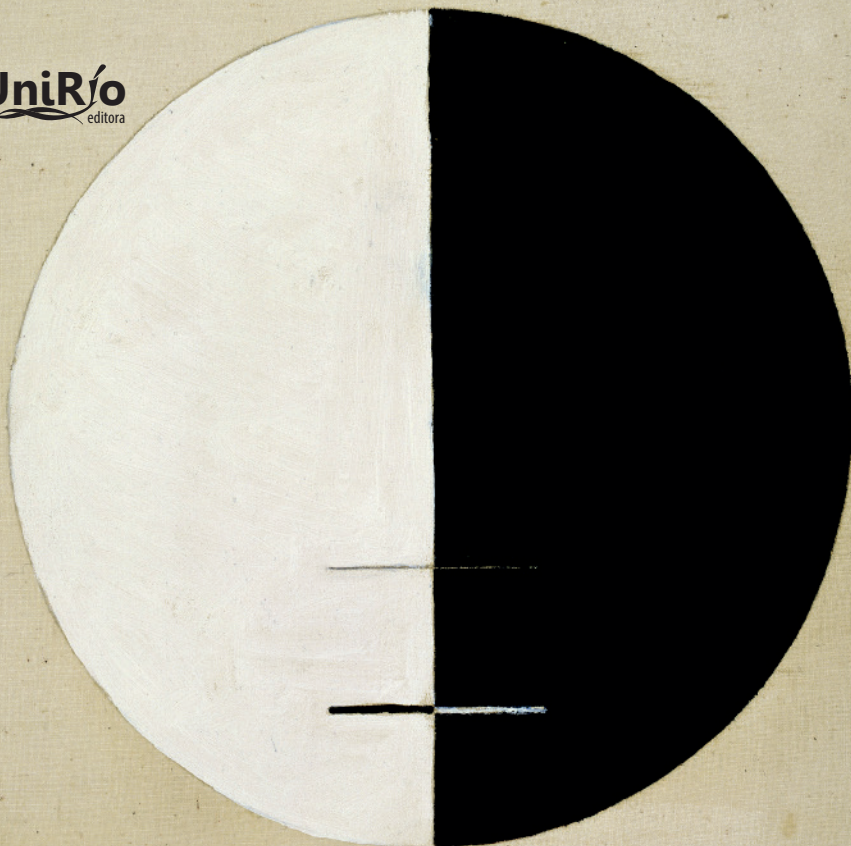


UniRío
editora



Universalidad y contingencia

Dos estudios sobre las técnicas de sí

Mario Osella

ISBN: 978-987-688-543-0

e-book

Colección **C*Q+C**
Académico-Científica

Universalidad y contingencia

Dos estudios sobre las técnicas de sí

Mario Osella

Osella, Mario

Universalidad y contingencia : dos estudios sobre las técnicas de sí / Mario Osella. - 1a ed. - Río Cuarto : UniRío Editora, 2023.

Libro digital, PDF - (Académico científica)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-688-543-0

1. Filosofía Contemporánea. I. Título.

CDD 101

2023 © by *Mario Osella*

2023 © by *UniRío editora*. Universidad Nacional de Río Cuarto

Ruta Nacional 36 km 601

(X5804) Río Cuarto – Argentina

Tel: 54 (0358) 467 6309

editorial@rec.unrc.edu.ar

www.unirioeditora.com.ar



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 2.5 Argentina.

http://creativecommons.org/licenses/by/2.5/ar/deed.es_AR



Uni. Tres primeras letras de «Universidad». Uso popular muy nuestro; la Uni. Universidad del latín «universitas» (personas dedicadas al ocio del saber), se contextualiza para nosotros en nuestro anclaje territorial y en la concepción de conocimientos y saberes construidos y compartidos socialmente.

El río. Celeste y Naranja. El agua y la arena de nuestro Río Cuarto en constante confluencia y devenir.

La gota. El acento y el impacto visual: agua en un movimiento de vuelo libre de un «nosotros». Conocimiento que circula y calma la sed.

Consejo Editorial

Facultad de Agronomía y Veterinaria
Prof. Mercedes Ibañez
y *Prof. Alicia Carranza*

Facultad de Ciencias Económicas
Prof. Clara Sorondo

Facultad de Ciencias Exactas,
Físico-Químicas y Naturales
Prof. Sandra Miskoski

Facultad de Ciencias Humanas
Prof. Graciana Pérez Zavala

Facultad de Ingeniería
Prof. Marcelo Alcoba

Biblioteca Central Juan Filloy
Bibl. Claudia Rodríguez
y *Prof. Mónica Torreta*

Secretaría Académica
Prof. Pablo Pizzi
y *Prof. Hugo Aguilar*

Equipo Editorial

Secretario Académico:
Pablo Pizzi

Director:
Hugo Aguilar

Equipo:
José Luis Ammann, Maximiliano Brito,
Ana Carolina Savino, Lara Oviedo,
Roberto Guardia, Marcela Rapetti y
Daniel Ferniot

ÍNDICE

LAS TÉCNICAS DE SÍ. POSIBILIDAD Y LÍMITES INTERNOS DE UN ENFOQUE TÉCNICO-OPERATIVO	9
NOTA	10
I. EL PROBLEMA	11
1. Las técnicas de sí y la teoría del núcleo filosófico	11
2. Las técnicas de sí y la teoría del núcleo místico: el fondo espiritual	13
3. Las técnicas de sí y la teoría del núcleo místico: el fondo natural	15
4. Las técnicas de sí y la teoría contextualista	17
5. Las técnicas de sí y la teoría socio-política	19
6. Las técnicas de sí y el instrumentalismo heterónomo	21
7. Justificación de la pregunta por la posibilidad de un enfoque técnico-operativo de las técnicas de sí	23
II. LA REORGANIZACIÓN DE LAS FUERZAS COMO FUNCIÓN PRINCIPAL DE LAS TÉCNICAS DE SÍ	27
1. Ascéticas absolutas y ascéticas relativas	27
2. Enfoques objetivo, subjetivo y técnico-operativo	31
3. Las técnicas de sí se ocupan de relaciones de fuerzas	32
4. Lo activo y lo pasivo	35
5. Lo activo y lo pasivo [continuación]	40
6. El involucramiento con el sistema de creencias	42
III. LA ARTIFICIALIDAD DEL PROCESO ASCÉTICO	45
1. Las direcciones del orden causal	45
2. El deseo primario	51
3. Los operadores metatécnicos: la repetición	63
4. Los operadores metatécnicos: la atención	68

IV. LOS LÍMITES INTERNOS DEL ENFOQUE TÉCNICO	76
1. El instrumentalismo autónomo	76
2. El enfoque técnico: límites internos y necesidad técnica	78
3. Desvío de la atención y técnicas de sí	81
4. Un caso problemático: Aldous Huxley	87
5. Universalidad y contingencia	89
 BIBLIOGRAFÍA	 91
 LA DUDA ESCÉPTICA Y SUS TÉCNICAS. EL CASO DE MICHEL DE MONTAIGNE	 97
 NOTA	 99
 I. EL NÚCLEO PSICOLÓGICO DE LA EXPERIENCIA ESCÉPTICA	 100
1. Deseo esencial y escepticismo	100
2. El núcleo psicológico de la experiencia escéptica: la historia de Apeles	102
3. El método escéptico y la duda que perturba	106
4. El fin «natural» del escepticismo: Brochard y Aubenque	107
5. La presunción, el deseo de absoluto, las oposiciones	109
 II. DUDA PATOLÓGICA Y DUDA FILOSÓFICA	 114
1. La duda emocional y la desorganización de la realidad	114
2. Los extremos: el caso S. B. y la duda filosófica teórica	116
3. La duda escéptica: una introducción	119

III. LA «SCIENCE DE S’OPPOSER»	124
Primera parte	
[Oposiciones I: la diafonía]	
1. El <i>tropo</i> de la diafonía como técnica de sí	124
2. El <i>tropo</i> de la diafonía: la erosión del deseo de absoluto y el teñido del alma	128
Segunda parte	
[Oposiciones II: el sol y la caverna]	
3. Apariencia y ser: la relación psicológica	130
4. La duda escéptica como conciencia de lo inesencial	132
5. La duda escéptica y la «fisura» interior	134
Tercera parte	
[Oposiciones III: la diversión]	
6. Una introducción al tema de la diversión	137
7. La diversión y las pasiones	140
8. La diversión: verdad y utilidad	142
IV. DE LA EJERCITACIÓN DEL JUICIO Y DEL ARTE DE DISCUTIR	145
Primera parte	
1. ¿Es el escepticismo un instrumentalismo	145
2. ¿Es el juicio [la razón, el entendimiento] un instrumento?	150
Segunda parte	
3. El «efecto» como criterio	151
4. La noción de juicio y la identidad del practicante	152
5. El juicio, lo singular, lo contingente	155
6. El porteador y la carga	157
7. El juicio y la razón disciplinada	160

Tercera parte

8. « <i>L'art de conferer</i> » como « <i>art de s'opposer</i> »	162
9. La carga del porteador escéptico: la duda filosófica	167
BIBLIOGRAFÍA	171

**LAS TÉCNICAS DE SÍ. POSIBILIDAD Y LÍMITES
INTERNOS DE UN ENFOQUE TÉCNICO-OPERATIVO**

NOTA

En 2020 publiqué un artículo que llevaba por título «De la instrumentalización de sí mismo. Técnicas de sí e instrumentalismo autónomo».¹ En cierto modo, el escrito era un esbozo del tema que trataba. Ese artículo es ahora la base y la estructura del primer estudio de este libro. Dicho de otro modo: el primer estudio es un desarrollo (hacia adentro y hacia afuera) del artículo mencionado. Y aquí se inicia un camino. Concretamente, el examen de las técnicas de sí («ejercicios espirituales», en el lenguaje tradicional) desde la filosofía de la técnica. En este ámbito, está todo por hacer. Por el momento, la filosofía de la técnica no piensa a las técnicas de sí como un objeto propio de estudio. En consecuencia, este primer título debe tomarse como un trabajo exploratorio, y, por ello, como un punto de partida para investigaciones más extensas.

¹ Osella, M. (2020), «De la instrumentalización de sí mismo. Técnicas de sí e instrumentalismo autónomo», *Revista Ética y discurso*, 5, pp. 1-22.

I. EL PROBLEMA

1. LAS TÉCNICAS DE SÍ Y LA TEORÍA DEL NÚCLEO FILOSÓFICO

Muchas escuelas filosóficas, además de un fundamento teórico de sus respectivas posiciones, desarrollaron un programa práctico para llevar adelante un proceso de transformación de sí; proceso que no es otra cosa que la realización personal de lo que la escuela a la que se pertenece considera como lo mejor de uno mismo. Y lo que vale para la filosofía, vale para otros ámbitos. La religión, por caso (la vida mística es un buen ejemplo). En general, el conjunto de creencias de una escuela y sus prácticas de sí se sostienen mutuamente. El estoico asume las creencias del estoicismo, y afirma esas verdades en sí mismo ejercitándose en las prácticas de su escuela. Y es igual con otras corrientes. Pero en el siglo veinte la situación cambia. O cambia al menos si nos detenemos en la interpretación que ciertos autores hacen de las prácticas de sí. Un ejemplo lo tenemos en Pierre Hadot. Cuestionando la idea de filosofía como teoría, como discurso abstracto, como elaboración conceptual, Hadot, historiador de la filosofía antigua, sostiene que ésta, antes que nada, es un modo de vida, un método de formación. De ahí la importancia de los ejercicios espirituales en sus estudios históricos. En las escuelas helenísticas y romanas, por ejemplo, y siempre según el autor, no hay filosofía sin transformación de sí. Y esto, a juicio de Hadot, se extiende a la filosofía en general. Pero no es sólo la idea de filosofía como sabiduría (tomando a los autores y a las escuelas de la antigüedad como modelos) lo que defiende Hadot. En sus escritos, examina los ejercicios espirituales en el contexto de las distintas escuelas filosóficas de la antigüedad. Así y todo, y como posición personal, entiende que es posible separar los ejercicios de sus contextos originarios, para incorporarlos, luego, en un contexto más amplio y fundamental. En otras palabras, según Hadot las filosofías de la época,

y a pesar de las diferencias entre ellas, hablan, en el fondo, de una misma experiencia interior: «Todo ejercicio espiritual es pues, fundamentalmente, un regreso a sí mismo, en la que el yo se libera de la alienación a la que lo habían llevado las preocupaciones, las pasiones, los deseos. El yo, así liberado, ya no es nuestra individualidad egoísta y pasional, es nuestra persona moral, abierta a la universalidad y a la objetividad, participando de la naturaleza o del pensamiento universal» (Hadot, 2002: 63). Y esta experiencia es también posible para el hombre actual:

Para decirlo con más precisión, pienso que el hombre moderno puede practicar los ejercicios filosóficos de la antigüedad, separándolos del discurso filosófico o mítico que los acompañaba. En efecto, uno puede justificar el mismo ejercicio espiritual con discursos filosóficos completamente diferentes, y que no son más que torpes tentativas por describir y justificar experiencias interiores cuya densidad existencial escapa finalmente a todo intento de teorización y sistematización. (Hadot, 2002: 331).

Más allá de las dificultades para describir esa experiencia, de la naturaleza de la misma, o de si efectivamente hay una esencia (experiencia) común a las escuelas de la antigüedad (con excepción del escepticismo), lo que nos importa señalar aquí es el proceso de separación de las técnicas de sí de sus contextos originarios y de su posterior recontextualización en una teoría más general. Aunque lo que realmente cuenta para nosotros es la primera parte del proceso. A saber: la afirmación de la independencia entre prácticas de sí y contenidos filosóficos originarios. Y yendo más allá de Hadot, tomamos la última cita del autor, y, desde ahí, con ligeros cambios, enunciamos la tesis que nos ocupa. La podemos exponer así:

Se puede llevar adelante una práctica de sí, o, mejor, un conjunto organizado, sistematizado, de prácticas de sí (a esto le damos el nombre de ascética), separándolo de los discursos filosóficos, míticos, religiosos, místicos, ideológicos que lo acompañan; puesto que la misma práctica, la misma técnica de sí, el mismo ejercicio se justifica con discursos filosóficos, míticos, religiosos diferentes, y hasta opuestos.

Esta afirmación general, desdoblada, se puede presentar tanto desde el discurso como desde las técnicas. En el primer caso, nos dice que distintos discursos, o distintos sistemas de creencias, se apropian de un determinado ejercicio (el ayuno, por ejemplo; o la escritura como técnica de sí) y le dan un sentido, una finalidad. En otras palabras: no hay un conjunto de prácticas de sí que sea propia de un sistema de creencias, y sólo de ese sistema. En el segundo caso, se sostiene que un mismo ejercicio (el ayuno, la escritura), puede tener, en función del contexto en que aparece (distintos discursos, o distintos sistemas de creencias) propósitos diferentes, y hasta opuestos. No hay un ejercicio (o conjunto de ejercicios) que responda a un único sistema de creencias, y nada más que a ese sistema. Ahora bien, independientemente de la relación de exterioridad entre técnicas y creencias, se presupone aquí, además, que las primeras están subordinadas a las segundas, puesto que son las creencias las que establecen los fines, y las que justifican la acción técnica. Pero no es solamente en el ámbito de la filosofía, con Pierre Hadot y otros, donde se nos dice que las prácticas de sí se pueden sacar de sus contextos originarios (más allá de si luego son recontextualizadas o no). Encontramos el mismo procedimiento (o el mismo método) en varios trabajos sobre religión. Concretamente, en estudios sobre ascética y mística.

2. LAS TÉCNICAS DE SÍ Y LA TEORÍA DEL NÚCLEO MÍSTICO: EL FONDO ESPIRITUAL

Algunas interpretaciones de la mística (teoría del núcleo místico, perennialismo) afirman que hay una experiencia mística pura que es común a todas las religiones y que, por ello, es independiente de los modos a los que cada religión recurre para explicarla y para apropiarse de ella. La tesis tiene al menos dos grandes modalidades. La primera (y la más extendida) entiende que mientras más se adentra alguien en la religión más se acerca a la mística, pues ésta es el modo más alto, más profundo, de la vida religiosa. Y mientras más se adentra el religioso en el camino del místico, más se aleja de la religión de la que proviene. De esta manera,

los defensores de esta posición² consideran que el místico, en su camino, no sólo se vacía de aquello que lo determina como un yo particular, con sus deseos, pasiones, temores, etc., sino que, y en el mismo proceso, también toma distancia y se vacía de los contenidos históricos, culturales... de la religión en la que se inicia. Y este es el proceso que nos importa en este escrito; proceso que, para los involucrados (los místicos) lleva toda una vida. Pero hay algo más. Cuando se piensa a la mística como un proceso, se piensa, sobre todo, en transformaciones interiores, psicológicas, morales... Sin embargo, no siempre los impulsores de la teoría del núcleo místico se ocupan de la ascética. Esto es, de lo que hay que hacer para producir las transformaciones. A nuestro entender, lo que en esa interpretación se dice de la experiencia mística vale también para la ascética. El proceso ascético, vaciado de todas las particularidades históricas y culturales, es el mismo en todas las religiones. Y esta es la tesis que encontramos en algunos defensores de la teoría del núcleo místico. En Aldous Huxley, por ejemplo. En esa antología de la mística que es *The perennial philosophy*, el autor no sólo extrae lo que considera que es el fondo común de las tradiciones místicas de las distintas religiones, sino, además, las técnicas de sí que son también comunes. De esta manera, nos encontramos aquí, nuevamente, con la tesis que afirma que las prácticas de sí trascienden (o están más acá de, si se quiere) los sistemas particulares de creencias en los que habitualmente (históricamente) aparecen. Esto ocurre porque, en el fondo (y en tanto inducen, producen, crean las condiciones para), llevan a una experiencia que, por su naturaleza, no puede ser apresada (descrita, justificada) por ninguno de esos sistemas. En otras palabras, y como ya se había señalado en la sección anterior con Pierre Hadot, entre las prácticas de sí y los sistemas de creencias originarios, particulares, hay una relación de exterioridad. Y esto independientemente de si después las prácticas son incorporadas a sistemas de creencias más generales.³

² Entre otros: Huxley, 1947, 1977; Stace, 1973.

