiento. No necesitamos decir que, con su insistencia en la posibilidad de una liberación más rápida, Buda se enfrentaba a las necesidades espirituales de su época. Desde entonces, el tiempo del esfuerzo interior debía aventa-

¹ Según Mírcea Eliade, *op. cit.*, pág. 198.

jar al lento tiempo del mundo. Allí donde empiece una cultura superior aparecerían en primer término seres humanos que quieren oír que son capaces de hacer algo distinto a esperar a ver lo que pasa. Buscarían probarse que ellos se mueven a sí mismos y que no son solamente arrastrados por el desplazamiento de las cosas, como los trozos de roca en el deslizamiento imperceptible del glaciar.¹

Esa doctrina de un riguroso determinismo tiene que haber satisfecho a sus adeptos, ya que fue transmitida, en el movimiento de los ascetas ajivika, a lo largo de casi dos milenios, antes de extinguirse en el siglo XIV. Nos podemos figurar qué es lo que la hacía tan atractiva. En todas las culturas hay individuos que sienten una sorda satisfacción cuando se les demuestra que ellos no pueden hacer nada, sino únicamente aceptar lo que hay y mirar cómo van las cosas. La ascesis de los compañeros de Gosala consistía en mantener durante toda la vida su lucha contra todo impulso de querer y poder. Puede que les haya ayudado en ello el común rechazo indio a los fantasmas del yo. Nos enteramos, no sin admiración, de que la antigua India fue el lugar donde celebraron su entrada en escena los primeros positivistas.

TÉCNICAS DE SOLEDAD: ¡HABLA CONTIGO MISMO!

También el segundo de los presupuestos mencionados para la existencia en una subjetivización recesiva, el control del lenguaje, tiene que ser gestionado de un modo estricto y reconfirmado a cada paso, ya que el adepto sólo mantiene sus esfuerzos en el camino del autogobierno si le afluyen constantemente informaciones estabilizantes procedentes del cerrado círculo lingüístico del saber salvador. Este requisito es cumplido mediante el establecimiento de una práxis de autodiálogo regulada de forma metódica. Por lo demás, aquí es fácilmente demostrable que —y el porqué— la vida de los ejercitantes depende, en gran medida, al contrario de lo que sugieren los socorridos clichés de la cualidad mística o superracional de los acontecimientos espirituales, de fenómenos retóricos transferidos hacia su interior y que la vida espiritual en cuanto

¹ En este aspecto, Buda va «a la par» con la sofística griega, a la que, por la dirección de su impacto, hay que ver sobre todo como un programa de capacitación del hombre. El comportamiento peor, para ella, sería el dejar-se-ir, hundido en la impotencia y la debilidad (*amekhanía*), considerando al fatalismo como un atentado contra la *areté*, la disposición a la autoayuda.

tal sucumbe al estancarse esas funciones *endo-retóricas*, salvo raros estados de trance, como el *samadhi*. La así llamada mística sería, en su mayor parte, una *práxis endo-retórica*, donde a los raros momentos en que no se habla les incumbe la tarea de entusiasmarse con discursos sin fin sobre las maravillas de lo no-debatible.

Del universo de las prácticas *endo-retóricas* —a las cuales se agregan, en el sistema de prácticas teístas, las oraciones, las recitaciones rituales, las monologías (letanías de una palabra) y las evocaciones mágicas, que aquí no vienen al caso—, quisiera resaltar tres tipos, sin los cuales es inimaginable la existencia de portadores de tales prácticas estabilizados en la *recesión*. A todas estas formas de hablar se ha de aplicar el concepto acuñado por Thomas Macho de «técnicas de la soledad», con el que se designan comportamientos gracias a los cuales los hombres aprenden a hacerse compañía a sí mismos en su retiro.¹ Con su ayuda, el aislado en su retirada logra vivir su autoexclusión respecto al mundo —como muestra la historia de los eremitas y de otros que se han retirado de la sociedad— no como un destierro, estructurando más bien su *anakhorésis* como un modo salutífero de concentrarse en aquello que ahora se llama lo esencial. El rasgo fundamental del procedimiento técnico de la soledad consistiría, como indica Macho, en un «autodesdoblamiento» del contemplador. Un autodesdoblamiento así suministraría una *estrategemá* imprescindible para todos los ejercitantes que se encuentren a mitad de camino: les revela un método para estar, tras su retirada del mundo, en buena compañía, en mejor compañía, en cualquier caso, que la que tendría a su disposición este ser que se ha retraído si permaneciera a solas consigo mismo, sin desdoblarse.