³ Siguiendo con la tesis del núcleo místico, podemos mencionar también algunos estudios científicos. Un buen ejemplo lo tenemos en las más de seiscientas páginas de *The psychology of religion. An empirical approach*, de Ralph W. Hood Jr., Peter C. Hill y Bernard Spilka (The Guilford Press, New York, 2009), y muy especialmente en el capítulo 11 («Mysticism»). En sus investigaciones, Hood toma

3. LAS TÉCNICAS DE SÍ Y LA TEORÍA DEL NÚCLEO MÍSTICO: EL FONDO NATURAL

En la segunda interpretación, la experiencia mística está en el punto de partida de la religión, y no en el de llegada, como si fuera su verdad más alta. La experiencia mística, en su forma elemental, bruta, ahistórica, está más acá de las religiones desarrolladas. De un modo general, y tratando de evitar el vocabulario propio de cada religión, se habla de una experiencia de paz, de gozo, de alegría; una experiencia sin objeto, valiosa por sí misma. Se usan también otras expresiones: unidad, totalidad, inefabilidad, ruptura con el mundo ordinario. En todo ser humano, e independientemente de lo que haga, está la posibilidad de esa experiencia, ya que, en sus modalidades básicas, es fortuita, espontánea, y ajena a cualquier dogma religioso instituido. Y por eso se habla de experiencia mística, y no de un proceso elaborado, sistematizado, con sus etapas, sus métodos, sus estados espirituales previstos... Aquí encontramos el sentimiento oceánico de Romain Rolland, o la mística salvaje de Michel Hulin... Y al ser azarosa, espontánea, la experiencia a la que se refiere la segunda interpretación poco tiene que hacer con la ascética, en el sentido de que no es inducida por ella. Y esto sin contar con que la experiencia es breve. Así y todo, la ascética sigue ahí, y los ascetas llevan adelante sus prácticas. Y teóricamente hay que dar cuenta de ella. ¿Cómo se la explica entonces? Las respuestas no tienen aquí importancia para nosotros. Lo que cuenta es que la ascética es consecuencia de la experiencia mística, y no la causa. La experiencia mística es natural, y previa a las interpretaciones que las distintas religiones le han dado; por tanto, es independiente de las creencias particulares. Y la tesis se extiende a la ascética. Esto escribe Michel Hulin:

como referencia las características de la experiencia mística elaboradas por Walter Stace (autor que incluiríamos en la primera interpretación) en *Mysticism and philosophy*, y las aplica, utilizando un método operacional, cuantitativo, en los estudios de posibles experiencias místicas en gente común (por ejemplo, estudiantes universitarios). En este sentido, Hood se acerca a la tesis de la segunda interpretación. El resultado es una escala con los rasgos fundamentales de la experiencia mística, escala que, a juicio de Hood, es neutral en relación con los lenguajes y los dogmas de las distintas religiones.

...muy uniformes a través del espacio y el tiempo, las prácticas ascéticas parecen muy independientes de las diversas creencias o ideologías en nombre de las cuales son conscientemente cultivadas.⁴

Y en otro lado:

...las justificaciones que los adeptos de las diversas religiones y tradiciones iniciáticas dan de ejercicios muy parecidos no tienen, la mayoría de las veces, mucho en común. Eso nos lleva a pensar que estas invariantes culturales podrían tener un significado distinto, y más fundamental, que el que se les reconoce en el interior de sus universos religiosos respectivos.⁵

De esta manera, y desde el momento en que es natural, la experiencia mística está más acá de la práctica ascética; y ésta, a su vez, se queda de este lado de la «superestructura ideológica» (la expresión es de Hulin)⁶ a la que recurre el asceta para darle sentido a lo que hace. Tenemos entonces tres niveles: experiencia mística, práctica ascética y creencias. El primero es independiente de los otros dos, y el segundo lo es del tercero. Y es esta autonomía de la ascética en relación con las creencias lo que estamos señalando acá. Ahora bien, como se muestra en la segunda cita de esta sección, y tal como había sucedido con Hadot, Michel Hulin encuentra que, para justificar las prácticas ascéticas, hay una explicación «plus fondamentale» («más fundamental») que la de las creencias particulares de las distintas religiones o tradiciones. Esa explicación, y tal como lo señala el subtítulo del libro, está en las «antípodas del espíritu». Es decir, en las antípodas de Hadot, y de las teorías del núcleo místico expuestas en la sección

⁴ «...très uniformes à travers l'espace et le temps, les pratiques ascétiques paraissent largement indépendantes des diverses croyances ou idéologies au nom desquelles elles sont consciemment cultivées» (Hulin, 2014: 269).

⁵ «...les justifications que les adeptes des diverses religions et traditions initiatiques donnent d'exercices fort semblables n'ont, le plus souvent, que peu de chose en commun. Nous sommes par là conduits à penser que ces invariants culturels pourraient comporter une signification autre, et plus fondamentale, que celle qu'ils se voient reconnaître à l'intérieur de leurs univers religieux respectifs». (Hulin, 2014: 270).

⁶ En la Introducción nos habla de «superestructuras teológicas».

anterior (aunque el caso de Huxley, como veremos, tiene sus particularidades).

4. LAS TÉCNICAS DE SÍ Y LA TEORÍA CONTEXTUALISTA

Lo curioso del caso es que encontramos las mismas tesis sobre las prácticas de sí en aquellos (Steven Katz, Peter Moore)⁷ que, cuestionando la teoría del núcleo místico, proponen una interpretación contextualista de la experiencia religiosa final, y del proceso que lleva a ella. En efecto, desde esta perspectiva se piensa que no hay manera de comprender la experiencia mística sin tener en cuenta el proceso ascético que la precede. Es ahí donde se moldea el místico: la ascética cristiana condiciona la conciencia del místico cristiano, así como la ascética budista lo hace con la conciencia del místico de esa religión. En gran medida, la práctica de sí consiste en la saturación de la conciencia con imágenes, símbolos, lenguaje, figuras históricas, que son propias de la tradición a la que el místico pertenece. De esta manera, la historia previa, en un contexto determinado, informa la conciencia del místico y hace que sus experiencias se den siempre en los términos de sus propias creencias. En otras palabras, el sentido de una experiencia está dado por el contexto, pues no hay experiencia pura: toda experiencia es mediada, interpretada. De modo que, si no hay una experiencia mística pura que trascienda los distintos sistemas particulares de creencias, y si toda experiencia presupone una interpretación porque es parte de un determinado contexto, es razonable pensar que las técnicas de sí dejan de estar separadas de los sistemas de creencias para ser parte del contexto concreto que lleva a la experiencia final buscada. Pero esto no es así. Un autor como Katz, por ejemplo, y a pesar del contextualismo, mantiene la afirmación de la separación entre técnicas de sí y sistemas de creencias. El yoga (por mencionar el tipo particular de ascética al que alude Katz) «se encuentra en todas las grandes religiones orientales, sin embargo el propósito del yoga, e incluso el significado del mismo, difiere de una tradición particular a otra» (Katz,

⁷ Katz, 1978; Moore, 1978.

1978: 57).⁸ La contextualización está dada entonces por el sistema de creencias, y, sobre todo, por el lenguaje, mientras que las técnicas, al igual que en la teoría del núcleo místico (y en la posición

⁸ Entendiendo al yoga como un programa general de prácticas de sí, el texto sigue de esta manera: «Así, por ejemplo, en el yoga upanishádico, el yoga se practica con el propósito de purificar y unificar el 'alma' individual, y unirla luego con Brahma, o, como se lo representa después en el *Bhagavad Gita*, con Krishna. Sin embargo, e incluso dentro del hinduismo, el yoga se combina con otros sistemas metafísicos que tienen la pretensión de mostrar el 'camino', y de definir la 'meta', *samādhi*, de un modo diferente. La tradición *Sāmkhya*, por ejemplo, entiende que la finalidad es la perfección del alma, y esto no conduce a ninguna forma de *unio mystica*, sino más bien a una espléndida identidad personal que, como la perfección de Dios, es autosuficiente y aislada. Por otra parte, el budismo también heredó las prácticas de yoga como un elemento central, pero ahora como el núcleo de un esquema metafísico radicalmente diferente, que no reconoce ni la existencia de un Dios personal —e incluso impersonal— ni la sustancialidad de las almas individuales (*ātman* o *purusha*). En cambio, el budismo piensa al yoga como una técnica para superar su *raison d'être* metafísica, el sufrimiento, y el corolario de la liberación de todas las ilusiones de la sustancialidad. El yoga se pone ahora al servicio de la 'vacuidad', recordando que la vacuidad no es un 'algo', y que no hay que reificarla, convertirla en una cosa, como, por ejemplo, hace Heidegger con la 'nada'. Además, hay que hacer notar que en el budismo, como en el hinduismo, la metafísica propia se convierte también en objeto de debate y cisma, creando escuelas alternativas, con sus diferentes análisis sobre la naturaleza y el propósito del yoga. Sin entrar en más detalles, basta con señalar que el yoga también se practica en el jainismo, y en otras tradiciones orientales que adoptan puntos de vista distintos a los del hinduismo o el budismo en relación con la naturaleza del alma, la realidad última y la finalidad de la vida». («Thus, for example, in Upanishadic Hinduism yoga is practised in order to purify and unify the individual 'soul' and then to unite it with Brahman or, as later represented in the *Bhagavad Gita*, with Krishna. However, even within Hinduism, yoga combines with other metaphysical systems which claim to provide the 'way' and define the 'goal', *samādhi*, differently. The *Sāmkhya* tradition, for example, understands the goal to be the perfection of the soul which does not lead to any form of *unio mystica* but rather to a splendid self-identity which, like God's perfection, is self-contained and isolated. Alternatively, Buddhism also inherited yoga practices as a central element but now as central to a radically different metaphysical schema which recognized neither the existence of a personal God — or even an impersonal one — nor the substantiality of individual souls (*ātman* or *perusha*). Instead Buddhism views yoga as a technique for overcoming its metaphysical *raison d'être*, suffering and the corollary liberation from all illusions of substantiality. Yoga is now put at the service of 'emptiness', remembering that emptiness is not a 'something' and that one must not reify emptiness into a thing as, for example, Heidegger does with 'nothing' It must also be noted that in Buddhism, as in Hinduism, the proper metaphysics also becomes the subject of debate and schism, creating alternative Buddhist schools with their differing analyses of the nature and purpose of yoga. Without

de Hadot), siguen siendo independientes de esos contextos. Pero (recalcamos) cuando técnicas y creencias se unen, son las creencias las que se imponen, las que tienen el poder, las que marcan el sentido. Las técnicas, vacías, neutras, se adhieren y sirven a fines que vienen de fuera. Llamamos a esta posición «instrumentalismo heterónomo».

5. LAS TÉCNICAS DE SÍ Y LA TEORÍA SOCIO-POLÍTICA

El estudio contextualista de Katz se detiene en las prácticas y en la experiencia místicas, pero con Richard Valantasis (el autor que tomamos como referencia para una interpretación socio-política de las prácticas de sí) tenemos una teoría general de la ascética, y nos salimos del ámbito estrictamente religioso. Desde este lugar, se nos dice que en toda práctica hay un yo ideal, auténtico; y hay un yo inauténtico, falso; y en algún lugar, entre los dos, está el yo actual, el yo que somos (que creemos ser) en este momento. Y están las técnicas de sí, que ayudan a llegar al yo ideal. En principio (agregamos ahora nosotros), podemos entender de dos modos este esquema básico. En uno, el ideal es atemporal; en el otro, está en el tiempo. El primero, y en su variante extrema (secciones 1 y 2), es el metafísico, el teológico, el místico... En suma, el que se piensa desde lo eterno. El yo ideal, el yo empírico, y la ascética están provistos aquí por la tradición. Para ésta hay un único yo ideal (razón universal, «fondo del alma», luz interior...), que es lo último, y lo es porque está en el origen, en la eternidad. El orden eterno es el criterio, la finalidad. El yo ideal es entonces el punto fijo que guía los pasos intermedios, y el centro espiritual, moral, desde donde se juzga el punto de partida. Algo más: hay aquí distintas posiciones (distintas religiones, o distintas escuelas filosóficas) que dicen estar en posesión de una verdad universal, posiciones que entran en conflicto entre sí. En la segunda modalidad,

going into further detail, let it suffice to note also that yoga is also practised in Jainism and other oriental traditions which take still other views than those found in Hinduism or Buddhism regarding the nature of the soul, ultimate reality, and the purpose of life»). (Katz, 1978: 57-58).

el yo ideal es contingente. Aquí también hay varias líneas de trabajo. Pero, para nuestros propósitos, nos basta con una interpretación sociopolítica de la práctica de sí. O, si se quiere, de la ascética. Y aquí es donde entran los estudios de Valantasis.⁹ En este caso, el esquema completo de los distintos yoes es temporal, histórico, y esto vale incluso para las comunidades tradicionales. El yo falso, el yo ideal, las prácticas, el sistema de creencias, etc. se dan en contextos espaciales y temporales concretos. Cuando los contextos cambian, cambian los yoes, las creencias... Esta ascética es básicamente reactiva, y se da, en gran medida, como resistencia y oposición a lo establecido. Por ello, el elemento más fuerte, determinante, es la situación socio-política real (yo falso) contra el cual surge la ascética. El yo ideal, en principio, se construye por oposición a... Leemos: «...el ascetismo implica la articulación y la construcción de una subjetividad particular que define el tipo de agencias e identidades hacia las cuales se mueve el asceta, y de las cuales se aleja. La ascética desarrolla una subjetividad alternativa a la subjetividad prescrita».¹⁰ Este párrafo nos sirve para dar una idea general del pensamiento del autor, y para contextualizar la cita que viene ahora, y que trata precisamente de las prácticas de sí. Escribe Valantasis:

En verdad, el ascetismo es un fenómeno universal. Esta universalidad, sin embargo, no nace simplemente de una experiencia y de una práctica religiosas universales en el ser humano, como argumentan algunos [puede que Valantasis se refiera aquí a los defensores de la teoría del núcleo común, o esencial], porque cada una de estas prácticas universales (ayuno, continencia sexual, etc.) puede tener significados diferentes, e incluso contradictorios, en distintos contextos religiosos.¹¹

⁹ Al respecto, se puede ver Valantasis, R., *The making of the self. Ancient and modern asceticism*, Cambridge, UK, James Clarke & Co., 2008.

¹⁰ «...asceticism involves the articulation and construction of a particular subjectivity that defines the sort of agencies and identities toward which the ascetic moves and away from which the ascetic withdraws. The ascetic develops a subjectivity alternative to the prescribed cultural subjectivity» (Valantasis, 2008: 37).

¹¹ «Asceticism indeed is a universal phenomenon. This universality, however, does not emerge simply from a universal human religious experience and practice, as some would argue, because each of these universal practices (fasting, sexual continence, etc.) could have different and even contradictory meanings in various religious environments» (Valantasis, 2008: 35).

Y aquí nos encontramos en la misma situación que con el contextualismo de Katz. En una interpretación donde los sistemas de creencias son contingentes, históricos, temporales..., las prácticas de sí son universales («invariantes», en el lenguaje de Hulin), y, por ello, externas, e independientes, de tales sistemas. De hecho, Valantasis compara las prácticas de sí con la actuación (*performance*) teatral: adquirir una técnica es adquirir una competencia, una habilidad, una conducta (siempre vacías, y neutrales) para construir el yo deseado. Y esto vale para cualquier yo, puesto que las técnicas de sí, por sí mismas, internamente, no están ligadas a ningún ideal.

6. LAS TÉCNICAS DE SÍ Y EL INSTRUMENTALISMO HETERÓNOMO

Por lo general, se piensa a la técnica instrumentalmente, y desde un instrumentalismo heterónimo: el sentido de la técnica está fuera de la técnica. En el artículo de Steven Katz citado más arriba, el autor, cuestionando a los teóricos del núcleo místico, sostiene que cuando tratan el tema de la relación entre la experiencia mística y las creencias de los místicos, la simetría establecida es siempre unidireccional: van de la experiencia a las creencias.¹² En los estudios sobre técnicas de sí, y en lo que a la relación entre técnica y creencias se refiere, hay también (y usamos la expresión de Katz) una simetría unidireccional: van de las creencias a las técnicas. De acuerdo con esta línea de pensamiento, a la técnica no le compete examinar ni la verdad ni el valor del fin. Éste le viene dado. Y muchas veces (en la mística cristiana, por ejemplo) hay una diferencia cualitativa entre el fin último y los medios. El fin último nunca puede ser causado por la técnica. En las ascéticas tradicionales (y no sólo en ellas) la técnica tiene sentido por una realidad extra-técnica. Si se piensa lo técnico en términos instrumentales, ese instrumentalismo mira hacia afuera. Así, el sentido de la técnica está en la religión, en la filosofía, en el mito, en

¹² Katz, 1978, p. 30

la teología, en la política. Pero nunca en ella misma. El fin es exterior a los medios; exterior y superior. Y aun cuando sea una condición necesaria para que lo superior se realice, la técnica, sin valor intrínseco, mero medio, nunca toca (cualitativamente hablando) lo superior. Esta interpretación heterónoma de la técnica en el campo de la ascética se expresa muy claramente en las palabras de fray Juan de la Cruz en *Subida del Monte Carmelo* que citamos a continuación; pero ahí se agrega un elemento más: el carácter desechable del instrumento. Leemos:

...así como las gradas de la escalera no tienen que ver con el término y estancia de la subida, para lo cual son medios, y si el que sube no fuese dejando atrás las gradas hasta que no dejase ninguna y se quisiese estar en alguna de ellas, nunca llegaría ni subiría a la llana y apacible estancia del término. Por lo cual, el alma que hubiere de llegar en esta vida a la unión de aquel sumo descanso y bien por todos los grados de consideraciones, formas y noticias, ha de pasar y acabar con ellas, pues ninguna semejanza ni proporción tienen con el término a que encaminan, que es Dios. (Juan de la Cruz, 1978: parte II, cap. 12, sección 5).

El texto concentra dos o tres afirmaciones básicas de la tradición mística. En la imagen utilizada (y en nuestra interpretación), los escalones son las técnicas, o los ejercicios espirituales, y la escalera es la ascética. Entre la escalera y el término o estancia no hay «semejanza ni proporción». La escalera es un medio, y no hay que confundir el medio con el fin (distancia cualitativa entre la técnica y su propósito). Apegarse a los medios es no entender de qué trata el camino, y de adónde se quiere llegar. Y cuando se llega al final, a la estancia, hay que «acabar con ellas» (las escalas, las técnicas). Y aquí nos encontramos con esa característica del instrumentalismo heterónomo que quiero resaltar en este punto. El instrumento es lo sin valor. O, si se quiere, vale por su utilidad. Pero la utilidad, a diferencia de la eficiencia, es un valor extrínseco al instrumento. De este modo, y una vez que desde fuera se juzga que cumplió con su función (dejó de ser útil en el ámbito de lo no técnico), se lo puede desear. Nos recuerda esto a la vieja imagen escéptica de la escalera que se arroja de un puntapié una vez usada. Cuando estamos en lo alto, en el descanso, nos desembarazamos de los medios, que sólo tienen un valor instrumental.