El autodesdoblamiento sólo tiene sentido si de él no surgen dos mitades simétricas, en cuyo caso el contemplador se toparía con su gemelo univitelino, que, como un espejo superfluo, le metería una vez más por los ojos su estado de confusión. Los ejercitantes con éxito trabajarían, sin excepción, con un autodesdoblamiento asimétrico, donde se les asocia su otro interior como el *partner* superior, comparable a un genio o a un ángel que se mantiene cerca de su protegido como un monitor espiritual y le transmite la certeza de que con-

¹ Thomas Macho, «*Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik*», en Aleida y Jan Assmann (editores), *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation*, VI, Múnich, 2000, págs. 27-44. Macho ha desarrollado su tesis sobre la soledad como una técnica de ruptura apoyada en unos medios de comunicación específicos y como un modo de configuración de un espacio social, o antisocial, en una lección académica que armó no poco revuelo en el semestre de invierno de 1995-1996 en la Humboldt-Universität de Berlín.

tinuamente se le está viendo, examinando y juzgando con rigor, pero que en caso de crisis también se le apoya. Mientras que el depresivo habitual se hunde en el abismo de su insignificancia, el eremita que se haya organizado bien puede sacar provecho del privilegio de su excepcionalidad, ya que su noble espectador –Séneca lo llama ocasionalmente su *custos*– le procura permanentemente la sensación de estar en buena compañía, es más, en la mejor compañía, si bien sometido también a un severo examen. En la regla benedictina se les recuerda a los hermanos que el monje tiene que saberse observado (*respici*) en todo momento desde el cielo por su Dios, y que ha de pensar que cada una de sus acciones es percibida desde un punto de observación divino (*ab aspectu divinitatis videri*), mientras que los ángeles pasan continuamente información (*renuntiari*) sobre él a las altas esferas.¹

Así se hace plausible el modo como la subjetividad retirada puede desarrollarse hasta convertirse en un foro de conversaciones intensivas entre uno mismo y su otro íntimo. Dado que su gran otro únicamente llega a una presencia más clara retirándose de los diversos temas cotidianos –un procedimiento del que en el siglo XX sacaron también provecho el psicoanálisis y otras técnicas terapéuticas similares–, el apartado del mundo gana en pregnancia psíquica al autoaislarse en su monotemática. Experimentaría gracias a su *otro* interior quién debe ser él mismo; y del autoexamen diario sacaría cómo va. Se ha de admitir, ciertamente, que en esta disposición, hasta que no ocurra nada nuevo, él sigue siendo un sujeto escindido; como solitario vive, si no precisamente *coram Deo*, sí bajo la mirada del maestro o del ángel, a los que teme decepcionar. En este estadio del cuidado de sí mismo no se puede hablar en absoluto del hacerse uno con ese gran otro de sí mismo, o de la superación de la dualidad entre el yo real y el ideal, como se enseña en el neoplatonismo y en las escuelas Indias de la no-dualidad.

ENDO-RETÓRICA Y EJERCICIOS DE ASCO

Son, esencialmente, tres las modalidades de discurso mantenidas en el foro interno por el sujeto retirado en sus ejercicios *psicogimnásticos*: primero, los discursos de separación, dedicados a la consolidación de esa actitud recesiva;

¹ *Regula Benedicti*, VII, 13 y VII, 28.

segundo, los discursos de entrenamiento, donde el ejercitante se preocupa de mejorar su situación inmunológica espiritual, y, tercero, los discursos visionarios, gracias a los cuales el contemplador orienta su mirada hacia el todo y a las alturas, volviéndolos luego, desde la altura imaginada, de nuevo hacia la hondonada.

El primer tipo de discursos es especialmente importante para la estabilización de la retirada, ya que combaten la tendencia de los ejercitantes a recaer en formas de vivencia propias de los hijos del mundo. Es obvio que la posición del cuidado exclusivo de sí mismo es, desde un punto de vista existencial, mucho más improbable y, por ello, más necesitada de atenciones, que la actitud vital practicada anteriormente, con un pluralismo participativo natural, en donde los individuos podían descargarse en la situación de deriva del grupo, la curiosidad colectiva y la dispersión mediocre. Como es sabido, Heidegger, adhiriéndose al ejemplo kierkegaardiano de insulto filosófico del público,¹ ha descrito el *modus essendi* de esta *autoforma* en el análisis del uno de *Ser y tiempo*: cada uno es el otro y ninguno es él mismo. Y emprendió la búsqueda de una vía de *autenticidad*, que ya no llevaría a un enclave propio a través de una retirada, sino yendo a una, de forma renovada, con un «acontecimiento» histórico elevado a la categoría de una llamada del ser. No obstante, tan pronto como aparezca el llamamiento a retirarse hacia sí mismo nada se ha de combatir con tanta pasión como la tendencia, que emerge una y otra vez, a encontrar atractiva, como un narcótico comunitario, la vida corriente y sus pequeñas escapadas. Con todo, quien después de salir de ella sueña de nuevo con las delicias de la vida corriente estaría espiritualmente perdido. El precio que hay que pagar por una vida sujeta a una elevada tensión de verticalidad sería la necesidad de sacrificar, por la retirada exacerbada del yo, la verdad primitiva de la existencia en situaciones de normalidad, la incrustación participativa en las relaciones naturales y humanas (como lo explicita, con extensas descripciones, el posmetafísico análisis *esferológico*). Ahora se exigiría la desnaturalización de la normalidad y la conversión de lo improbable en una segunda naturaleza.

Lo que ayudaría contra los arrebatos de nostalgia de la normalidad perdida serían los ejercicios *endo-retóricos* de asco. Éstos resultarían eficientes porque combaten de raíz la tentación que a veces se siente de encontrar hermoso el mundo exterior que se ha dejado atrás. Así, Marco Aurelio anota:

¹ Søren Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige* (de 1846), Gütersloh, 2002.

de autoexhortaciones cuya finalidad es imposibilitar, mediante continuos ejercicios de separación y desafección, toda dependencia afectiva de lo no estrictamente *propio*; recordemos de nuevo la recomendación que da Epicteto a los padres de no besar nunca a su hijo sin pensar que podrían perderlo ya al día siguiente. Tales sentencias de autoamonestación y autoadiestramiento las debe tener «a mano» día y noche el ejercitante como un botiquín espiritual de primeros auxilios; en la terminología de la escuela eso que, mentalmente, se tiene a mano, se llamaba un *prokheiron*, un «manual», y quien en nuestros días siga aún hablando de que tiene a mano, para ayudarse, esto o lo otro, cita desde la lejanía los usos de una cultura de la ejercitación desaparecida.

Los sistemas de ejercitación del hinduismo, del budismo, del cristianismo, del islam, etcétera, ofrecen, en abundancia, giros *endo*-retóricos de una tendencia comparable. Todos conocemos imágenes de los *sadhús* indios, que meditan junto a las hogueras de los lugares de cremación de cadáveres (*shmashāna*). Para los tristemente célebres *aghoris*, que se sumen en la contemplación sentados sobre los propios cadáveres, el cementerio simbolizaría la «totalidad de la vida fenoménica, alimentada por la conciencia del yo». ¹ Los extremistas adoradores de Shiva insisten en comer y beber en calaveras de brahmanes, dando ruidosamente testimonio de ello. Es fácil de imaginar lo que se dicen a sí mismos, en sus diálogos interiores, en el campo de los muertos: «Tienes que salir de todo esto». Los educados en el catolicismo recuerdan los ejercicios ignacianos, una forma única de persuadir al meditador, mediante una articulación estrictamente retórica, a que tome parte en la Pasión de Cristo y se retire de la frivolidad de lo mundano. Del lado protestante, sobre todo en el puritanismo, el día del creyente está organizado en torno a una serie de amonestaciones que le hagan retroceder ante las tentaciones mundanas. Todos conocemos las sombrías procesiones del chiísmo iraní, en las que hombres adultos marchan por las calles de las ciudades quejumbrosos y ensangrentados, golpeándose la cabeza, entre monótonos monólogos de agonizantes, con un ancho cuchillo, para recordar el martirio de Hussein.