Dicho de otro modo, y con palabras de fray Juan de la Cruz, el instrumento nunca es «descanso», o «estancia». Y esta es precisamente la tesis que se pone en cuestión en los dos estudios de este libro.

7. JUSTIFICACIÓN DE LA PREGUNTA POR LA POSIBILIDAD DE UN ENFOQUE TÉCNICO-OPERATIVO DE LAS TÉCNICAS DE SÍ

Lo expuesto en la sección anterior se puede resumir en dos tesis muy breves:

Tesis 1. *De la subordinación de los instrumentos a las creencias.* Las creencias son más valiosas que los instrumentos, puesto que los justifican; y son las que tienen el poder, ya que dominar es dar sentido, establecer el fin.

Esto lleva a un juicio de valor sobre la técnica. O sobre el instrumento:

Tesis 2. *Del valor puramente operacional del instrumento.* Como carece de valor intrínseco, el instrumento puede (debe) ser desechado una vez que cumple con su función. No se puede (no se debe) «descansar» en el instrumento.

Estas tesis (muy generales, y básicas) son propias de cualquier instrumentalismo heterónimo, y se aplican a todas las técnicas, y no sólo a las técnicas de sí. En relación con las últimas, agregamos otra tesis:

Tesis 3. *De la relación de exterioridad entre instrumentos y creencias.* A ningún sistema de creencias (que son las que establecen los fines) le es inherente un conjunto de técnicas de sí. Y las creencias, visto esto desde la técnica, son intercambiables, puesto que la misma técnica responde a (o se vale de) distintos sistemas de creencias.

Esta tesis, que no encontramos en los practicantes propiamente dichos (místicos, filósofos de la antigüedad...), se ha extendido entre estudiosos, académicos, comentadores... del siglo

veinte, y se ha desarrollado desde las posiciones más diversas. Estrictamente hablando, la tesis vale para las posiciones expuestas en la segunda y tercera secciones, pero si tenemos en cuenta la falta de consenso con respecto a cuál es el núcleo universal que engloba a los distintos sistemas de creencias particulares, entonces tranquilamente la podemos extender a los teóricos del núcleo universal.

Junto con la tesis tres hay una cuarta tesis:

Tesis 4. *De la universalidad de la técnica y del carácter contingente de las creencias.* Originalmente, las técnicas se encuentran en distintos contextos particulares (platonismo, estoicismo, mística cristiana...), pero, estrictamente hablando, son ajenas a ellos (Tesis 3). Así y todo, las técnicas son invariantes, y, por ello, universales, puesto que son las mismas (o muy semejantes) en todos los contextos.

Lo constante, lo invariante, son las técnicas, y no las creencias. Éstas cambian, las técnicas no. Lo universal es la técnica, y lo contingente es la creencia. Esto último, obviamente, es más un problema para las posturas absolutistas, esencialistas, que para aquellas que defienden el carácter histórico, temporal, de los sistemas de creencias. Pero en el fondo, de lo que se trata es que en esa diversidad las creencias (esencialistas o contingencialistas, da igual) se oponen entre sí, y se anulan unas a otras. Ahora bien, si las prácticas técnicas son invariantes, universales, y los sistemas de creencias cambian (a pesar de esto, cada sistema, por su lado, funciona con sus técnicas de sí), entonces hay que decir que, desde el punto de vista de la técnica, los sistemas de creencias son intercambiables, sustituibles. Mientras tanto, las técnicas de sí funcionan, son útiles, tienen éxito. Y esto con cada sistema de creencias sustituible o intercambiable. Dicho de otro modo, mientras que las creencias son diversas y contradictorias (y, por ello, reemplazables), las técnicas no sólo son invariantes, sino, y sobre todo, son universalmente eficientes, pues llevan al asceta (independientemente de sus creencias) adonde quiere llegar si cumple con las exigencias de la práctica: el estoico realiza las verdades estoicas con las mismas técnicas que el cristiano realiza las verda-

des cristianas. La universalidad de la técnica, entonces, no es primariamente una universalidad teórica. Es práctica; o, mejor, funcional. De esta manera, y dando un paso en el interior de la Tesis 3 podemos señalar:

Tesis 5. *De la autonomía funcional de las técnicas de sí.* Decir (como se hace en la Tesis 3) que las técnicas son independientes de los contextos en los que originalmente se encuentran, es decir que, en la práctica, las técnicas de sí son eficientes por sí mismas, y, funcionalmente, no están justificadas por los sistemas de creencias a los que habitualmente están ligadas.

La tesis cinco es la que vamos a discutir en este escrito. Aquí está el núcleo del problema que nos interesa. Cuando en la sección cinco presentamos el esquema de los tres yoes, dijimos que el mismo se piensa fundamentalmente desde dos grandes contextos. En un caso, el ideal está en el origen, o en la eternidad, y desde ahí se juzga el proceso ascético; en el otro, el contexto es sociopolítico, y el ideal de sí es contingente, histórico. Uno y otro, a su vez, tienden a considerar a la técnica como un instrumento que tiene sentido por una realidad no técnica. Ahora, agregamos un tercer posible modo de pensar el esquema. Lo podemos llamar instrumentalismo ahistórico. O instrumentalismo autónomo. En este caso, el acento se pone en los medios. El instrumento aquí es el elemento predominante, y es donde efectivamente está la fuerza, el poder. Y es la parte autónoma del proceso; lo demás se examina desde ahí. Se nos dice que las distintas prácticas ascéticas (a pesar de los contextos culturales, históricos, religiosos y míticos) son, comparativamente, semejantes y uniformes. Si esto es así, entonces la justificación que importa en relación con el éxito en la aplicación de las prácticas técnicas, no está en las creencias o en los contenidos a los que, circunstancialmente, las técnicas se adhieren. Lo que cuenta son los esquemas funcionales, vacíos y ahistóricos, donde la efectividad de la práctica ascética estaría en las relaciones causales manipulables, externas, siempre, a cualquier creencia contingente con la que la técnica se pueda encontrar, y a la que usa instrumentalmente. De esta manera, y con las mismas prácticas ascéticas, se puede construir un santo, un guerrero, un deportista, un empresario. Esta es la lógica interna del

instrumentalismo autónomo. Las posiciones examinadas en la primera sección están muy lejos de esta tercera interpretación, y, a nuestra entender, ninguno de los autores mencionados aceptarían nuestras conclusiones, pero las tesis que afirman la independencia de las técnicas de los contextos históricos en los que originariamente aparecen, y el carácter intercambiable de las creencias, nos autoriza (a los que venimos de la filosofía de la técnica) a preguntarnos si la línea dominante en el pensamiento técnico actual no alcanza también a las técnicas de sí. E independientemente de la respuesta que se pueda dar, y de la fundamentación de la misma, lo cierto es que no son pocos los aspectos del proceso ascético que sólo se comprenden desde el interior de la técnica; en consecuencia, no hay estudio completo de las técnicas de sí, o de la misma ascética, si el instrumentalismo autónomo queda fuera de la discusión.

II. LA REORGANIZACIÓN DE LAS FUERZAS COMO FUNCIÓN PRINCIPAL DE LAS TÉCNICAS DE SÍ

1. ASCÉTICAS ABSOLUTAS Y ASCÉTICAS RELATIVAS

Desde siempre (desde los griegos, especialmente), se ha pensado el tema del poder político, y se lo ha hecho tanto desde la teoría como desde la práctica. Y esto, entre otras cosas, incluye el examen de las técnicas que apuntan al dominio del otro. La retórica sofística como una de las primeras modalidades de la racionalidad instrumental es un ejemplo de ello (Platón, 1967). Pero también, desde esa época (desde antes, en realidad), se han desarrollado técnicas que no tienen por miras al otro, sino, y a partir de cierta idea de lo que uno debe ser, el dominio de sí mismo, y la realización del propio bien. Estas últimas, a su vez, no se han presentado nunca de manera aislada, dispersa... En general, y de acuerdo con las distintas escuelas filosóficas, religiones, etc., toman la forma de un programa, o de un cuerpo sistemático. En este escrito, vamos a llamar ascética a ese grupo organizado de técnicas de sí. De hecho, y como para marcar una dirección, podemos definir la ascética como el conjunto de técnicas de sí con el que se lleva adelante un proceso consciente, deliberado, sistematizado, de autoformación, y que tiene por miras la realización de lo que se considera lo mejor de uno mismo.¹³

¹³ Algunas definiciones de ascética abarcan mucho más que la nuestra. Leemos a Thurman: «Parece que el ascetismo puede definirse como el impulso evolutivo en los seres humanos para incrementar conscientemente el control sobre sus procesos vitales habituales, con vistas a mejorar su situación, al menos de manera relativa, y, si es posible, definitiva». («It seems that asceticism can be defined as the evolutionary impulse in human beings to attempt consciously to improve control over their habitual life processes, with a view to bettering their situation at least in a relative, and, if possible, an ultimate, way». Thurman, 1998: 108-109). Esto implica, siempre de acuerdo con Thurman, una capacidad de autorreflexión, junto con la habilidad para imaginar una conciencia más completa y una actividad más

En su artículo sobre las perspectivas del budismo tibetano sobre el ascetismo, Robert A. F. Thurman presenta una teoría general de la práctica ascética, teoría que incluye una clasificación sencilla (y muy extendida) de los modos del ascetismo. Entiende el autor que hay dos tipos de ascetismo. Uno, relativo (*relative asceticism*); otro, definitivo (*ultimate asceticism*). Y el criterio para establecer esta clasificación es la naturaleza del fin. Si éste es limitado, restringido, variable (el éxito, la riqueza, el placer, el estatus, la virtud, la rectitud), tenemos un ascetismo relativo; si es un fin último, superior (en el sentido de lo más alto), el ascetismo es definitivo, e incluso absoluto (Thurman, 1998: 109). Thurman introduce subdivisiones en estas modalidades del ascetismo, pero eso ya no tiene importancia para nosotros. En nuestro escrito, vamos a mantener la distinción entre un ascetismo absoluto (lo vamos a llamar de esa manera) y un ascetismo relativo,¹⁴ pero no vamos a poner el acento en el fin, sino en el practicante, y, muy especialmente, en el practicante en tanto técnico de sí. De algún modo, la definición que dimos arriba se aplica, básicamente, a lo que podemos denominar ascéticas absolutas. Y las llamamos de

efectiva, y la ambición para lograr esas transformaciones. Pero así como la definición de Thurman se extiende a todos los campos de la actividad humana, otras definiciones reducen la ascética a un ámbito determinado, puntual, bien delimitado. La religión, por ejemplo. En este contexto, tenemos la clásica definición de Walter Kaelber, para quien el ascetismo «...se puede definir como un programa voluntario, sostenido y al menos parcialmente sistemático de autodisciplina y abnegación en el que se renuncia a gratificaciones inmediatas, sensuales o profanas, con la finalidad de obtener un estado espiritual más elevado o una absorción más profunda en lo sagrado». («...may be defined as a voluntary, sustained, and at least partially systematic program of self-discipline and self-denial in which immediate, sensual, or profane gratifications are renounced in order to attain a higher spiritual state or a more thorough absorption in the sacred»). Cita tomada de Valantasis, 2008: 35).

¹⁴ Por supuesto que hay otros criterios para evaluar la práctica ascética, y, en consecuencia, otras maneras de elaborar una clasificación. Podemos pensar la ascética a partir de su función, y nos encontramos entonces con una ascética negativa o eliminatoria y una positiva o asimilatoria. En la primera, se busca anular o quitar poder a aquellas partes (o funciones) de uno mismo consideradas perniciosas, inferiores... La segunda tiene como propósito la incorporación al propio ser de esos aspectos de la personalidad, habilidades, virtudes..., que ayudan en la realización del ideal de sí. También podemos pensar la ascética (y hacer la correspondiente separación en tipos o clases) a partir de su objeto. Tendríamos entonces una ascética del cuerpo, o del alma (en un contexto religioso), o de la razón...

esa manera porque involucran la totalidad de la existencia del practicante. Del otro lado, encontramos las ascéticas relativas, parciales; es decir, aquellas que se ocupan de una zona de la personalidad o de la existencia del asceta. En las primeras, el fin puede estar fuera del tiempo (eternidad, origen), como en el caso de la ascesis mística, o de las filosofías de la antigüedad a las que Pierre Hadot dedica su estudio. O puede ser temporal, histórico, como en las revoluciones políticas radicales, idealizadas, que exigen una nueva sociedad, o un nuevo ser humano. En las segundas, nos movemos en los ámbitos del deporte, del entrenamiento militar, de la formación de un científico...¹⁵ Encontramos, por ejemplo, las técnicas de preparación psicológica y física del deportista de elite; preparación que, si bien recae sobre la personalidad del practicante, apunta al mayor rendimiento posible en una disciplina deportiva.¹⁶ Pero si quisiéramos señalar la diferencia más

¹⁵ El capítulo cuatro del libro de Lorraine Daston y Peter Galison sobre la objetividad en la ciencia (Daston y Galison, 2007), está dedicado a la formación del yo científico, especialmente en los siglos XVIII y XIX. Formación que presupone el uso de lo que los autores, siguiendo a Foucault, llaman tecnologías del yo: «Lo que es más importante, prestamos especial atención a lo que el filósofo e historiador Michel Foucault llamó “tecnologías del yo”: prácticas de la mente y el cuerpo (la mayoría de las veces las dos juntas) que moldean y mantienen un cierto tipo de yo. [...] Los modos de prácticas que nos ocuparán incluyen entrenar los sentidos en la observación científica, llevar cuadernos de laboratorio, dibujar especímenes, controlar habitualmente las propias creencias e hipótesis, aquietar la voluntad y canalizar la atención. Al igual que Foucault, suponemos que estas prácticas no se limitan a expresar un yo; lo forjan y lo constituyen. Prácticas radicalmente diferentes son, *prima facie*, evidencias de yoes diferentes». («Most importantly, we pay close attention to what the philosopher-historian Michel Foucault called “technologies of the self”: practices of the mind and body (most often the two in tandem) that mold and maintain a certain kind of self. [...] The kinds of practices we will be concerned with include training the senses in scientific observation, keeping lab notebooks, drawing specimens, habitually monitoring one’s own beliefs and hypotheses, quieting the will, and channeling the attention. Like Foucault, we assume that these practices do not merely express a self; they forge and constitute it. Radically different practices are *prima facie* evidence of different selves». Daston y Galison, 2007: 198-199).

¹⁶ A modo de ejemplo, citamos un párrafo de un artículo que trata sobre deporte olímpico de alta competencia y técnicas del cuerpo y del yo, y donde el autor (siguiendo en parte a Foucault y Giddens) expone brevemente el tema a tratar en su escrito: «Para conseguir la victoria, o incluso para empezar a entrenarse para ella, hay que tener un “deseo”, una “voluntad” de hacerlo mejor. ¿Cómo se obtiene, se apoya y se amplifica esta voluntad? Mi propósito no es tratar de un asunto como

importante entre los dos tipos de ascética, tendríamos que introducir la noción de distancia técnica. Cuando usamos la expresión «distancia técnica», nos referimos con ella a la autonomía del practicante (o del técnico, o del administrador de la técnica) en relación con los efectos de la acción técnica. Una bola de demolición, colgada de una grúa, golpea la pared del edificio. El operario que maneja la grúa no recibe los efectos de la acción de la bola del modo como lo recibe la pared; el operario se separa lo más posible de los efectos de esa acción. El publicista, experto en técnicas de manipulación, no es afectado (no cae en el engaño) por la campaña publicitaria que está a su cargo. La noción de distancia técnica se aplica también a las prácticas de sí. Generalmente, estas prácticas exigen un desdoblamiento interno; desdoblamiento que se comprende en el contexto de la acción (acción sobre sí mismo, concretamente). De esta manera, una parte de uno mismo cumple la función de agente; y otra, la de objeto de la acción técnica. Esto se muestra con claridad en las prácticas denominadas purgativas, destructivas, negativas. Por ejemplo, cuando el practicante trabaja sobre aquellas fuerzas (pasiones individuales, distracciones) que el sistema de creencias al que se adhiere considera nocivas; y, por ello, ajenas, o externas, al yo auténtico, o al ideal de sí.¹⁷ Ese desdoblamiento interno en agente y objeto de la acción técnica, es lo que en este escrito, y en relación con las técnicas de sí, llamamos distancia técnica. De esta manera, en la ascética parcial, la distancia técnica, de un modo u otro, se mantiene siempre, puesto que la técnica convierte en medio, o en instrumento, su objeto de

el de los orígenes de la voluntad de competir, sino de las formas o configuraciones de determinadas prácticas. El énfasis se pone en las dimensiones y consecuencias concretas, aunque invisibles, de las técnicas disciplinarias sobre el cuerpo y el yo, técnicas que los atletas utilizan para moldear sus cuerpos y almas y convertirlos en entidades productivas y dóciles». («To gain victory, or even to start training for it, one must possess a “desire”, a “will” to do better. How is this will accomplished, supported, and amplified? My purpose is not to deal with the question of the origins of the will to compete, but to deal with the forms or configurations of certain practices. Emphasis is given to the concrete, yet invisible, dimensions and consequences of the disciplinary techniques on the body and self, techniques athletes use to mold their bodies and souls into productive and into productive and willing entities». Heikkala, 1993: 399).

¹⁷ Cf. aquí, en cap. III, sección 2.

acción. En la ascética absoluta, en algún momento, y subjetivamente (o sea, desde la posición del practicante), esa distancia se anula, puesto que, al coincidir el objeto de la acción técnica con la identidad buscada por el asceta, la instrumentalización del objeto ya no es posible. En otras palabras, hay en esas prácticas un núcleo de la personalidad que, subjetivamente, no puede ser instrumentalizado, ya que en ese punto el técnico y el objeto de la acción técnica son lo mismo. En este trabajo, y sin dejar completamente de lado las ascéticas relativas, nos ocupamos, principalmente, de las absolutas.

2. ENFOQUES OBJETIVO, SUBJETIVO Y TÉCNICO-OPERATIVO

Hay otra distinción para hacer, y que es habitual en este tipo de trabajos. La presuponemos también aquí, aunque, una vez expuesta, vamos a introducir un nuevo enfoque. Nuestro tema puede ser tratado tanto desde un punto de vista subjetivo, como de uno objetivo. El primero es interno a la práctica, al proceso, a la experiencia; e implica la identificación con la meta, con el sistema de creencias. Generalmente, se usa un discurso moral, simbólico, afectivo... Aquí encontramos a los místicos, a los filósofos prácticos... El punto de vista objetivo, externo, es propio de un trabajo científico o filosófico. El discurso original, el proceso, las experiencias, se reorganizan a partir de las categorías, los métodos, el vocabulario abstracto, de la disciplina teórica desde la que se estudia la práctica ascética. Entre esas disciplinas mencionamos a la historia de la filosofía, la filosofía política, la psicología, la psicología de la religión, la historia de la religión, la sociología...¹⁸ Con todo, hay también modos mixtos, donde el investigador, examinando siempre académicamente el tema, se involucra con el punto de vista del practicante, valiéndose, muchas veces, de buena parte del vocabulario original. En relación con las filosofías de la antigüedad, encontramos en esta línea los estudios de Pierre Hadot; y en relación con la mística, los trabajos de Aldous

¹⁸ Curiosamente, la filosofía de la técnica no lo tiene todavía entre sus objetos de estudio.

Huxley. Pero hay un tercer enfoque, que es el técnico, y es el que vamos a intentar en este estudio; y lo hacemos tomando a la técnica como la parte que intenta dar razón del todo. Y a pesar de las diferencias que pueda haber entre las distintas posiciones que se dedican al estudio de las técnicas de sí (o de la ascética, en tanto programa organizado, sistematizado, de técnicas de sí), generalmente se parte de la idea de que las técnicas se comprenden desde una realidad no técnica. Son la religión, la filosofía, la política... las que dan sentido a las técnicas de sí. En este escrito invertimos la relación, convirtiendo a la técnica en la medida de la práctica ascética. Y esto bajo el presupuesto de que las técnicas (del tipo que fueren) nunca son dóciles, y siempre, de un modo u otro, y con su lógica interna, reconfiguran el proceso del que forman parte. De esta manera, y ante la interpretación heterónoma de la técnica, introducimos una interpretación autónoma. Y esto, ante todo, para abrir otra línea de estudio sobre las técnicas de sí. Aunque sabemos también que el enfoque técnico encuentra un límite en su propio interior, y lo encuentra en el hecho de que, en las ascéticas absolutas, en algún momento, e inevitablemente, el técnico y el objeto de la acción técnica se convierten en uno, y la distancia técnica desaparece. En otras palabras, el enfoque subjetivo y el técnico-operacional (que de por sí se excluyen) terminan uniéndose ahí donde el asceta busca su identidad.

3. LAS TÉCNICAS DE SÍ SE OCUPAN DE RELACIONES DE FUERZAS

El enfoque técnico tiene al menos cuatro características generales; o, si se quiere, cuatro exigencias operativas. Comenzamos con la primera, que es la que nos dice que las técnicas de sí, antes que nada, se ocupan de relaciones de fuerzas. En las prácticas ascéticas siempre hay oposiciones fundamentales; oposiciones que se dan dentro de una misma ética, o de una ontología, o de una antropología... Y las partes que se oponen son cualitativamente diferentes. En general, en términos éticos, se vive en una, que es como una condena, o una caída..., y se desea la otra, que es el bien, la salvación. En un contexto tradicional, está la caverna, y está el

sol. En la inmanencia, aspiramos a la trascendencia; inconstantes, queremos la constancia; en nuestra singularidad, lo universal es el ideal; viviendo entre apariencias, consideramos que lo que importa está en el ser... Las diferencias cualitativas o de valor (entre la caverna y el sol, entre la razón universal y las pasiones individuales...) son propias (internas) de un sistema de creencias, pero no de la técnica. No valen para ésta tomada en sí misma; es decir, en tanto técnica. No hay correlación entre valor intrínseco y poder (como lo hay en el caso de Dios, donde lo más perfecto es lo más poderoso). La técnica lo homogeniza todo a partir de las nociones de fuerza, poder, control, función, repetición...¹⁹ De esto se ocupa la técnica, y no de lo que el asceta considera verdadero, o intrínsecamente valioso. Lo verdadero, o lo intrínsecamente valioso, cuentan, en todo caso, como deseos movilizadores. Dicho de otro modo, valen por la fuerza psicológica que introducen, por su carácter motivacional, pero no por su contenido.

Un caso extremo ayuda siempre a aclarar un problema, pues las posiciones suelen estar bien delimitadas, y expuestas con fuerza y precisión. Por esta razón, y para mostrar un ejemplo de lo dicho arriba, nos detenemos en una afirmación clásica, tradicional, conservadora. Esto nos ayuda a orientarnos con las direcciones básicas en relación con los temas que nos interesan. Pensamos, concretamente, en esas posiciones (mencionadas al comienzo de la sección 5 del capítulo anterior) donde el ideal está fuera del tiempo. Los distintos modos del esencialismo quedan incluidos aquí. Recurrimos, entonces, a un tratado de ascética y mística cristianas. En la segunda mitad del siglo XVIII, el jesuita italiano Giovanni Battista Scaramelli publica su *Direttorio ascético*, e inicia una tradición dentro del catolicismo, tradición que tiene su punto culminante en el siglo XX con el *Précis de théologie ascétique et mystique* de Adolphe Tanquerey. El libro de Tanquerey, que es uno de los resúmenes de teología ascética y mística

¹⁹ Un autor como Richard Valantasis, examina a la ascética en el contexto de las teorías del poder. Pero lo hace desde una perspectiva socio-política. En la primera parte de su libro *The making of the self* desarrolla precisamente este punto.

más traducidos y usados en el siglo pasado,²⁰ llama a la ascética *l'art de la perfection* [el arte de la perfección], y *l'art des arts* [el arte de las artes]. Leemos:

Como [la ascética] es una ciencia práctica, se la llama también el arte de la perfección, ya que su fin es conducir las almas a la perfección cristiana; y además el arte de las artes, porque no hay arte más excelente que el de perfeccionar el alma en la vida más noble de todas, que es la sobrenatural.²¹

Si la ascética es la más alta entre las prácticas de sí, lo es porque su objeto es el más alto entre los que son pasibles de acción técnica. O en todo caso, su fin indirecto (y es indirecto porque aquello que se busca ya no recibe la acción de la técnica) es el más alto al que puede aspirar la existencia humana. Ahí se pone en juego su perfección; o, si se quiere, la realización de su esencia, de su bien mayor, de lo mejor que hay en ella. Y por eso la ascética es el arte de las artes, y el arte de perfección. No se juzga entonces a la ascética por su eficiencia, sino por estar al servicio de lo superior. Del valor intrínseco de su objeto recibe la ascética su dignidad. Ahora bien, nociones morales, o metafísicas, como «perfección», «excelencia», «nobleza», «vida sobrenatural»... tienen un valor subjetivo para el asceta: ayudan a la significación de la propia existencia y son una motivación para avanzar por ese camino.

²⁰ En un libro como el de Tanquerey, de más de mil páginas, todo, desde los fundamentos teóricos, dogmáticos, de la vida religiosa, hasta la parte práctica ligada a la transformación de sí, está sistematizado, planificado, previsto. De hecho, el libro es un curso para seminaristas y sacerdotes, útil también (agrega el autor) para miembros de comunidades religiosas y laicos preocupados por su vida interior. ¿Qué significa esto? Que está hecho para el religioso común, integrado a la Iglesia, y cuyo desarrollo espiritual no se sale (y no podría salirse) del término medio entre los cristianos activos. Es difícil imaginar a un místico de peso siguiendo el camino que este libro sugiere, atendiendo sus consejos, llevando adelante las prácticas... Los místicos, por su parte, han escritos sus propios libros. Y han hablado allí de sus experiencias, de sus estados de conciencia, y también, inevitablemente, de las etapas del proceso místico, y de los modos de alcanzar el fin deseado.

²¹ «Mais, comme elle [la ascética] est une science *pratique*, on l'appelle aussi *l'art de la perfection*, puisque son but est de conduire les âmes à la perfection chrétienne ; ou encore *l'art des arts*, puisqu'il n'est pas d'art plus excellent que celui de perfectionner une âme dans la plus noble des vies, la vie surnaturelle» (Tanquerey, 1924: Introduction, I, 3, c.).

Pero, por sí mismos, y funcionalmente, no son importantes para la técnica. En un artefacto, la función principal (la función propia, en el lenguaje de algunos teóricos) es una cualidad intrínseca al objeto. Y lo es porque el diseñador (o los usuarios, o la sociedad) así lo han determinado. En las técnicas de sí, y desde una perspectiva técnica, la función no es intrínseca a, por ejemplo, una virtud. En todo caso, es un modo de percibirla, o de pensarla. Pero no en la teoría. Porque la percepción se traduce en una regla práctica: debemos tratar a la virtud como si fuera una función. Se desarrolla entonces una virtud, se profundiza en ella, se la convierte en hábito, porque es una condición técnica necesaria para alcanzar un fin. Al pensarlas funcionalmente, se les otorga un ser que originalmente no tienen. Al mismo tiempo, se las iguala unas con otras: todas son funciones. De esta manera, un hábito, una virtud, un deseo... (e incluso el fin mismo al que aspira el asceta) no cuentan por sus cualidades intrínsecas no técnicas, sino por el valor causal, funcional, que tienen dentro del proceso. Dicho de otro modo, en el ámbito de la interioridad, las técnicas de sí se ocupan, primariamente, de relacionas de fuerzas (y no de lo verdadero, o de valores), ya que, desde su perspectiva, no hay correlación entre el valor intrínseco de una creencia (o una verdad), y su fuerza o poder.

4. LO ACTIVO Y LO PASIVO

Antes de pasar a una segunda característica del enfoque técnico, nos vamos a detener en un problema que está ligado a lo dicho en el punto anterior. Al mismo tiempo, continuamos con la delimitación de nuestro campo de trabajo. Vamos a señalar dos posibles caminos dentro del ámbito de las prácticas de sí. Por un lado (y para utilizar las expresiones de William James que exponemos más adelante) está el camino de la voluntad; por el otro, el de la auto-rendición. En otras palabras, y de acuerdo con el título de esta sección, lo activo y lo pasivo. Y como es en el terreno de la mística (o, mejor, el de la ascética y la mística) donde con más claridad se ve este punto comenzamos por ahí. El problema se refiere al campo de acción de las técnicas de sí, y, en este ejemplo

en particular, de la ascética. Son muchos los escritos a los que podemos recurrir, porque el tema ha sido muy estudiado. Así y todo, seguimos con la tradición católica, y con otro libro de peso (ahora es un escrito de teología mística) que es más o menos de la misma época que el tratado de Tanqueray. Nos referimos a *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, de Augustin Poulain. Ahí encontramos esta definición de mística:

Llamamos místicos a los actos o estados sobrenaturales que nuestros esfuerzos, nuestra industria no pueden producir, ni siquiera débilmente, ni siquiera un instante.²²

El lado positivo de la definición es breve, y dice muy poco. En el libro hay otras definiciones (en general, se acumulan características de ese 'estado sobrenatural' que, a juicio del autor, es el estado místico), más completas que la que acabamos de copiar. Pero aquí hay algo que nos interesa: la parte en la que nos dicen lo que la mística no es. Y no es (no puede ser) el resultado de nuestra voluntad, de nuestra acción. En otras palabras, de la ascética. O de la técnica. La ascética es el esfuerzo consciente, sistemático, sostenido, de autodisciplina, y que tiene por miras el estado místico, que es el estado de unión (así lo consideran los que creen en ello) con lo divino. La ascética se ocupa del hombre en tanto ser actuante, o agente; y la mística, en tanto ser pasivo. La idea de ascética tiene mayor alcance que la de mística; e incluso que la de religión.²³ Pero entre la ascética y la mística hay un abismo; y es el mismo que hay entre lo natural y lo sobrenatural. En esta interpretación, la experiencia mística está causada por Dios. El núcleo, lo esencial de la mística no está en la ascética, aunque ésta ayude, y sea incluso una condición material necesaria para que aquélla se realice.

²² «On appelle mystiques des actes ou états surnaturels que nos efforts, notre industrie ne peuvent pas réussir à produire, et cela même faiblement, même un instant». (Poulain, 1922: parte I, capítulo I, sección 1).

²³ Cf. Wimbush, Vincent L. & Valantasis, Richard (eds.), *Asceticism*, New York, Oxford University Press, 1998. En los 42 artículos de este libro se muestran los distintos ámbitos en los que encontramos la práctica ascética, y las disciplinas que la estudian.

Hay un principio metafísico, antiguo, clásico, que dice que en el efecto no puede haber nunca una mayor perfección que en la causa. Lo encontramos en Aristóteles, y en la escolástica, cuando afirman la precedencia ontológica del acto en relación con la potencia. De un modo diferente, y antes de introducir la distinción entre realidad formal y realidad objetiva de las ideas, está al comienzo de la primera prueba de la existencia de Dios en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Ahí leemos que:

...es cosa manifiesta por luz natural que tiene que haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: ¿pues de dónde puede tener el efecto su realidad si no es de su causa? ¿y cómo esta causa podría comunicársela, si no estuviera en ella misma?

De ahí se sigue no solamente que la nada no podría producir cosa alguna, sino también que lo que es más perfecto, es decir, que lo que contiene en sí más realidad, no puede seguirse y depender de lo que es menos perfecto.²⁴

Esto está supuesto también en la relación entre ascética y mística expuesta arriba. Porque esa es la contraparte de la tesis que dice que el objeto de la ascética es lo que le da a ésta su dignidad, y lo que la pone por encima de las otras artes. En otras palabras, y por el principio mencionado, la técnica actúa sobre lo que tiene el mismo grado de perfección, o sobre lo que es inferior, pero no sobre lo superior. Y el presupuesto se mantiene en la mística, incluso después de Galileo y Descartes, cuando, con la concepción mecánico-matemática, todo lo real (salvo el alma, en algunos casos) es igualado, homogenizado, y se vuelve pasible de acción técnica. En esta concepción (moderna) no hay nada que, por sus cualidades intrínsecas, esté por encima de la técnica. Pero ese cambio radical, que transforma la ciencia y la técnica modernas, no toca

²⁴ «...c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même?

Et de là il suit, non seulement que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait». Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT, IX, 32.

a la mística, que sigue con sus principios, sus textos sagrados, sus métodos... En otras palabras, lo que se nos dice aquí es que la naturaleza no puede salirse de sí misma. Mucho menos producir algo más perfecto que ella. Y el lugar de la técnica es la naturaleza. O, si se quiere, lo natural como contrapuesto a lo sobrenatural.²⁵ Y en esto, tanto las posiciones tradicionales mencionadas, como la misma técnica (y me refiero a un enfoque puramente técnico de la ascética), están de acuerdo. Las primeras, buscando el bien fuera del tiempo; la segunda, moviéndose en este mundo, y sólo en éste.

De los sistemas de creencias que involucran técnicas de sí, sólo unos pocos ponen sus principios, y su finalidad, fuera del tiempo. Pero, históricamente, estos sistemas han tenido (y tienen todavía) un gran peso, hasta el punto que las mismas técnicas de sí nacen con ellos. Nos estamos ocupando ahora (brevemente) de la ascética religiosa, y particularmente de la que entra en relación con la mística. O con la mística cristiana. El místico piensa que puede tener una experiencia directa de lo divino. Pero el camino es largo; y exige dedicación... (es el «esfuerzo», la «industria» de

²⁵ En los textos mencionados arriba, la separación entre ascética y mística es clara, precisa. O es lo que parece. En realidad, el problema es complejo, y las posturas al respecto divergen. Y de las afirmaciones extremas de las secciones anteriores se va bajando, por grados, o por saltos (esto depende de las interpretaciones), hasta la tesis que nos dice que es la ascética (y que basta con ella) la que nos lleva hasta el final del camino. Esto es común en las religiones orientales (de las que no vamos a hablar aquí), donde el punto de llegada es el resultado de prácticas técnicas previas. Si partimos de la distinción entre ascesis y mística, podríamos decir que, en el yoga clásico, la ascesis absorbe a la mística: ésta no es sino la parte culminante, última, de aquélla. Pero hay un único proceso, y entre el comienzo y el final hay una diferencia de grado. El yogui, con esfuerzo, con trabajo, y con las técnicas propias de una ascesis (concentración, manejo de la respiración, posturas que aqueantan el cuerpo, meditación...) pasa de una etapa a otra. En su libro *Técnicas del yoga*, y en el capítulo dedicado al yoga clásico, Mircea Eliade escribe: «No cabe duda de que este asamprajñāta samādhi [el éxtasis sin conciencia de la alteridad] siempre se debe a los prolongados esfuerzos del yogui. No es un don, ni un estado de gracia. No se puede alcanzar sin haber experimentado suficientemente las clases de samādhi comprendidas en la primera categoría [el éxtasis con conciencia de la alteridad]. Es la culminación de innumerables "concentraciones" y "meditaciones" previas. Pero llega sin previo aviso, sin que se le provoque, sin prepararse expresamente para él: esta es la razón por la que se le puede llamar un "raptio"» Eliade, M., *Técnicas del yoga*, Barcelona, Kairós, 2000, p. 83.

Poulain). Exige una transformación de sí mismo. El místico, de hecho, es un obrero, un peón... Trabaja todo el día, y todos los días. Y así la vida entera. Y aun cuando se admita una separación entre ascética y mística, y se afirme la necesidad de la gracia divina para acceder a la experiencia final, ningún místico propone la inacción interior, la dejadez, el abandono de la vida religiosa. En ellos, todo es ocupación, quehacer, faena. Aun así, el problema se mantiene: ¿lo que se denomina «mística» es resultado de la práctica ascética, o la ascética prepara el camino (y al practicante) para una experiencia que la trasciende y que exige la intervención de la gracia divina? La discusión lleva siglos,²⁶ y nosotros, por ello, nos detenemos mucho antes. Por otra parte, nos ocupamos solamente de la práctica ascética.

Con todo, el problema que acabamos de mencionar excede el campo de la religión y la mística, y alcanza cualquier ámbito en el que una técnica de sí se pueda aplicar. En uno de los capítulos dedicados a la conversión, William James, en *The varieties of religious experience*, menciona dos caminos para «obtener resultados mentales» deseados («Now there are two forms of mental occurrence in human beings...») (James, 1963: 205): el camino de la voluntad (*volitional type*) y el camino de la auto-rendición (*type by self-surrender*) (James, 1963: 207). En el primero, las transformaciones interiores buscadas son graduales, y exigen trabajo, esfuerzo, dedicación. El segundo, en cambio, es resultado de una «maduración subconsciente» (James, 1963: 207), y lo deseado surge repentinamente: la voluntad personal se anula, y otras fuerzas actúan (en la mística cristiana, es la gracia divina). A juicio de James, en los hechos predominan los casos mixtos. En

²⁶ En 1920, y siempre dentro de la ortodoxia católica, comienza a publicarse en Francia la *Revue d'ascétique et mystique*, fundada por el jesuita Joseph de Guibert. El mismo de Guibert, en el artículo que da inicio a la revista, escribe: «Établir entre le domaine de la mystique et celui de l'ascétique, une frontière nette et dont le tracé fût accepté de tous, serait à l'heure actuelle une entreprise sans aucune chance de succès» [Joseph de Guibert, S. J., «Les études de théologie ascétique et mystique, comment les comprendre?», en *Revue d'ascétique et mystique*, première année, 1920, p. 5]. («Establecer una frontera clara entre el dominio de la mística y el de la ascética, y donde el límite sea aceptado por todos, sería, actualmente, una empresa sin ninguna posibilidad de éxito»).

muchos procesos psicológicos cotidianos, en la inspiración artística, en la resolución de un problema... se ponen en juego las dos modalidades. James entiende que la de la auto-rendición es la más interesante para el estudio, y también la más efectiva a la hora de buscar «resultados psicológicos» en la transformación de sí. Pero en este escrito nos ocupamos de la técnica, o de la ascética; en consecuencia, ponemos el acento en el tipo volitivo. Y esto sin excluir la segunda modalidad, pues, con James, entendemos que hasta «...en el tipo de regeneración más voluntariamente construida, hay pasajes de parcial autoentrega interpuestos».²⁷ E incluso, quizá, al final siempre se requiera de la auto-rendición. Al menos, desde un enfoque subjetivo.