Estaría de más aquí el traer ejemplos detallados tanto de las prácticas de inmunización y desencanto como de los discursos sobre la visión del mundo dirigidos al propio intelecto. Ambas cosas guardan una estrecha conexión, ya que

¹ Mircea Eliade, *op. cit.*, pág. 304.

la aspiración a una autocerteza transvital, que vaya más allá de la muerte, apunta directamente al establecimiento de un sistema inmunitario del más alto grado simbólico. En las doctrinas estoicas éste tendría que ver con el universo: disolverse en él sería la integración suprema, incluso si viene acompañada de la desintegración del conglomerado de átomos que yo siento provisionalmente como mi cuerpo. En cambio, en el cristianismo la muerte es entendida como un tránsito de la vida presente a la vida eterna. En los círculos dominados por el pensamiento del *karma*, la última inmunidad se alcanzaría con la parada de ese ímpetu de causalidades puesto en movimiento por la culpa, por lo que únicamente una vida que haya cesado totalmente de producir sufrimiento no podría ser ya atrapada por las repercusiones de lo engendrado. En este sentido, el *nirvana* designa, más que un lugar, un estado, donde cesaría toda laceración y todo ensuciamiento por los impactos de la existencia.

Para poder mantener la plausibilidad existencial de ideas como disolución, tránsito y detención definitiva, los ejercitantes han de tener presente continuamente su caducidad y adelantar *endo-retóricamente* su superación en una absoluta inmunidad, conforme a las convenciones del círculo cultural de cada cual. Hablan consigo mismos desde la posición de maestros consumados que se dirigen a este discípulo como si fuera el único. La subjetividad *recesiva* toma siempre sus lecciones particulares en el universo, en Dios, en el *nirvana*. Esas tres cosas absolutas serían malos maestros si no infundieran en sus discípulos la valentía suficiente para ver lo imposible como algo al alcance de la mano; pero también lo serían si, a veces, no los amenazaran con suspender la enseñanza, en el caso de que ellos no muestren en un futuro cercano rendimientos netamente mejores.

De este modo, la vida de los ejercitantes constituiría un *continuum* de actos de autopersuasión. Sin éstos, no podrá pasar absolutamente nada en los ejercitantes, ni siquiera en aquellos que se hayan adscrito a un modo de ejercitación preponderantemente *averbal*, como es el caso en la mayoría de los sistemas de escuela asiáticos. Muchas doctrinas subrayan sin cesar la enorme diferencia entre los estados accionados interiormente y el plano del entendimiento y de sus puntos de apoyo lingüísticos. No obstante, el culto a los estados no verbalizables apunta a la producción de una corriente inagotable de discursos sobre los grados y los matices de la ascensión. Todos los ejercicios, sean de yoga, atléticos, filosóficos o musicales, sólo pueden tener lugar si son producidos por procesos *endo-retóricos* donde desempeñen un papel decisivo actos de autoexhortación, autoexamen o autoevaluación bajo los criterios de la tradición de

la escuela respectiva y bajo la continua referencia a los maestros que hayan llegado a la meta. Si fuera de otra manera, la subjetividad desmarcada en su retirada recaería, a la mayor brevedad, en su situación de partida, confundiéndose de nuevo con las circunstancias no cultivadas.

LA TESTIGO INTERIOR

Entre las particularidades de la subjetividad así enclavada se cuenta, como ya se ha observado, la técnica del autodesdoblamiento, a consecuencia del cual la *anakhorésis* se convierte en un caso-límite del arte, vuelto hacia el interior, de darse compañía a sí mismo. Sin embargo, un autoanálisis profundizado del sujeto retirado muestra que no puede permanecer en ese estado de desdoblamiento del ejercitante en el yo observado y en su gran otro que lo observa. La relación diádica entre el alma aislada en su recesión y su compañero interior se revelaría, a su vez, como una figura con un fondo de conciencia anónima, que produce una distensión de los dos polos. Al diálogo entre el yo que se somete a la ejercitación y su mentor, que la supervisa, se ha de añadir la *testigo interior* que como tercera instancia asiste siempre al intercambio de ambos. Con el descubrimiento de la estructura triádica del espacio mental comienza, simultáneamente, la integración o transfusión del gran otro del yo en el yo. El otro del yo estaría para siempre frente al polo del yo de la díada como algo inalcanzable si no hubiera un tercero para tender un puente entre ambos, a saber, aquella conciencia-testigo en forma de campo, repartida desde el principio, de un modo neutral, entre los polos de la díada interna.