5. LO ACTIVO Y LO PASIVO [continuación]

En relación con el tema de lo activo y lo pasivo podemos mencionar una interesante modalidad de la instrumentalización de sí mismo: ante la fuerza de lo superior (la Gracia, Dios, un ideal político radical), el yo se pliega, deja hacer, y se mantiene pasivo, aunque esto de ningún modo es inacción. En todo caso, lo que se busca es la inacción del yo inferior, o de cualquier forma de individualidad, o de voluntad personal. La pasividad del yo ante la acción divina es de hecho pasividad construida activamente, técnicamente, escalón por escalón, etapa por etapa, y de manera sistemática, organizada, y donde nada queda fuera de control. O al menos esto es lo que se busca. Y además de ese proceso de construcción, está el estado activo de concentración que requiere la pasividad, pues es pasividad atenta, consciente. Y esta concentración es resultado también de un trabajo sobre sí. Pero muchas veces la pasividad atenta acompaña a un proceso de instrumentalización de sí mismo. En toda cultura está la idea de una relación instrumental con lo superior, lo sobrenatural, lo invisible: Dios, dioses, demonios, espíritus de los ancestros... Se habla del amo y del esclavo, del señor y del siervo, del pastor y las ovejas. Y hay otras imágenes: el arpa eólica, o la flauta, tocadas por el viento del

²⁷ «Even in the most voluntarily built-up sort of regeneration there are passages of partial self-surrender interposed» (James, 1963: 208).

espíritu; o el cuenco vacío que se llena con el líquido divino. La ascética trabaja activamente para que se dé esta relación instrumental con lo superior. Y trabajar activamente, entre otras cosas, significa hacerse digno de convertirse en instrumento. La situación es paradójica, porque, en relación con la misma condición, hay dos juicios de valor contrapuestos que coexisten, y los dos son necesarios. El instrumento, al mismo tiempo, es lo más alto y lo más bajo. Rebajándose uno a instrumento realiza lo mejor de sí. ¿Qué hay que hacer para convertirse en instrumento? Esta es la pregunta. Y los distintos niveles en la realidad (por ejemplo, cuerpo-alma-Dios), llevan a distintos niveles en la instrumentalización: el cuerpo como instrumento del alma, o el alma como instrumento de Dios. Ser dócil en este sentido (un instrumento dócil, se entiende) es en muchos casos el propósito ascético final. El sujeto se vacía de sí mismo para que lo divino (o lo que se considera divino, o se siente como tal), al igual que un técnico, lo use a voluntad. La anulación de sí, que en la primera etapa del camino implicaba el debilitamiento, la desarticulación del yo inferior, ahora, al final, alcanza al ser completo del asceta, porque ya no hay un yo inferior y otro superior. El individuo, como totalidad, es criatura, temporalidad, ilusión. Y en el mejor de los casos, es un instrumento, en el uso heterónimo del término. Y de nuevo tenemos la comprensión tradicional, clásica, del instrumento, pero ahora en un plano superior. En la concepción heterónoma, ser un instrumento es quedar reducido a servir a una finalidad extrínseca. El fin, el sentido, no es una de sus propiedades internas. Por otra parte, el instrumento, aquí, no tiene contenidos propios, y es, además, una materia maleable (al menos como ideal) que se dobla ante la voluntad del técnico. O sea, de Dios. Y esto porque no pone nada de sí. Es el técnico el que domina, y lo hace porque establece los fines, y porque es el agente que opera el instrumento. Pero, incluso en este caso, al instrumento hay que construirlo, producirlo, Y esto no lo hace Dios: lo hace el asceta en tanto técnico de sí.

6. EL INVOLUCRAMIENTO CON EL SISTEMA DE CREENCIAS

La segunda característica de un enfoque técnico-operativo de la práctica ascética es una variación de la primera, pero, por su importancia, la tratamos por separado. La misma se refiere a la necesidad técnica del involucramiento del asceta con su sistema de creencias. Cuando algunos autores (en realidad, muchos,²⁸ y con grandes diferencias entre ellos, hasta el punto que no pocas veces defienden posiciones que se niegan entre sí), nos dicen que las prácticas ascéticas quedan justificadas por distintos sistemas de creencias (o distintos discursos), piensan el proceso, o la práctica ascética, desde las creencias. Ahí se sitúan, y desde ahí juzgan. Y uno podría preguntarse de qué manera depende el éxito de una técnica del sistema de creencias al que circunstancialmente está ligada. Uno entiende, por ejemplo, la posición de Mario Bunge cuando afirma que la efectividad de las técnicas productivas está fundada en la verdad de las leyes científicas. En una interpretación de este tipo, de la ciencia se va a la técnica, o de las leyes científicas a las reglas técnicas. La posible efectividad de una regla técnica se juzga entonces por la teoría científica que la respalda. (Bunge, 1972: cap. 11, sección 2). Pero no encontramos la misma relación entre los sistemas de creencias que le dan un significado a la existencia y los programas ascéticos que están ligados a ellos. De hecho, y si aceptamos lo dicho en la Tesis 3 expuesta en el capítulo I, no es en estos sistemas de creencias donde están los fundamentos de la efectividad de las técnicas de sí. O no lo están, al menos, del modo como lo entiende Bunge con las técnicas productivas. Podemos incluso ir más allá, y hablar de la aplicabilidad del método escéptico de oposición a las diversas creencias ligadas tradicionalmente a las técnicas de sí. En el ámbito de la teoría filosófica, y ante un determinado problema, hay una diversidad de posturas, o de tesis, que se contradicen. Y como las razones a favor de unas u otras se equilibran, las posiciones se anulan entre sí. Cuando se presenta de manera asistemática, y acumulativa, esa situación de permanente discusión lleva el nombre de *tropo* de la

²⁸ Pierre Hadot, Michel Hulin, Steven Katz, Walter Kaelber, Richard Valantasis, etc.

diafonía, o de la discrepancia. Cuando se ordena, y se sistematiza, se convierte en el método de oposición. Y si la Tesis 3 es verdadera, entonces las creencias ligadas (circunstancialmente) a la ascética se anulan unas a otras, del mismo modo que se anulan las creencias teóricas dogmáticas si el método de oposición y el *tropo* de la diafonía tienen valor probatorio.

Toda técnica de sí, e independientemente de su ejecución real en el tiempo (es decir, de la ejecución material, mental... en el proceso concreto de transformación de sí), toma, verbalmente, la forma de una regla. Tenemos entonces un enunciado normativo que establece o prescribe las operaciones a realizar sobre uno mismo para lograr el fin deseado. Y quien la enuncia presupone que es empíricamente efectiva; y que lo es, entre otras cosas (y ahora desde una perspectiva interna y subjetiva) porque está fundada en las creencias con las que el mismo practicante se identifica.²⁹ Las técnicas de sí no funcionan en un vacío de contenidos, y no se sostienen en contenidos puramente proposicionales o teóricos. Necesitan de una fe; es decir, del involucramiento del sujeto con determinadas creencias. De hecho, gran parte de lo que hacen las técnicas de sí es un trabajo de implicación con el sistema de creencias elegido. Pero la fe no recae solamente en las creencias:

²⁹ De acuerdo con Mario Bunge, y tal como se ha señalado más atrás, se adopta una regla técnica cuando se sabe que es empíricamente efectiva, y se está seguro de eso cuando se encuentra su fundamento en una ley científica. Pero difícilmente esta exigencia se pueda extender al campo de las prácticas de sí, y esto por una doble razón. Por un lado, porque los sistemas de creencias que habitualmente le dan un significado a la existencia, no pueden servir de fundamento a las reglas técnicas del modo como lo hacen las teorías científicas, puesto que, entre otras cosas, no son teorías científicas. Recordemos, por ejemplo, que esos sistemas son mutuamente contradictorios e intercambiables entre sí (Cf. Capítulo I). Por otro lado, porque ninguna teoría científica que pueda servir de fundamento (a la manera de Bunge) a las reglas técnicas en el ámbito de las prácticas de sí, puede movilizar al ejercitante en su totalidad. Dicho de otro modo, la distancia técnica que viene con toda teoría científica anula, inevitablemente, la efectividad de cualquier regla técnica en el campo de la transformación de sí. Al menos, si nos movemos en las ascéticas absolutas. Sólo cuando el ejercitante se hunde (involucrándose, comprometiéndose) en el sistema de creencias elegido, la acción técnica se vuelve efectiva, y esto independientemente de si el sistema de creencias es verdadero o falso. La verdad o la falsedad objetivas no cuentan; lo que importa es la fe.

alcanza también a las técnicas. Más éxito tiene una técnica mientras más confianza haya en ella, y mientras más se involucre el asceta con esa práctica.³⁰ En suma, hay aquí una relación de circularidad: desde la subjetividad del asceta, las creencias y las técnicas se validan mutuamente. Aunque el criterio final está en el éxito de la práctica: las técnicas dan resultado. De esta manera, y desde el interior de la técnica, el fin (en realidad, el sistema de creencias) cuenta por su fuerza, por su poder movilizador, no por su valor intrínseco. A la técnica le basta con que el asceta crea en el valor intrínseco del fin (independientemente de cuál sea el sistema de creencias al que se adhiere). Por razones operacionales, necesita que lo crea, que se involucre, que tenga fe. Lo demás no es asunto de ella.

³⁰ Un buen ejemplo lo tenemos en el caso de la oración, y, sobre todo, en la oración que apunta a una transformación interior o subjetiva. Al respecto, se puede ver Spilka, B. y Ladd, K. L., *The psychology of prayer. A scientific approach*, The Guilford press, New York, 2013, especialmente el cap. 1.

III. LA ARTIFICIALIDAD DEL PROCESO ASCÉTICO

1. LAS DIRECCIONES DEL ORDEN CAUSAL

Las dos características que siguen, y que agrupamos en la misma sección, no se relacionan con las creencias (como las anteriores), sino con el orden causal del proceso ascético. No hay técnica sin causalidad. La efectividad de una técnica se mide por su poder causal. La regla técnica nos dice precisamente lo que hay que hacer para producir el efecto deseado. De las características que presentamos en esta sección, la primera afirma que el progreso del proceso ascético es de abajo hacia arriba; la segunda, que es de afuera hacia adentro. En el progreso espiritual, hay grados, momentos, niveles. Estos varían con las religiones, las escuelas filosóficas, los nombres..., pero están ahí, siempre. Unos se siguen de otros, y hay un orden que no se puede cambiar. No se pasa de uno a otro como si se tratara de un proceso natural. Hay que hacer algo, y, sobre todo, algo con uno mismo. Y aquí es donde entra la técnica. La evitación de las distracciones, el control de las pasiones, la quietud del cuerpo, la mortificación de la voluntad, el ayuno, los distintos modos del renunciamiento, la privación del sueño, el silencio, la continencia sexual, el aislamiento... (en suma, la disciplina espiritual, la ascética) se asientan en el pensar técnico. O lo suponen. Podemos entonces decir que la ascética, en cualquier contexto, es un proceso, y un proceso implica etapas. Etapas y proceso que, generalmente, se piensan en función de la finalidad. Pero en el enfoque técnico es sobre todo en lo previo, en lo anterior, en lo que tradicionalmente se considera inferior que hay que poner la atención. Lo que se deja atrás, nunca queda atrás. Lo posterior (lo superior, cualitativamente hablando) está sostenido por lo anterior (lo inferior, en términos cualitativos). Por ejemplo, por los hábitos creados por la práctica

técnica. Y especialmente por la repetición. No hay técnica sin repetición, y el poder causal de la repetición va en esa dirección. Sin lo «inferior», entonces, lo «superior» no es posible: el proceso ascético va de abajo hacia arriba.³¹

En su *Direttorio ascetico*, escribe Giovanni B. Scaramelli:

Es tan imposible obtener un fin sin valerse de los medios adecuados, como lo es llegar al término sin pasar por los caminos que llevan a él...³²

Tomada aisladamente, y separada de los contenidos cristianos y católicos del libro de Scaramelli, esta frase bien podría servir de epígrafe a nuestro escrito. Es la regla técnica la que enuncia los «medios adecuados», y, con ello, establece la necesidad causal para obtener el fin deseado.³³ El enfoque técnico-operativo es ahistórico (al menos es lo que pretende), y por ello el interés está puesto en las consecuencias de la acción técnica, y no en su génesis. La pregunta central es: ¿qué produce esta técnica? ¿Cuáles son sus efectos inmediatos? ¿Cuál es su aporte causal en el proceso ascético general? Una regla técnica, entonces, es una instrucción acerca de las operaciones a realizar para obtener un efecto deseado. Pero el efecto deseado de una técnica puntual (casi) nunca es el fin último del practicante. Las técnicas tienen una finalidad inmediata, buscan un efecto determinado, y ahí se detienen. En la marcha, en la caminata ordenada, rítmica, se busca la

³¹ Sobre la dirección de este proceso, y en relación con la mística, se puede ver Moore, P., «Mystical experience, mystical doctrine, mystical technique», en Katz, s. (editor), *Mysticism and philosophical analysis*, New York, Oxford University Press, 1978.

³² «Tanto e impossibile ottenerne alcun fine senza adoperare i mezzi idonei, quanto e impossibile arrivare al termine senza passar per le strade...» (Scaramelli, 1784: tomo primo, art. I, cap. II, 15).

³³ Por supuesto que uno puede ir más atrás, y exponer de una manera abstracta, vacía, impersonal, la forma lógica de la regla técnica. Aunque difícilmente este modo de presentarla tenga algún efecto psicológico o moral en el practicante:

1. Quieres *q*.
2. Sólo haciendo *p* puedes obtener *q*.
3. En consecuencia, tienes que hacer *p*.

El eje de la regla técnica pasa por el punto 2.

tranquilidad del cuerpo, el bienestar físico; en la toma de distancia ante el flujo de conciencia y en la observación del mismo como si nos fuera ajeno, la atenuación del poder que las distracciones o la dispersión mental tienen sobre nosotros... Aunque esos efectos se encadenan con los efectos de otras técnicas. Y, por ello, las técnicas se encadenan entre sí. Lo que se suele llamar ejercicio de preparación para la muerte, no es una sola técnica, sino un complejo de técnicas donde unas dependen de otras. Y lo mismo vale para las destrezas que esas técnicas exigen. Un ejemplo: la «mirada desde lo alto», donde uno ya no se percibe en función de sus miedos personales, o de sus intereses particulares, sino desde algo más grande de lo que se forma parte. Y lo «más grande» puede ser la eternidad, la naturaleza, una revolución política... Pero esa mirada va acompañada de otras prácticas: la familiarización con la muerte con ejercicios de simulación o de anticipación, la reflexión sobre nuestro final a partir de los dogmas de la escuela a la que se pertenece, el examen de conciencia y la determinación del origen de nuestros temores... Y en algunas ascéticas hay también técnicas «últimas», que son las que apuntan directamente a un bien final: la contemplación, la oración de silencio... Y con «apuntar» nos referimos a la producción de ese fin, o a la creación de las condiciones interiores inmediatas, previas, para que el fin se realice. En las ascéticas fuertemente jerarquizadas, la efectividad de las técnicas consideradas superiores depende de la realización de las técnicas inferiores. Y esto se refiere tanto a las destrezas como a los estados interiores. Las segundas son condición material para que las primeras sean posibles. No hay contemplación sin la evitación de las distracciones, sin el control de pasiones, sin la capacidad de concentración, sin desapego, sin la afirmación y el desarrollo de una buena cantidad de virtudes morales, sin discernimiento... Y para todo esto se requiere de técnicas previas. En pocas palabras, las técnicas «últimas» se construyen (en gran medida) con las técnicas que las precedieron. Dicho de otro modo, hay técnicas principales, y técnicas subordinadas. Pero ser una técnica principal, o subordinada, no es una cualidad intrínseca de una técnica, sino una función que se cumple en una ascética puntual, o en un momento determinado de un proceso en un sistema de creencias. La última afirmación no vale para lo que (en

las secciones que siguen) llamamos operadores metatécnicos, y, muy especialmente, para la repetición, pues estos están presentes en los comienzos de todas las técnicas.

En una misma persona, en función de sus ideales éticos, políticos, religiosos..., y de su apreciación del estado de cosas actual, hay divisiones internas, separaciones, jerarquías... Y esto varía con las escuelas, con las posiciones. Y lo que algunas prácticas ascéticas, con sus presupuestos antropológicos, consideran exteriores (el cuerpo, las pasiones...), en otras hacen a la identidad del sujeto ideal. El cuerpo, por ejemplo, en los movimientos que defienden la diversidad sexual, y cuestionan la separación en géneros. De esta manera, lo que es un fin, y lo que son los medios, depende de los ideales, y del modo de pensarse uno a sí mismo en términos antropológicos. En la tradición, el filósofo (el aspirante a la sabiduría) quiere saber quién es. Busca, en suma, su esencia. Al tener esta respuesta, sabe también qué hacer. En el dogmatismo, no hay distancia entre ser y deber ser. No la hay, al menos, en el plano ideal. De lo que uno es, se sigue, indefectiblemente, lo que debe ser. En la práctica, ser y deber tienen que coincidir. O tienen que acercarse lo más posible el uno al otro. Esto no es otra cosa que la realización de la propia existencia; o, en palabras de Hadot, el «regreso a sí mismo». Y para que eso sea posible, se necesitan técnicas elaboradas para esos fines. Así es como se producen las transformaciones morales que posibilitan la experiencia buscada. Y antes de llegar a ser aquel que se desea, hay que quitar o dominar el yo viejo, falso, inauténtico... El aspecto negativo a sujetar, anular, desplazar, etc. varía con las teorías antropológicas, con los ideales de sí, con las etapas en el proceso evolutivo del practicante... Pero siempre hay técnicas negativas, porque, indefectiblemente, hay aspectos de uno mismo que se consideran nocivos, inferiores, inauténticos... Habitualmente, las técnicas negativas están en las primeras etapas del desarrollo espiritual; es decir, en el momento de la limpieza, de la purificación. Y esto, sobre todo, en las posiciones esencialistas. Ejemplos: la vía purgativa en la clásica distinción cristiana en vías purgativa, iluminativa y unitiva; o la refutación, en el método socrático con fondo platónico.