Por su continua ejercitación bajo la mirada de su gran otro, el yo patológico del comienzo *anacorético*, que al principio sólo puede ser una contrariedad, una fuente de sufrimiento y un objeto cuasi-exterior, adquiere una creciente participación en la presencia de dicha *testigo*. Ésta es la que se ve fortalecida en los ejercicios meditativos de los adeptos. Los efectos *autoplásticos* del ejercitarse cuidan de que la conciencia-testigo se grabe cada vez más profundamente en la memoria del cuerpo del contemplador. A medida que el yo inicial se libera más y más de sus rasgos patológicos y —lo que es lo mismo— se descosifica, o desobjetiviza, atrae hacia su lado la presencia incondicional de la *testigo*. De manera que con el tiempo podrá desechar, a su vez, el hábito patológico del ser-visto-por-su-gran-otro. En sujetos avanzados se llega en esto hasta un punto en que puede parecer que en ellos ha muerto su primer yo y que ha sido sustituido por un yo más suprapersonal y propio.

En todo caso, lo cierto es que solamente el fortalecimiento de la conciencia-testigo conduce a la integración del meditador e impide su regresión hacia el estado de posesión por parte de aquel gran otro del yo. La historia del fanatismo revela que tales regresiones están en el orden del día de las «religiones». El fanatismo provocaría la implosión del campo triádico, donde el yo patológico excluye a la *testigo* apropiándose directamente de la posición de su gran otro, para actuar en su nombre. A la luz de este diagnóstico se hace evidente con qué derecho se puede afirmar aquí que la «religión» no es en principio, la mayoría de las veces, otra cosa que un sistema de prácticas mentales malinterpretado y además, con frecuencia, psicodinámicamente descarrilado, tomando como base una ascética a mitad de precio, donde los errores de principiante y las características de la subjetividad patológica se han visto elevados a la categoría de esencia de la *causa*. Naturalmente, los amenazados por tales fanatismos son, de un modo especial, los dos monoteísmos expansionistas, cuando –y porque– no expresan de forma adecuada, ante sus adeptos, su cualidad de sistemas de ejercitación. Con frecuencia, se presentan a sí mismos, en su superficie didáctica, como entidades puramente confesionales, abriéndole con ello las puertas de par en par al error patógeno. Y entonces la deserción respecto a la fracasada educación del yo le lleva a éste directamente a un estado de posesión por parte de su gran otro. Siempre que se ve actuar al populismo monoteísta es una señal de que un sistema de prácticas mentales ha silenciado una vez más lo que objetivamente es: ha vuelto a venderse como «religión» lo que sería un programa de entrenamiento. No debemos entonces extrañarnos de que la agitación gane en protagonismo a la introversión. Es más, nos podemos preguntar si el efecto moderno que llamamos «religión» no surgirá cuando un programa de prácticas éticas es usado para otros fines, que tienen que ver con la formación de la identidad colectiva; de este modo, la ejercitación espiritual se convierte, de la ambiciosa forma de retirada que era, en una forma de posesividad barata a la que se llama una *confesión*. Una «fe» así sería un *hooliganismo* en nombre de Dios.

INQUISICIÓN CONTRA EL YO

En el mismo contexto se puede explicitar una característica común de todos los sistemas de prácticas desarrolladas desde la posición de una subjetivación retirada hacia sí misma; esto y pensando en la patética advertencia, presenta-

da por doquier a los ejercitantes, de que no se dejen seducir por un yo sobrevalorado. Se podría hablar directamente de una inquisición de alcance planetario, común tanto a los monoteísmos mediterráneos o del próximo Oriente como a los sistemas de la India y del Este asiático. Desde que hicieron su aparición las acrobacias existenciales cuya meta son las alturas, se trata de conjurar el peligro de que el ser humano quede adherido a su *ego* —o, como también se dice, a su pequeño yo— y, con ello, no acierte a encontrar su verdadero sitio en las jerarquías cósmicas y en las correlaciones sociales. Esa exorcización espiritual y universal contra el *ego* no deja de ser algo curioso, ya que parte de los mismos movimientos que han puesto de relieve el fenómeno del *ego* en cuanto tal. Si se ha dado algo así como un yo que se pone a sí mismo como medida de todas las cosas no cabe duda de que esto ha ocurrido, en primer lugar y sobre todo, en el ámbito de los procedimientos *egotécnicos* aquí descritos, y sólo en un segundo plano en el lado de los hombres mundanos, caídos en el remolino de los juegos de poder y de prestigio.

El tan citado *ego* sería él mismo la sombra del enclave del sujeto que se retira, sombra que aparece de forma plausible en el campo de visión porque conforme a la reforma ontológica del territorio es el yo mismo recortado el que llama la atención. Tan pronto como el sujeto aislado en su retirada se gira, repara en su propia sombra, que cae, como es fácil de entender, sobre el «resto del mundo». Una vez advertido esto, no se hará esperar que el individuo se reproche a sí mismo proyectar una sombra tan monstruosa. Tan pronto como los sacerdotes o los maestros se adueñan de esta observación el reproche es extendido a todos los mortales, incluso a la mayoría de pobres diablos a quienes ni se les ocurre pensar que tienen un yo.

Por lo que respecta a la vanidad habitual de los mortales, que tanto llama la atención entre los espirituales, no sería normalmente indicio alguno de una relación sobrevalorada con el yo, sino que apunta, más bien, al estado de posesión de los individuos por parte de ídolos de la colectividad y a sus esfuerzos, más o menos ingenuos, de equipararse a ellos. El «egoísmo» que salta a la vista en los hombres mundanos revela en realidad una subyugación de la psique por parte de una fantasmagoría del otro; de ahí que la mayoría de las veces revista la forma incomprensible de un altruismo invasivo o un deseo de brillo de poseso a los ojos de los padres o de los más viejos de la tribu.

En cambio, los programas de egoísmo realmente arriesgados se ocultan tras los sistemas de prácticas en cuanto tales construidos en ese enclave del sujeto apartado, hasta llegar a los sistemas del «idealismo subjetivo». No es de extra-

ñar que aquéllos no pudieran prosperar en sus primeros milenios más que bajo la protección del orden estamental arcaico, como ocurre, de la forma más notoria, en la antigua India, donde la tendencia a la huida de las coacciones sociales cobró, ya desde muy pronto, dimensiones epidémicas, y sólo pudo sosegar-se mediante la integración de esa salida espiritual en el currículo vital normal, como si se tratase, por decirlo así, de los *jubilados* del mismo: de este modo, el *curriculum vitae* del brahmán preveía que el padre o la madre de la casa, una vez cumplidos sus deberes como alumnos y padres, se propusieran en la tercera fase de su vida «marchar al bosque» (*vanaprāsthā*), para llevar, en un buen final, la vida de un vagabundo mendicante (*bhikshu*).

En épocas cristianas, las evasiones de la subjetividad recesiva tuvieron que ser compensadas mediante fuertes contrapesos comunitarios, especialmente los obligados ejercicios de humildad, cuya paradoja basal —conducir mediante la humillación a la cumbre— es bien conocida. Para la estabilización interna de los egoísmos espirituales fue por tanto imprescindible el que, desde el principio, los programas de egoísmo negasen ser tales con total resolución e incluso con fanatismo. El fenómeno de la mendicidad —que tanto en Oriente como en Occidente se convirtió en algo característico de las formas de vida de personas antisociales o «sin techo»— puede descifrarse como un síntoma de esta negación. En ese compromiso histórico entre la retirada respecto al mundo humano y la participación en sus *excedentes* habrían encontrado los ejercitantes radicales la manera de autopersuadirse de que su forma de destacar era, en realidad, el modo de vida más humilde de todos.