De esta manera, y en función de los modos de organizar las distintas partes en las que el sistema de creencias elegido divide nuestro ser (los distintos yoes, en el lenguaje de Valantasis), encontramos, en primer lugar, esa parte de uno sobre la que recae la acción técnica en tanto acción que controla, somete, anula. En otras palabras, eso que, por su escaso valor, o por su valor negativo, debe ser controlado, sometido, anulado. En suma, es lo que puede ser objetivado porque no se reconoce como propio, o como parte auténtica de uno mismo. Ejemplos: el yo falso como totalidad, o partes de ese yo. Aquí es donde más fácilmente las técnicas de sí adoptan un principio básico de un instrumentalismo autónomo: el técnico y el objeto de la acción técnica tienen (deben tener) entre sí una relación de exterioridad. Y el objeto debe ser tratado como una realidad manipulable: su naturaleza lo exige. Está ahí para que la técnica actúe sobre él apenas se inicie el proceso ascético. Anularlo, desarticlarlo, es un deber, y, sobre todo, una necesidad técnica. El ascetismo, decimos, es una toma de distancia de la vida moral, social, política y cultural establecidas. En los términos de una valoración última, este es el mundo de lo convencional, de los hábitos colectivos, de las sombras, de lo ilusorio. Este mundo se juzga desde la metafísica, desde la teología, desde la mística, desde la ética, desde la política. Aquí tenemos a un sujeto caído, alienado, apegado a las criaturas, a las ilusiones del mundo empírico, a los hábitos colectivos convencionales. Sobre este sujeto recae la acción técnica. ¿Y qué se quiere? Suprimirlo, controlarlo, debilitarlo, transformarlo. Hay una regla: tratar a este yo (o a las partes del mismo) como externo. Esto tiene tanto un sentido moral como técnico. El estado interior (moral, psicológico) llamado desprendimiento, desapego, renuncia, se aplica precisamente a esa realidad, y tiene por finalidad tomar distancia, o separarse de ella. Y esto, ante todo, para no recibir la acción de ese mundo, o para no ser afectado por él. Se puede llegar a percibir esta realidad como cosa, como objeto inferior, como nada. Aun así, y desde el punto de vista subjetivo, siempre hay un juicio de valor en medio. El mundo de las sombras, de las apariencias, de lo convencional es disvalioso, pero no neutro. No es como la *res extensa* del cartesianismo, que se hace pasible de la acción técnica porque queda reducida a cualidades primarias; es decir, a cuerpos

que se explican por coordenadas mecánico-matemáticas, y que están más acá del ámbito de los valores. En la ascética, y para el practicante, el objeto de la técnica nunca está vaciado de valor. Y mucho menos de poder. Y lo que en el fondo se busca es anular ese mundo por su influencia sobre nosotros, y en tanto poder que nos rebaja a su nivel.

En relación con este momento del proceso se habla de vía purgativa, de vaciamiento de sí, de ascética destructiva. No hay un inicio real, y mucho menos un avance, si la dispersión mental, la inquietud física, las emociones cambiantes no son anuladas, quitadas, controladas. El principiante busca conocerse a sí mismo, pero ese conocimiento, en esta etapa, es de las propias debilidades, y de los objetos de apego. Y ante esto, intenta, por ejemplo, desdoblarse, y observar esta parte de sí desde fuera, evitando identificarse con el yo inferior y sus procesos, como si eso que está ocurriendo le sucediera a otro. Y este distanciamiento de sí, que es absolutamente necesario para avanzar en el camino, requiere práctica, constancia, y un volver permanentemente sobre las mismas técnicas. Requiere, en suma, de la repetición. E incluso de repetición mecánica. Pero la ascética no es como en algunas modalidades de la teoría, donde primero está el proceso de limpieza (los ídolos de Bacon, la primera meditación de Descartes), y después viene el saber. En la práctica de sí no hay destrucción posible si al mismo tiempo no hay construcción. Por ejemplo, si no hay cultivo del desapego, de la atención, del deseo primario. En buena medida, es con el proceso positivo de transformación de sí, con la afirmación de los estados buscados, que lo indeseable se debilita. («Le meilleur moyen de déplacer, est de remplacer», dice el proverbio francés).³⁴ En general, las técnicas son externas, forzadas, artificiales y, muchas veces, mecánicas. Y así van quitando, modelando y produciendo conductas, creencias y hábitos. Lo que el sujeto no tiene naturalmente en sí, o lo que no trae consigo por su historia personal, lo adquiere a fuerza de acción, de voluntad, de práctica. El resultado de la acción técnica se integra a la personalidad. Con la repetición, lo artificial se vuelve natural; y lo dudoso, creíble. Porque incluso la certeza se interioriza, se refuerza, se sostiene con las prácticas de sí. Y el origen técnico de ese proceso,

³⁴ «El mejor modo de desplazar, es reemplazando».

o la naturaleza del mismo, no suelen ser tenidos en cuenta, quizá porque se piensa, como fray Juan de la Cruz, que las técnicas, como las escaleras, se arrojan una vez usadas. Pero esto no es posible, y por una buena razón: la escalera somos nosotros. Y en el punto de partida de estos cambios (en las direcciones causales del proceso ascético) está el deseo de realización personal. El deseo primario, como lo llamamos aquí; o el deseo esencial, si seguimos la tradición esencialista.

2. EL DESEO PRIMARIO

Las características de una reconstrucción técnica de sí se relacionan con el yo ideal, o con los aspectos de uno mismo ligados al yo ideal que son producidos, modelados (e incluso instrumentalizados) por las técnicas de sí. El proceso, aquí, es percibido como un acto virtuoso. En toda ascética hay un deseo básico, primario, que apunta al ideal. En el modo clásico, tradicional, de pensar las técnicas de sí, el yo buscado, ideal, está fuera del tiempo; está en el origen. Es la esencia a realizar. Obviamente, y como cualquier escéptico lo sabe, no hay acuerdo con respecto a cuál es esta esencia. Pero ese no es el punto en este momento. Lo que importa es señalar que nuestro ser actual, lo que de hecho somos ahora, no coincide con la esencia. El yo falso (esclavo de las sombras, de las apariencias, de las pasiones, del pecado...) domina. Así y todo, y si no está completamente opacada por el yo falso, la esencia sigue ahí, haciendo presión (en el mejor de los casos), o adormecida, y esperando a que se la ponga en movimiento. Llamamos a esta presión básica, última, deseo primario. O deseo esencial, en la tradición esencialista. Y este deseo no es otra cosa que la necesidad de la realización del propio bien. Encontramos un deseo de esta naturaleza en las distintas escuelas filosóficas prácticas (por ejemplo, en el helenismo), o en las distintas religiones, especialmente en sus corrientes místicas.

La ascética tradicional organiza la psique desde arriba, con las pautas propias de una filosofía que encuentra sus criterios en lo eterno, o en el origen. Pero en ese modo de organizarse, o de pen-

sarse, hay un conflicto entre las partes del yo que son intrínsecamente valiosas, y que conforman el ideal a realizar, y lo que es inferior, imperfecto, y que es parte del yo inauténtico, viejo. A pesar de su condición (o de su naturaleza) inferior, el segundo yo (o una parte de ese yo) no es dócil, no se doblega con facilidad. Al contrario, tiene poder. Y el poder se ejerce a costa de lo que consideramos mejor en uno mismo. Y no hay equivalencia entre lo que es valioso y lo que tiene poder. Lo intrínsecamente valioso, es, al mismo tiempo, lo más débil; y lo inferior, lo nocivo, es lo que tiene la fuerza, el control. Y a la larga o a la corta, el conflicto es de poder. De lo que se trata es de dominar o ser dominado. Y este es el terreno natural de la técnica, incluidas las técnicas de sí. Y es aquí donde encontramos al deseo primario. Sugieren algunos manuales de ascética que, en lo que al conocimiento de sí se refiere, lo primero que hay que buscar es el defecto dominante, entendiendo con ello que hay una pasión inferior fundamental que genera y agita a las demás pasiones, y sobre la cual, de alguna manera, gira el yo que hay que anular. Pero así como hay una pasión fundamental inauténtica, hay un deseo fundamental propio del yo ideal. Deseo que nuclea los anhelos del practicante; y que, básicamente, no es otra cosa que la finalidad a realizar. En la tradición esencialista, Aristóteles lo menciona al comienzo de la *Metafísica*. El cristianismo lo llama deseo de perfección.³⁵ Independientemente de cuál sea la esencia, o el deseo, lo que cuenta es el hecho de que las filosofías y las religiones que asientan sus principios en lo eterno afirman que efectivamente está en nosotros. Son conocidas las palabras de Pascal:

Consuélate, no me buscarías si no me hubieras encontrado ya.

No me buscarías si no me poseyeras. No te inquietes entonces.³⁶

³⁵ Al respecto, se puede ver el artículo «Désir de la perfection», escrito por Albert Daughy, en el tomo III del *Dictionnaire de Spiritualité*. El artículo incluye una sección dedicada a los «excitantes» del deseo de perfección.

³⁶ «Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu m'avais trouvé». «Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais. Ne t'inquiète donc pas». (Pascal, 1904: tomo II, P 553 y P 555).

Los pensamientos de Pascal tienen su antecedente en Agustín de Hipona. Concretamente, en el libro X de las *Confesiones*, donde Agustín trata el tema de la memoria. Y de la memoria que queda en el olvido: «No se puede, pues, decir que [cuando olvidamos algo] nos olvidamos totalmente, puesto que nos acordamos al menos de habernos olvidado y de ningún modo podríamos buscar lo perdido que absolutamente hemos olvidado» (San Agustín, 1979, t. II: X, 19, 28). Se busca lo que de alguna manera está en la memoria, y si se busca a Dios, es porque Dios ya está en nosotros. Y desde ahí, hace presión, y lo hace en la forma de un deseo de bienaventuranza, de perfección... En un contexto muy diferente, Descartes desarrolla una idea parecida. En la tercera meditación, afirma que, si reconocemos nuestras limitaciones (la duda, los deseos, los errores), es porque, desde siempre, y en la base del alma, está la idea de perfección. Sólo sobre el fondo de la perfección se sabe uno imperfecto. Más todavía: sobre el fondo de la perfección aspira uno a lo mejor, a lo más grande... Pero lo importante es esto: a pesar de las diferencias entre los autores, y de los contextos en que se hacen las afirmaciones, todos entienden que hay en el ser humano un deseo primario, esencial, que tiende hacia alguna forma de absoluto, y que lo que realmente cuenta es la realización de ese deseo.

Nos valemos ahora de una distinción de base acerca de los deseos que Harry Frankfurt elabora en algunos de sus escritos (Frankfurt, 2006: cap. 2). Nos referimos a la separación entre deseos de primer orden y deseos de segundo orden. El deseo de primer orden es aquel que recae sobre cualquier objeto que no sea un deseo, y que, por su fuerza, se impone al sujeto y lo lleva a actuar en cierta dirección. Es el deseo predominante de hecho, independientemente de cuánto se identifique el sujeto con el deseo mismo o con el objeto de deseo. Un deseo de segundo orden es un deseo sobre deseos. Es un deseo que se quiere (o no se quiere) tener. De lo que se trata, en el fondo, es de una preferencia sobre deseos de primer orden: se desea que ciertos deseos sean más efectivos y más fuertes que otros. Se desea, por ejemplo, que la aspiración real hacia Dios se imponga (sea más fuerte y cons-

tante) que el apego a las criaturas y al mundo material. Esta distinción, en el pensamiento de Harry Frankfurt, presupone toda una concepción de la libertad, y de la voluntad. Pero no vamos a seguir al autor por esos caminos. Nos basta con admitir que algunos deseos son de primer orden; y otros, de segundo orden.³⁷ Y, de nuevo, encontramos buenos ejemplos en las *Confesiones* de Agustín de Hipona:

Poseía mi querer el enemigo, y de él había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado. Porque de la voluntad perversa nace el apetito, y del apetito obedecido procede la costumbre, y de la costumbre no contradicha proviene la necesidad; y con estos a modo de anillos enlazados entre sí –por lo que antes llamé cadena– me tenía aherrojado en dura esclavitud. Porque la nueva voluntad que había empezado a nacer en mí de servirte gratuitamente y gozar de ti, ¡Oh Dios mío!, único gozo cierto, todavía no era capaz de vencer la primera, que con los años se había hecho fuerte. De este modo las dos voluntades mías, la vieja y la nueva, la carnal y la espiritual, luchaban entre sí y discordando destrozaban mi alma. (San Agustín, 1979, t. II: VIII, 5, 10).

Y un poco más adelante:

De este modo me sentía dulcemente oprimido por la carga del siglo, como acontece con el sueño, siendo semejantes los pensamientos con que pretendía elevarme a ti a los esfuerzos de los que quieren despertar, mas, vencidos por la pesadez del sueño, caen rendidos de nuevo... (San Agustín, 1979, t. II: VIII, 5, 12).

Las dos voluntades de Agustín no son sino los dos deseos de Frankfurt, donde el deseo espiritual (de segundo orden) lucha por convertirse en deseo de primer orden. Es decir, en voluntad efectiva, actuante; una voluntad que (en palabras de William James,

³⁷ «...en el nivel más bajo hay deseos de primer orden de llevar a cabo una u otra acción. Cualquiera de estos deseos de primer orden que en realidad conduzca a la acción es designado, en virtud de esa efectividad, la voluntad del individuo a quien el deseo pertenece. Más aun, por lo general las personas tienen deseos de segundo orden relacionados con los deseos de primer orden que quieren, y tienen voliciones de segundo orden relacionadas con qué deseo de primer orden quieren que constituya su voluntad. Es posible que también haya deseos y voliciones de órdenes superiores». (Frankfurt, 2006: 236).

cuando comenta estos textos de Agustín de Hipona) irrumpe eficazmente en la vida, y domina o sofoca las tendencias inferiores para siempre.³⁸ Y podemos poner un segundo ejemplo. Al comienzo del capítulo XIII de su autobiografía, Teresa de Ávila escribe: «Tener gran confianza, porque conviene mucho no apocar los deseos, sino creer de Dios que, si nos esforzamos, poco a poco, aunque no sea luego, podremos llegar a lo que muchos santos con su favor; que si ellos nunca se determinaran a desearlo y poco a poco ponerlo por obra, no subieran a tan alto estado» (Teresa de Jesús, 1967: 13, 2). Nos dice en el presente párrafo que no hay que apocar los deseos, que hay que esforzarse (por lograr el deseo), que hay que determinarse a desear. Es el deseo primario (el que busca de manera efectiva el ideal) el que está en juego, pero ahí no se habla directamente de ese deseo, sino de una voluntad de desear: voluntad de deseo primario. Es como si, en principio, el deseo no dependiera de nosotros, pero sí la voluntad de generar el deseo; y es con eso que no hay que retroceder. Y la voluntad de deseo lleva (y uso ahora la expresión clásica) a los ejercicios espirituales; ejercicios que tienen justamente al deseo primario como materia.

En relación con el poder causal del deseo primario, y la función de las prácticas ascéticas en la ejercitación de ese poder, hay al menos dos grandes posiciones. La primera se asienta en el esencialismo, y tiene, al menos, dos variantes. La segunda es ajena a cualquier presupuesto esencialista. La primera va a entender que la práctica ascética es, básicamente, negativa. Los ejercicios están para desactivar, anular, eliminar... los poderes que impiden que lo que importa se realice. Cuando se quita lo obstáculo, el bien se

³⁸ El párrafo completo del escrito de James es: «There could be no more perfect description of the divided will, when the higher wishes lack just that last acuteness, that touch of explosive intensity, of dynamogenic quality (to use the slang of the psychologists), that enables them to burst their shell, and make irruption efficaciously into life and quell the lower tendencies forever». James, W., *The varieties of religious experience*, New York, University Books, 1963, p. 173. («No podría haber descripción más perfecta de la voluntad dividida, cuando los deseos superiores carecen precisamente de esa última agudeza, de ese toque de intensidad explosiva, de cualidad dinamógena (para usar la jerga de los psicólogos), que les permite romper su caparazón, e irrumpir eficazmente en la vida y sofocar las tendencias inferiores para siempre»).

muestra plenamente. Una modalidad la encontramos en algunas corrientes de la mística cristiana, donde se entiende que lo que verdaderamente cuenta es la gracia divina, o la operación de Dios en las almas, y que el trabajo del asceta consiste, en todo caso, en hacerse receptivo al favor divino. Dejando de lado la acción sobrenatural, tenemos una idea parecida en la filosofía. Oponiéndose explícitamente a la posición foucaultiana de que el yo deseado se construye con las técnicas adecuadas (arte de la existencia), Pierre Hadot entiende que los ejercicios espirituales tienen, antes que nada, una función terapéutica, purificadora; y, por ello, buscan desactivar el poder de esas fuerzas irracionales que ocultan la auténtica naturaleza del yo. O, mejor, del yo trascendente:

Curiosamente, M. Foucault, que pone en el lugar que corresponde a la concepción de la filosofía como terapéutica, no parece darse cuenta de que tal terapéutica está destinada ante todo a procurar la paz del alma, es decir, la liberación de la angustia, angustia que es provocada por las preocupaciones de la vida, pero también por el misterio de la existencia humana: miedo a los dioses, terror a la muerte.³⁹

Y un poco más adelante:

En el platonismo, pero también en el epicureísmo y el estoicismo, la liberación de la angustia se obtiene por un movimiento en el cual se pasa de la subjetividad individual y pasional a la objetividad de la perspectiva universal. De lo que se trata, entonces, no es de una construcción de un yo como obra de arte, sino, por el contrario, de una superación del yo, o, por lo menos, de un ejercicio por el cual el yo se sitúa dentro de la totalidad, y se siente parte de la misma.⁴⁰

³⁹ «Curieusement, M. Foucault, qui donne toute sa place à la conception de la philosophie comme thérapeutique, ne semble pas remarquer que cette thérapeutique est destinée avant tout à procurer la paix de l'âme, c'est-à-dire à délivrer de l'angoisse, angoisse que provoquent les soucis de la vie, mais aussi le mystère de l'existence humaine : crainte des dieux, terreur de la mort» (Hadot, 2002: 309).