De una manera completamente consecuente, con la segregación del territorio interior respecto al *continuum* de lo existente se introduce un patético programa de compensación contra el egoísmo tanto espiritual como profano, sin el cual la secesión ética llevada a cabo no habría sido, ni para sí misma ni en el aspecto social, creíble o, al menos, tolerable. En una palabra, que apenas el sujeto retirado se autosegrega con éxito y es elevado a su singular posición ontológica se ve sometido a una infatigable propaganda de humillación y despersonalización. Al hacerlo, ya no debe presentarse bajo la forma, que se ha vuelto problemática, de lo exterior aquello ante lo cual el sujeto debe humillarse, sea esto Dios, el universo, el todo, la «Mónada de la vida universal» [*Jiva*] o la Nada. La grandeza que exige humildad ahora sólo puede surgir del lado del yo mismo, como un Dios del interior, un cosmos del interior o una no-mis-midad interior.

De ahí los dos grados típicos de la subjetividad en el ámbito de una alta cultura, desprendiéndose un yo grande, verdadero y real, del cotidiano e ilusorio

yo pequeño, «perdiéndose» éste, naturalmente, en el primero. Si lo que lleva el título de *mundo exterior* desempeña aún un papel, éste sería el de alegoría del poder de la omnipotente «Mónada de la vida», el de fuente de metáforas de fuerza trascendentes y el de *partner de sparring* [«pugilismo»] para el alma que quiera hacer un test de hasta qué punto todo lo mundano la deja ya fría (así es como a no pocos monjes les gustaba alardear de poder yacer toda una noche junto a una joven sin caer en la tentación). Una vez que la psique ha respondido al imperativo de cambiar su vida poniéndose en camino hacia el retiro en sí misma oye el mandato corrector de volver a cambiar el cambio. Por eso, los éxitos obtenidos en el empeño por conseguir la santidad no deben penetrar demasiado profundamente en la conciencia de los santos; de lo contrario, perderían su carácter de modelos para otros. La paradoja de esta posición es sistemáticamente oscurecida: el propio santo no debe saber qué es lo que pasa con él, aunque sea el primero que tendría que saberlo. La santidad sólo parece alcanzable al precio de la trivialidad psíquica, ya que no es compatible con una individualidad que la refleje, un rasgo que, como puede tomarse de una indicación de Luhmann, el santo comparte con el héroe de la novela moderna.¹

REHABILITAR EL EGOÍSMO

Concluyo estas reflexiones sobre la formación originaria del espacio de prácticas por parte de los movimientos secesionistas y la retirada del sujeto en su condición de sujeto ejercitante con un recuerdo de los esfuerzos que hizo Nietzsche por rehabilitar el egoísmo, denigrado desde hacía milenios. A tales esfuerzos contribuyeron, sobre todo, dos observaciones críticas que, en la historia de la inquisición contra el yo habían sido generalmente dejadas de lado: por un lado, el hecho de que para la mayoría de las personas la crítica del egoísmo apareció demasiado pronto, porque ellas aún no se habían visto confrontadas con la perplejidad de configurarse un yo que pudiese proyectar una sombra mala; por otro, incluso entre quienes habían sido llevados, retirándose hacia sí mismos, a configurar su propio yo esto no siempre era, en absoluto, merecedor de la humillación impuesta por los agentes de la inquisición contra el egoísmo.

¹ Cf. Niklas Luhmann, «Die Autopoiesis des Bewusstseins», en *Selbsthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, ed. por Alois Hahn y Volker Kapp, Fráncfort, 1987, pág. 64 sig.

Tal como ahora lo entendemos, esa inquisición no significaría otra cosa que una medida imprescindible para oscurecer la paradoja basal de que el santo no deba saber que él es un santo, o, por decirlo en términos técnicos, de que el religioso «virtuoso» al viejo estilo –por emplear la desacertada expresión de Schleiermacher– permanezca condenado a ocultarse a sí mismo esa cualidad. Acaso la mano derecha no tiene que saber lo que hace la izquierda, pero el cerebro, que sabía lo que hacía la mano izquierda, ha tenido siempre también una visión de las actividades de la mano derecha.

No obstante, los santos podían ser importunados por el demonio de su autorrelación sin que advirtiesen su presencia. Esto nos lo revela un pasaje de la segunda biografía (de 1246-1247) sobre S. Francisco de Asís de Tomás de Celano; según ese pasaje, tras una refriega entre los ciudadanos de Asís y Perugia, el joven, que aún no se había «convertido», habría predicho con tono exaltado ante su deprimido compañero de cárcel su propio futuro: él no se sentía deprimido, pues «llegará un momento en que todo el mundo me venerará como a un santo».¹ Para evitar testimonios parecidos sobre ensoñaciones de carrera espiritual, la única forma tolerable de pretender ser santo en vida era, dicho *en passant*, la reproducción de los estigmas de las heridas del Salvador, siguiendo el gran ejemplo de Francisco de Asís, al mostrar el *status* de santo al margen, en cierto modo, de la autoconciencia del candidato, como un hecho objetivo de la Pasión. La cuestión sobre la propia contribución del estigmatizado en la producción de esas marcas sagradas siguió siendo desde siempre un tema tabú en los círculos de devotos.²

¹ *Das Leben des heiligen Franziskus von Assisi. Beschrieben durch den Bruder Thomas von Celano*, Basilea, 1921, pág. 108 (trad. cast.: *Vida segunda de San Francisco*, trad. de Leonardo Celaya, Biblioteca de Autores Cristianos, 7ª ed., Madrid, 1998).

² Críticos del milagro de los estigmas han planteado, rompiendo el tabú, la pregunta de cómo las marcas de las heridas aparecieron, tanto en Francisco de Asís como en sus imitadores, en la palma de las manos y no como sería históricamente más correcto junto a los huesos del carpo, y responden: porque Francisco ha imitado, a su vez, a los crucifijos pintados o esculpidos de su época, en los cuales hacía ya muchísimo tiempo que lo convencional era la representación de los clavos hendidos en la palma. Con ello no queda contestada la pregunta de si las marcas de las heridas habían surgido por un engaño piadoso, a consecuencia de una automaceración, o bien se basaban en una acción *autoplástica*, fisiológicamente no explicable, del propio cuerpo del devoto. Partidario de la primera versión, en relación con Francisco de Asís, es Christoph Türcke, que considera a este santo como el más grande actor, o el más resuelto simulador, de la Edad Media. Cf. su artículo «*Askese und Performance. Franziskus als Regisseur und Hauptdarsteller seiner selbst*», en *Die Neue Rundschau*, IV (2000), pág. 35 sig.

De forma análoga, se decía que Ramakrishna, adorador de la Gran Madre, había recibido de ella la gracia de la menstruación.

Tan pronto como se entienda que el propio sujeto no es otra cosa que el portador de una serie de ejercicios —desde el punto de vista pasivo, un agregado de efectos de hábitos individualizados, y, desde el punto de vista activo, un centro de competencias, que toca todo el teclado de disposiciones que puedan convocarse—, podrá admitirse tranquilamente de nuevo, con Nietzsche, algo que durante milenios fue inexpresable: con frecuencia, el egoísmo no es más que el infame pseudónimo de las mejores posibilidades humanas. Lo que bajo la luz de la histeria de la *humilitas* aparece como una execrable y exacerbada relación del yo consigo mismo, no sería, la mayor parte de las veces, sino el precio natural que hay que pagar por la concentración en una prestación que resulta rara. ¿De qué otra manera va a conseguir y mantener su nivel el virtuoso si no es por la capacidad de evaluarse certeramente a sí mismo y la categoría de su arte? Sólo donde esa relación consigo mismo da en vacío se puede hablar de una práctica que ha descarrilado. En tales casos nos encontramos más con un error que con un pecado, más con una malformación que con una maldad. El querer ser malo por pura maldad, que tanto destacan los autores teológicos —incluyendo la expresión agustiniana, frecuentemente citada, de *incurvatio in seipsum*— es probablemente tan rara como la santidad perfecta. Donde se podría sospechar la existencia del egoísmo, para condenarlo con fugaces procedimientos que lo declaran malo, es posible encontrar, si lo miramos con más detenimiento, la matriz de las virtudes más destacadas. Si esto quedara patente habría llegado el momento de que explicasen quienes se humillan qué piensan de lo excelente.