⁴⁰ «Dans le platonisme, mais tout aussi bien dans l'épicurisme et le stoïcisme, la libération de l'angoisse s'obtient donc par un mouvement dans lequel on passe de la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective universelle. Il s'agit, non pas d'une construction d'un moi, comme oeuvre d'art, mais au contraire d'un dépassement du moi, ou tout au moins d'un exercice par lequel le

La idea de que los ejercicios espirituales no ponen lo que falta, sino que quitan lo que sobra, la encontramos en el siguiente párrafo, donde habla de Platón:

Sólo el que se libera y se purifica de las pasiones –que esconden la verdadera realidad del alma–, puede comprender que el alma es inmaterial e inmortal. Aquí el conocimiento *es* ejercicio espiritual. Sólo aquel que lleva a cabo una purificación moral lo puede comprender.⁴¹

Y también en el que sigue, donde, desde Séneca, entiende que los estoicos buscan el bien verdadero en la «mejor parte» de uno mismo, y aclara el significado de esa expresión:

La «mejor parte» de uno mismo es, pues, un yo trascendente. Séneca no encuentra su alegría en «Séneca», sino trascendiendo a Séneca, y descubriendo que lleva en sí una razón que es parte de la Razón universal, interior a todos los hombres, y también al cosmos.⁴²

Pero a veces no es suficiente con eliminar las causas de la angustia, o de la alienación, para que el deseo primario actúe por sí mismo. Puede que también haga falta excitar el deseo, despertarlo, ponerlo en movimiento. Y aquí encontramos la segunda variante de la primera posición, que busca precisamente actuar sobre el deseo, pero no para construirlo desde fuera, sino para que inicie el proceso que está inscrito en su propia naturaleza.⁴³ Lo llamativo del caso es que si uno toma los medios (ejercicios) elaborados para «despertar», «excitar», «mover» el deseo primario,

moi se situe dans la totalité et s'éprouve comme partie de cette totalité» (Hadot, 2002: 310).

⁴¹ «Seul celui qui se libère et se purifie des passions - qui cachent la véritable réalité de l'âme -, peut comprendre que l'âme est immatérielle et immortelle. Ici, la connaissance *est* exercice spirituel. Seul celui qui opère la purification morale peut comprendre» (Hadot, 2002: 59).

⁴² «La “meilleure partie” de soi, c'est donc finalement un soi transcendant. Sénèque ne trouve pas sa joie dans “Sénèque”, mais en transcendant Sénèque, en découvrant qu'il a en lui une raison, partie de la Raison universelle, intérieure à tous les hommes et au cosmos lui-même». (Hadot, 2002: 325).

⁴³ Cf. el artículo «Désir de la perfection», en el *Dictionnaire de Spiritualité*, columnas 592-604, tomo III.

no son diferentes (expuestos de manera general y abstracta) de aquellos que se usan para «construir» tal deseo. Tomemos, por caso, la lectura; y, más precisamente, la lectura de vidas ejemplares. Uno puede enunciar la regla correspondiente de manera abstracta y vacía:

Quieres acrecentar el deseo activo (convertirlo en deseo de primer orden) de acceder a un determinado tipo de existencia, para ello, y entre otras prácticas, debes meditar sobre las vidas de las figuras consideradas ejemplares por el sistema de creencias al que adhieres.

El esencialismo va a llenar esta regla con los contenidos propios del sistema de creencias esencialista. Por ejemplo, poniendo a Jesús como figura ejemplar, y meditando sobre los distintos momentos de la Pasión. La imitación de la figura ejemplar cumple aquí un papel importante. Pero una ascética que se mueve en la historia, va a poner otras figuras para que sirvan de modelo o guía, y de objeto de reflexión. Daston y Galison, cuando tratan el tema de la formación del yo científico en los siglos XVIII y XIX, nos hablan del uso normativo de biografías, autobiografías, diarios personales... de las grandes figuras de la ciencia:

Sin embargo, [los referentes de la historia de la ciencia] nos interesan precisamente *como* estereotipos y como lecciones morales históricamente específicos. Un estereotipo es una categoría de percepción social, y una norma no deja de ser una norma por su incumplimiento. Porque la epistemología es, por definición, normativa — cuál es el mejor camino para buscar el conocimiento—, no se puede evitar lo que se debe y lo que no se debe hacer. Sin embargo, en el caso de la vida de los sabios, incluidos los científicos, los tratados sobre el método nunca se han considerado suficientes: la búsqueda del conocimiento es también una forma de vida, que debe ejemplificarse y, por tanto, tipificarse. Desde el siglo XVIII hasta el XX, la literatura sobre el modo de vida científico ha recurrido a las biografías para dar carne y sangre a los preceptos morales y epistemológicos, para enseñar a ser un sabio, un hombre de ciencia, un *Wissenschaftler*.⁴⁴

⁴⁴ «Our interest in them is, however, precisely *as* historically specific stereotypes and moral lessons. A stereotype is a category of social perception, and a norm is no less a norm for being honored in the breach. Because epistemology is by definition normative — how knowledge *should* best be sought — there is no avoiding

Y es esta segunda posición la que nos interesa aquí. Porque no sólo las corrientes historicistas admiten que el yo es resultado de un proceso de construcción. En un enfoque técnico-operativo, el yo (el deseo primario, en este caso) no está dado, no está concluido, no hay una esencia. Es la acción técnica la que moldea (e incluso produce) y pone en movimiento ese deseo de base. Y lo que de hecho se exige con necesidad técnica es que debe haber un deseo primario unificador (totalitario, en términos de poder) que mueva al practicante en cierta dirección. Cuál sea el fin de ese deseo, cuál su naturaleza... va a depender del sistema de creencias elegido.

El deseo primario no actúa espontáneamente, y, en un comienzo, y sin la intervención del asceta, no tiene poder causal. En los planos de la ontología, y de los valores, y siempre de acuerdo con el sistema de creencias del asceta, el deseo esencial, primario, es mejor y más valioso que los deseos del yo inferior. Pero no es el más fuerte. Porque en el terreno de lo técnico no es el valor intrínseco del deseo lo que cuenta, sino el poder que tiene sobre nosotros. En este sentido, los deseos quedan nivelados, homogenizados, y cuando hay un conflicto es de poder. La redistribución de las fuerzas a favor de lo que es valioso es la tarea de la ascética. Nada es espontáneo en el proceso de transformación de sí, y nada deviene por su curso natural. Y el deseo primario es un buen

its dos and don'ts. Yet in the case of the lives of the learned, including scientists, bare treatises on method have never been deemed sufficient: the pursuit of knowledge is also a way of life, to be exemplified and thereby typified. From the eighteenth through the twentieth centuries, the literature on the scientific ways of life has drawn on biographies to give flesh and blood to moral and epistemological precepts, to teach one how to be a savant, a man of science, a *Wissenschaftler*». (Daston & Galison, 2007: 232-233). También (entre otros) podemos citar este párrafo: «En este capítulo, además de los “documentos del yo”, como diarios y autobiografías, examinamos lo que podríamos llamar la literatura del personaje científico: colecciones de biografías en resúmenes y manuales de consejos que pretenden describir y prescribir a la vez el carácter y la conducta del científico como un tipo humano reconocible». («In this chapter, in addition to “ego-documents” such as diaries and autobiographies, we examine what might be called the literature of the scientific persona: collections of potted biographies and advice manuals that purport at once to describe and to prescribe the character and conduct of the scientist as a recognizable human type»). (Daston & Galison, 2007: 198).

ejemplo de ello. ¿Qué se busca entonces con el trabajo sobre tal deseo? Antes que nada, convertirlo en el deseo predominante. En primer lugar, esto significa que, entre los deseos, debe ser el más fuerte, porque, de hecho, son las relaciones internas de poder las que se ponen en juego. En segundo lugar, tiene que ser el deseo más amplio, el de mayor alcance. En términos de poder, hablamos de un deseo totalitario; un deseo que domina o desplaza la multitud de deseos menores, inferiores, al tiempo que establece la unidad mental. Por último, y más allá de lograr la coherencia interna y de atenuar la dispersión en la atención y en los intereses, debe convertirse en el eje y en el motor de la construcción de la identidad del practicante. Identidad que, en mayor o menor medida, viene incluida (como ideal de sí) en el sistema de creencias adoptado. Pero no sólo tiene que ser el deseo predominante. Ese predominio, además, debe ser constante; tiene que mantenerse en el tiempo. Y ya no por un esfuerzo de la voluntad, y por acciones externas y artificiales, sino porque se ha incorporado a la propia existencia, al propio ser, a la propia personalidad. ¿Adónde apunta entonces la acción técnica sobre el deseo primario en los comienzos del proceso ascético? La respuesta es esta: deseo predominante, y predominio constante.

En un sentido estricto, si el deseo primario es considerado instrumento, no lo es por una razón negativa. A saber, porque no es un fin en sí mismo. Es cierto que, si no es un fin en sí, puede convertirse en instrumento. Pero, técnicamente hablando, recién es un instrumento cuando se construye como tal. Y es un asunto a discutir si tenemos que pensar las técnicas desde las creencias, como se hace habitualmente (instrumentalismo heterónomo), o si podemos pensar las creencias desde las técnicas (instrumentalismo autónomo), donde las creencias tienen un valor instrumental, o se usan con fines técnicos. Lo cierto es que las técnicas siempre necesitan un contenido para trabajar, y en el deseo primario el contenido está dado por el ideal de sí. Al deseo primario le es inherente el ideal, y por él se define. Más todavía: deseo primario es aquel que sólo queda satisfecho con la realización plena del ideal de sí. Pero como es débil, tibio, se requiere de técnicas que,

por ejemplo, afirmen la creencia en el practicante, y hagan deseable el ideal,⁴⁵ y esto para que el movimiento se inicie, y el deseo adquiera poder causal. De hecho, lo que se pretende es que se convierta en el deseo dominante, y que mantenga el poder en el tiempo. Es decir, que sea constante. Y si examinamos las técnicas que buscan actuar sobre el deseo, nos damos cuenta de que trabajan para generar la necesidad real del ideal. De ahí que habitualmente, en el uso de las técnicas, se hable de suscitar, reavivar, estimular y encender el deseo fundamental.

En toda ascética hay una parte negativa, que remueve impedimentos, y debilita o anula el poder de lo moralmente peligroso. Pero hace falta algo más que eso para que el deseo primario actúe de hecho, y con toda su fuerza. Cuando examinamos el problema desde las prácticas de sí expuestas en los mismos manuales de ascética (qué se propone tal técnica, cuál es el resultado o el efecto de la acción de la misma), nos damos cuenta de que los ejercicios van más allá del trabajo negativo de limpieza de lo inferior. Hay toda una tarea de afirmación del deseo; más todavía, de creación y construcción. La idea de que un instrumento es un producto artificial creado especialmente para que resuelva con eficiencia un problema determinado se aplica también al mundo de la ascética, aunque el vocabulario sea diferente. La lógica instrumentalista implica la creación de instrumentos, e incluso, y sobre todo, la

⁴⁵ Esta idea de poner en movimiento el deseo haciendo (artificialmente, agrego por mi parte) deseable el ideal, es un punto en el que algunos autores insisten permanentemente. Leemos, por ejemplo, a San Alonso Rodríguez en sus *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas*: «Este es un medio muy principal para alcanzar la perfección; porque al paso que anduviere esa estima en el corazón, á ese paso andará nuestro aprovechamiento, y toda la casa y toda la Religión. La razón de esto es: por segun es la estima en que tenemos una cosa, segun eso es el deseo que tenemos de ella: porque la voluntad es potencia ciega, y sigue lo que le dicta y propone el entendimiento; y conforme á la estima y aprecio en que se lo pone, conforme á eso es la voluntad y deseo de alcanzarlo: y como la voluntad es la reina, y la que manda á todas las demás potencias y fuerzas del alma, interiores y exteriores, segun es la voluntad y deseo que tenemos á una cosa, suele ser el procurarla y poner los medios, y hacer las diligencias para alcanzarla; y así importa mucho que la estima y aprecio de las cosas espirituales, y de lo que pertenece á nuestro aprovechamiento, sea grande, para que la voluntad y el deseo de ello sea grande, y la diligencia para procurarlo y alcanzarlo sea tambien grande; porque todas estas cosas suelen correr á las parejas» (San Alonso Rodríguez, 1861: parte primera, tratado primero, 2).

elaboración de técnicas para crear instrumentos eficientes. No se puede llegar al fin sin pasar por los momentos intermedios necesarios. Pero los momentos intermedios se piensan instrumentalmente. Hay técnicas (repetición del nombre divino, lectura de vida de santos), cuyo fin es la producción de un instrumento. En nuestro caso, el deseo primario. Y no debemos olvidar que la ascética es antes que nada entrenamiento, y en la presente sección hablamos de un entrenamiento moral y religioso, en cuanto se busca crear («producir» es todavía mejor) hábitos, rasgos de carácter y sentimientos necesarios para avanzar en el camino elegido. De esta manera, el deseo primario es un producto de la acción técnica; o, si se quiere, de un entrenamiento moral, o religioso. Pero es un producto que no es un fin en sí mismo, pues se moldea, o se configura, con el propósito de iniciar un proceso, de acrecentarlo y mantenerlo. En este sentido, es un instrumento. Y le damos a la palabra un uso técnico: objeto producido técnicamente para que produzca otra cosa. Y no se trata solamente de lo que es posible (de un modo genérico) de convertirse en instrumento, sino de aquello que, de hecho y necesariamente, debe convertirse en tal para lograr el fin deseado. No hablamos entonces de algo a lo que sólo ocasional o circunstancialmente se le da un uso instrumental, como la piedra que sirve para romper la cáscara de la nuez, y que luego se tira a un costado... Aquí hay que transformar la materia (las pasiones, los deseos) en instrumento, y lo transformado, de ahí en más, sigue como tal, e incorporado a nuestra personalidad.

De las características del enfoque técnico que presentamos más arriba, la última nos decía que el progreso del proceso ascético iba de afuera hacia adentro. El deseo esencial no obra por un poder intrínseco, espontáneo, sino que requiere de la acción externa; acción que va más allá de lo puramente negativo o purgativo. Y en tanto poder causal artificial, la técnica, en relación con el deseo esencial, actúa de afuera hacia adentro. Aquí se muestra el carácter productivo de las técnicas de sí. Como ya se ha dicho, una de las prácticas es la lectura meditativa de la vida de las figuras ejemplares, y esto para que el principiante se identifique (y, con ello, busque imitar) con esa vida, y se deje guiar por ella, y se impregne,

en lo posible, con los valores, los propósitos, las creencias (y, sobre todo, con la voluntad y la determinación) de tal figura. Otra de las técnicas es la repetición de un nombre significativo. En estos casos, y preferentemente, se usa una sola palabra. A veces son dos o tres. No más. Y la palabra no cuenta como concepto. No tiene valor teórico; no se razona sobre ella. Se la siente. Y la repetición hace que el asceta se impregne con el significado. La brevedad (una palabra, dos), la repetición y el valor emocional son exigencia de la técnica, y no del sistema de creencias. Y pocas cosas son más artificiales, exteriores y forzadas que la repetición en una técnica de sí. Sin embargo, el procedimiento es efectivo. Y si el asceta es constante en la práctica, la repetición (con el contenido) se vuelve normal, natural. Lo mismo sucede con el cambio de percepción sobre la totalidad que implica la práctica de la presencia de Dios: hay que sentir a Dios (o percibirlo) en todas las cosas, en los otros, en uno mismo. Si existe una práctica de la presencia de Dios, y si es para principiantes (está en el comienzo del camino, y sirve muy especialmente para afirmar el deseo primario), es porque el practicante, de hecho, no percibe a Dios en todas las cosas, o lo hace de modo intermitente, o tibio, aunque tiene la voluntad de que eso suceda. Y es con la constancia en la práctica de la técnica, en la repetición de la misma, que el cambio de percepción tiene lugar, y lo intermitente se vuelve estable.

3. LOS OPERADORES METATÉCNICOS: LA REPETICIÓN

Ahora nos ocupamos de lo que en este escrito llamamos operadores técnicos primarios. O, también, operadores meta-técnicos. Los operadores primarios son las condiciones operacionales básicas para la ejecución de cualquier técnica de sí. Estos operadores son dos: la atención y la repetición. Si uno de ellos (en cualquiera de sus modalidades) falta, no hay técnica de sí. Dicho de un modo muy general, una técnica de sí, antes que nada, es una repetición consciente. Y esto vale para cualquier técnica. Comenzamos con la repetición. Una técnica que se lleva a la práctica una

sola vez (o unas pocas veces) es inútil como técnica: no deja huellas en la inteligencia, en la voluntad, en los sentimientos... Una auténtica (en el sentido de real, efectiva) transformación de sí a partir de una ascesis, requiere, ante todo, de la repetición. Y no importa de qué técnica se trate, o de la materia de la misma, o de su propósito... La repetición es la primera, y la más básica, de las condiciones que se requieren para que una técnica funcione. ¿Qué es lo que se repite en las técnicas de sí? En principio, se repiten las operaciones establecidas en las reglas técnicas. Una regla técnica nos indica los actos a ejecutar (y el orden de los mismos) para obtener el resultado buscado. Más todavía: nos dice cómo realizar esos actos. En primer lugar, se busca adquirir o mejorar la habilidad o la destreza en la operación. Esto incluye la confianza en uno mismo en la realización del ejercicio. La habilidad puede ser puramente mental, o física; y puede necesitar también de un artefacto material, o de la participación de otra(s) personas(s). En segundo lugar, se apunta a la identificación (es la impregnación o el teñido del alma, de Montaigne) con los contenidos del sistema de creencias elegido. En otras palabras, se pretende provocar una transformación interior (deseos, hábitos, rasgos de la personalidad, etc.) que haga sentir al practicante que está más cerca del ideal de sí. Ahora bien, la división que se acaba de hacer, es analítica, racional, pero en la operación que se repite se dan juntas, y funcionan como si todo fuera uno, más allá de que habitualmente se acentúa una de las partes, o de que la atención se pone más en un lado que en otro.

En la repetición, busca entonces el asceta apropiarse de la ejecución del ejercicio, y de la materia del mismo (porque nunca el ejercicio se ejecuta en el vacío, y esto a pesar de su universalidad). En un comienzo, lo que se repite es algo inestable, algo que no se controla, que no se conoce. El manejo de las operaciones requiere entonces de una ayuda externa: el director espiritual, el maestro, el entrenador, el manual de ascética, la institución que contiene... La repetición, en esta parte del proceso, es en gran medida imitación. Con el tiempo, la repetición es dominio, control. De la inestabilidad y de las dudas iniciales, se pasa, con la práctica, a las certezas, y a la confianza en el propio saber hacer. De esta manera, y en un primer momento, se puede pensar que en la repetición los

actos son siempre de la misma especie, y no sólo porque (al menos en la teoría) la repetición es siempre repetición de lo mismo, sino también porque está regida por una regla. Y es la regla la que relaciona el acto actual con el acto futuro de la misma naturaleza. Pero no hay progreso si no hay variaciones en la práctica repetitiva. La repetición es un proceso de retroalimentación, donde el efecto vuelve todo el tiempo como causa, y como una causa más eficaz, o con mayor poder. En la repetición hay aceleramiento y alteración cuando los elementos (estados, habilidades, certezas) nuevos van sustituyendo a los viejos; y hay un retardamiento cuando los nuevos elementos se afirman, y, con ello, impiden el cambio o la alteración. En el segundo caso, tenemos los hábitos; y el acto que se repite como hábito es parecido a aquel que se repite conscientemente y con esfuerzo. En el hábito está la facilidad, y, generalmente, la ausencia de reflexión y de conciencia. Y a la larga, en la repetición se introducen siempre cambios cualitativos (el hábito deseado, buscado, es resultado de esas transformaciones). El asceta piensa la repetición bajo la forma del cambio progresivo. Y un cambio es progresivo cuando llegan las transformaciones buscadas. Por un lado, esto implica confianza y facilidad en la ejecución de las operaciones establecidas en la regla técnica. Por el otro, lleva a la identificación con los contenidos del sistema de creencias elegido. Y entre ambos, hay una relación de circularidad. Pero no de circularidad teórica, sino práctica: la fe en los contenidos vuelve más eficiente a la técnica, y la técnica eficiente reafirma la fe. Y con ello viene la conciencia del progreso. Conciencia que está ligada a una comparación del estado presente con el ideal, y también, y sobre todo, con el pasado, con aquel que el asceta era en el comienzo del camino.

Por sí misma, y a diferencia de la atención, la repetición activa, consciente, no es una técnica; sino (y solamente) una condición operacional de toda técnica posible. Se puede pensar que hay técnicas lo suficientemente sencillas como para que sean nada más que una repetición. Por ejemplo, la palabra significativa que se dice una y otra vez. Pero la repetición de una palabra es siempre más (mucho más) que repetición. En este caso, se actúa sobre una idea, y se lo hace (esto depende de la técnica) afirmando la parte

intelectual, o lo moral, o lo afectivo. De esta manera, es la aprehensión intelectual de un significado, o la compenetración con un sentimiento, o la afirmación de la voluntad (o del deseo primario). Es también identificación con la creencia que queda sintetizada o expresada en esa palabra. Aunque la práctica se usa también como una forma de adoración, o de invocación, o de recuerdo, o de expiación, o de entrega, o de automatización... Todo depende de la percepción que se tenga de la palabra a repetir, y mientras se la repite. Pero más allá de los propósitos, cuenta muy especialmente el cómo. En la repetición, hay un uso de la respiración. La respiración como ritmo, por ejemplo. La inspiración tiene a veces un significado, y un efecto determinado en el cuerpo y en la mente, y la expiración otro. O una sílaba de la palabra repetida se dice con la inspiración, y otra con la expiración. En algunas tradiciones, la repetición va acompañada de alguna forma de visualización; y la visualización, por su parte, se relaciona con el significado de la palabra a repetir. Se visualizan las letras de las palabras, o las combinaciones de letras, y esto, básicamente, por el valor simbólico que el sistema de creencias atribuye a las mismas. La repetición de la palabra puede ser puramente mental, o puede salir en forma de sonido (aunque más no sea como murmullo). En algunos casos, la vocalización está sumamente regulada. Se dice cómo debe pronunciarse cada letra, o cada sílaba, y si el sonido debe nacer en la garganta, o en el estómago, o en el paladar, y cuál debe ser la apertura de la boca, o el movimiento de los labios... Hay una vibración buscada. Vibración que, además de su valor simbólico, tiene un efecto material en el cuerpo: la vibración se puede sentir en la cabeza, o en el pecho... Y así podemos seguir con los ejemplos.

Con la repetición (en las ascéticas) se reorganizan las fuerzas. Y una ascética es precisamente eso: la reorganización sistemática, planificada, de las fuerzas. O del poder. En la repetición está la fuerza, pero no el significado. La repetición es la más dura, la más sólida, la más permanente, y, al mismo tiempo, la más básica, la más elemental, la más mecánica... de las maneras de crear, arraigar, estabilizar los estados y procesos interiores deseados (rasgos

de la personalidad, virtudes, creencias), y las habilidades o destrezas adquiridas mediante los ejercicios. En el primer caso, se ve el poder causal, productor, de la repetición. En el segundo (facilitando la ejecución de las técnicas), su efecto como reorganizadora de las fuerzas que se disputan la identidad del asceta. Así, la repetición es cimiento, y estructura; y es la argamasa real del cambio buscado. Sin ella, nada se construye, ni se sostiene. Y es el mejor ejemplo, y la prueba más segura, de que la dirección del proceso ascético va de abajo hacia arriba, y de afuera hacia adentro.

La repetición afirma, fortalece, desarrolla. La repetición produce realidad: le da el ser a lo que no existe. Lo que no se repite se anula, se debilita, desaparece. En su campo de acción, la repetición excede, con mucho, el ámbito de las prácticas de sí. La encontramos en las distintas estrategias para el dominio del otro, y también en la adquisición de hábitos o habilidades en la vida ordinaria. Además, está en la base del desarrollo de las distintas facultades (memoria, voluntad), y en la formación de la propia identidad... Y para que la repetición sea efectiva, en la mayoría de estos casos ni siquiera se requiere de la conciencia, de la reflexión, o de una práctica organizada sistemáticamente... En términos operacionales, es lo primero; y, por ello, lo más incondicionado, y lo menos dependiente. Toda práctica de sí empieza con la repetición. El significado puede valer por sí mismo, pero la repetición vale siempre por su utilidad, por sus efectos, por las consecuencias que vienen con ella. Si es verdad que quien quiere el fin quiere los medios; entonces, quien quiere el significado quiere la repetición. Se había dicho que las técnicas son universales (y lo son si las consideramos esquemas funcionales vacíos que establecen relaciones manipulables de causa y efecto), mientras que las creencias (o lo que arriba llamamos el «significado») son intercambiables. En cualquier caso, la repetición siempre está ahí. En las ascéticas absolutas, las creencias se pueden quitar sin alterar el valor funcional de la repetición, pero no se puede quitar la repetición sin que, con ello, las creencias caigan.

En un orden jerárquico, la repetición, por sí misma, no es lo más valioso (si es que tiene algún valor intrínseco), pero, funcionalmente, es lo más necesario. Desde una posición no técnica, se podría hacer esta afirmación: subjetivamente la repetición no está

contenida en el significado (en el valor, en el fin), no es un elemento o componente del mismo. Se podría decir de otra manera: la repetición es una condición material necesaria para el cumplimiento del significado (de hecho, agregamos, es la condición más general, y más elemental, de las prácticas de sí); así y todo, el significado es independiente de la repetición. Quizá haya un tercer modo de expresarlo: a la repetición no le es inherente el significado, pero todo significado (o cualquier significado), para su realización, requiere de la repetición. Sin embargo, y desde un enfoque técnico, la repetición impone su lógica, y sus condiciones: artificialidad, exterioridad, construcción real de abajo hacia arriba... Pero siempre hace falta la atención. Sin la atención, y sin la fe, la repetición desgasta el significado, lo achata, y vacía la práctica reduciéndola a pura mecanicidad.

4. LOS OPERADORES METATÉCNICOS: LA ATENCIÓN

La atención es uno de los temas más estudiados a la hora de examinar las prácticas de sí. La psicología se ocupa profusamente de ella, y esto más allá del campo terapéutico. En pocas materias hay tanta diversidad de posiciones, y tanta contradicción. Y si nos quedamos en las técnicas de sí, encontramos también una buena cantidad de concepciones diferentes según las escuelas religiosas, filosóficas, científicas... Aquí nos centramos en un núcleo mínimo, básico, y siempre desde un enfoque técnico-operativo. Cuando se examina a las técnicas de sí desde fuera, hay que pensarlas en términos funcionales, y no sustanciales. La sustancialidad, en todo caso, viene con las creencias. Un ejemplo que muestra la necesidad de un tratamiento funcional y no sustancialista lo tenemos precisamente en la atención. La técnica presupone la intervención (manipulación) en una determinada realidad. Y en este sentido, las transformaciones son funcionales. Se realizan porque son necesarias para obtener lo deseado, y no porque son buenas por sí mismas, o porque las ordena un dios. El desapego no es un fin en sí. Si el apego obstaculiza, perturba, dispersa, el

desapego es entonces el cambio que la situación exige. Pero lo es en términos funcionales: es una condición (técnica) necesaria para acercarse al fin deseado. El desapego hace al practicante capaz (en el sentido de colocarlo en las condiciones operativas) de lograr lo que quiere. De esta manera, se puede rechazar la distracción por razones morales (apego a las creaturas, a las apariencias, al mundo de las sombras en general), pero la técnica se queda de este lado de la moralidad. Y sus razones son funcionales. La distracción es dispersión mental, es pérdida de fuerzas, es anulación del sujeto, es inmovilidad... La atención, por el contrario, es unidad mental, es reconcentración de fuerzas, es el camino elegido que afirma su poder...

¿Cuáles son los modos de la atención? Las clasificaciones varían en función de los criterios, las disciplinas, las escuelas...⁴⁶ Una de las más aceptadas, y antiguas, es la que habla de una atención natural y una atención artificial. La primera es espontánea, pasiva, reactiva. No requiere esfuerzo, porque el estímulo (interno o externo) la provoca directamente, y la dirige. Se mueve de abajo hacia arriba. La segunda es voluntaria, activa, y es resultado de la educación, de la práctica, de la planificación, y está organizada de arriba hacia abajo. Obviamente, en este escrito nos interesa la segunda. Y ya se ha hablado varias veces de la necesidad técnica de una reorganización de fuerzas para encaminarse en la dirección elegida. En buena medida, esa reorganización implica el debilitamiento del poder de eso que el sistema de creencias considera como externo al asceta (distracciones), y un avance hacia la unidad mental, unidad que requiere de esa modalidad de la atención que se denomina concentración.⁴⁷

⁴⁶ En las prácticas de sí, la atención se puede organizar de muchas maneras, y a partir de problemas o preguntas muy puntuales. Así, tenemos grados, tipos, causas, condiciones, funciones, fines... de la atención. Basta con examinar el artículo «Atención» en una buena Enciclopedia de las religiones para encontrar estas clasificaciones. Y todas se exponen con muy buenos fundamentos. Estos modos de organizar la atención, y que dependen siempre del sistema de creencias que se termina privilegiando, están efectivamente en las distintas ascéticas. Pero no podemos perdernos en tanta diversidad, y por eso nuestras clasificaciones se reducen a un número mínimo, y se hacen desde un enfoque técnico-operativo.

⁴⁷ No siempre una mayor concentración, o una concentración intensa, es lo más conveniente. Algunas actividades requieren de una atención moderada; o, incluso, de una atención dividida. La práctica de la presencia de Dios, por ejemplo. Aquí

Entre las condiciones subjetivas (aunque las exigencias son técnicas) de la atención, está la educación, la práctica, la experiencia. El oído de un músico, es más fino, más sensible, y tiene mejores y mayores conocimientos que el oído de un aficionado, por eso en una secuencia de sonidos percibe más realidades que el oído no entrenado. Lo mismo sucede con la atención. Dentro de un sistema de creencias, y de la correspondiente regla técnica, a la atención se le dice qué percibir, y cómo hacerlo, y ahí comienza el proceso de creación del hábito consciente y del rasgo deseado de la personalidad, y la habilidad en ciertos ejercicios, y la identificación con la creencia fundamental sobre la que todavía hay ciertas dudas, o a la que todavía se la siente ajena... En otras palabras, se entrena al principiante para percibir e interpretar 'correctamente' en el ámbito que fuere lo que el sistema de creencias considera significativo para su formación. Y uno de esos ámbitos de relaciona con el (auto) control.

En el caso de un ejercicio puntual, lo que se busca, en un primer momento, es la adecuación de lo que se hace con lo que operativamente establece la regla, y con el efecto al que se apunta con esa práctica en particular. O con esa técnica (y no tanto con el bien final). Porque la atención es necesaria para hacer los ajustes que la acción requiere. Y es así cómo se regulan las conductas, los estados interiores, las habilidades... En un comienzo (principiantes, personas promedio), la atención es precaria: esfuerzo, dispersión mental, pasividad ante acciones externas, fuerzas internas no queridas que dominan (pasiones, deseos), torpeza en la ejecución de los ejercicios, y dudas sobre la elección, o sobre los contenidos de las creencias, o sobre las propias posibilidades. Un control externo es necesario: un director espiritual, un maestro, un líder, un instructor, un entrenador. Y, muchas veces, una institución con historia. Y todo para forzar la voluntad de atención en el comienzo del proceso. Y una atención que, en principio, apunta directamente al (auto)control. Pues si bien en algunos ámbitos (religión,

hay que tener una conciencia permanente de Dios (de la imagen, idea, etc. que uno tiene de Dios), y de las tareas cotidianas que se realizan durante el día. Lo mismo pasa con la repetición de un nombre significativo. No puede haber una absorción completa en el objeto que el sistema de creencias considera como más importante, y, al mismo tiempo, llevar adelante una acción externa que también exige atención.

filosofía helenística) la atención puede estar ligada a las formas más altas de la vida práctica, por su cercanía con el fin, o por ser un fin en sí mismo (contemplación, vigilancia de sí), en general tiene un valor instrumental: es una condición operativa necesaria para que una técnica puntual llegue al éxito. Y esto para producir una realidad, o para debilitar (inhibir) el poder de lo indeseable, o para mantener a voluntad un proceso dentro de ciertos límites... Cualquiera sea el tipo de atención que en algún momento se fomenta, en un comienzo, y como una exigencia mínima, se la produce y se la desarrolla con fines de control.

La atención (voluntaria, en nuestro caso) es algo más compleja que la repetición, ya que se la puede entender al menos de cuatro maneras diferentes. Además de ser un operador primario, la atención es materia de la acción técnica. Lo es indirectamente con las técnicas que apuntan a eliminar o quitar fuerza a las distracciones; y directamente con las que buscan desarrollarla y mantenerla en el tiempo. La podemos pensar también como la orientación general de la práctica ascética; es decir, como conciencia permanente del fin a lograr, y, al mismo tiempo, conciencia de la situación en la que el practicante está en el momento presente. Después de todo, si la repetición se mueve en el orden causal, la atención lo hace en el de la finalidad. Por último, podría ser tomada como una técnica. Aunque es difícil separar la atención como estado de la atención como técnica. Y es difícil incluso separarla de esas técnicas que, en cierta medida, son un modo de la atención. Pienso, por ejemplo, en la meditación, en la contemplación, o en la vigilancia de sí. Uno incluso podría decir que, si la meditación es una técnica, entonces la atención, inevitablemente, también lo es, pues la meditación es una modalidad de la atención, o tiene en la atención a uno de sus componentes determinantes. Ya en los comienzos mismos de los estudios científicos sobre el tema, se pone a la atención en el centro de la psicología de la religión. Théodule Ribot (que se ha ocupado de la psicología de las creencias y de la psicología de la mística), en su libro sobre psicología de la atención, considera que las siete etapas del progreso espiritual que Teresa de Ávila expone en su *Castillo interior*, no son sino siete modos de la atención:

Encuentro, en el *Castillo interior* de Santa Teresa, la descripción, etapa por etapa, de esta concentración progresiva de la conciencia que, partiendo del estado ordinario de difusión, toma la forma de la atención, la supera, y, poco a poco, en casos raros, alcanza la perfecta unidad de la intuición.⁴⁸

Se suele decir (con razón) que la técnica, con su accionar, introduce en el objeto cualidades que éste, dejado a sí mismo, jamás adquiriría. Según Ribot (y otros), las etapas del proceso místico no son otra cosa que etapas en el desarrollo de la atención. Y si entre las distintas etapas del proceso hay diferencias cualitativas, entre los modos de la atención, necesariamente, también las hay. Y si esa atención es voluntaria, entonces es resultado de la acción técnica (al menos en lo que tiene de voluntaria). Y desde el momento en que hay técnicas para desarrollar, encauzar, automatizar, etc. la atención, y teniendo en cuenta que el propósito de una técnica es causar algo, entonces la atención es el efecto de una técnica. Cuando uno toma el extenso artículo sobre la atención que Philip Novak escribe en el tercer volumen de la enciclopedia de las religiones que dirige Mircea Eliade (Eliade, 1996), se encuentra con la enumeración y descripción de docenas de técnicas tomadas de las distintas religiones, y que tienen por finalidad el desarrollo y la afirmación de una atención voluntaria, no reactiva... Aquí la atención es la materia de la acción técnica. Pero es también parte de la causa.

La intensidad, la claridad, la constancia de la atención dependen en gran medida de las motivaciones del practicante para acceder a determinado objeto. Y las motivaciones vienen con la fe, o con el involucramiento con el sistema de creencias (que generalmente incluye una ascética) del que hablamos más arriba. Y hay aquí una relación circular, pero la circularidad no es teórica, sino práctica, y técnica, y donde causa y efecto se retroalimentan.

⁴⁸ «Je trouve, dans le *Castillo interior* de sainte Thérèse, la description étapes par étapes de cette concentration progressive de la conscience qui, partant de l'état ordinaire de diffusion, revêt la forme de l'attention, la dépasse et peu à peu, dans quelques cas rares, parvient à la parfaite unité de l'intuition». Ribot, Th. (1889), *Psychologie de l'attention*, Paris, Félix Alcan, pp. 142-3.

Y se retroalimentan en términos de poder, o de fuerza. Por eso la atención no es sólo el efecto de las técnicas de sí que apuntan a su desarrollo, sino que, al mismo tiempo, es causa, y lo es en las técnicas que tienen por miras la producción de otro objeto, y también en las que producen más y mejor atención. Y aquí ya es parte de una técnica; es decir, de la causa. Dicho de otro modo, la atención es causa desde el momento en que es un componente necesario en el poder causal de cualquier técnica, incluidas las técnicas que no tienen por objeto la producción de atención. ¿Y sobre qué recae la atención en tanto operador primario? En primer lugar (y no establecemos con esto un ordenamiento jerárquico), sobre las operaciones a realizar durante los ejercicios. En segundo lugar, sobre los contenidos y valores del sistema de creencias que debe ser asimilado. Y justamente para ser asimilado. En tercer lugar, sobre el sujeto, el practicante, el asceta. En otras palabras, sobre procesos interiores, rasgos de la personalidad, cuerpo, conductas, deseos, necesidades, hábitos, propósitos, sentimientos, relaciones sociales...

Y así como la atención tiene una relación directa con el objeto al que se aplica, la tiene también, y, sobre todo, con la repetición. Porque, y a nuestro entender, lo que primariamente se repite en un ejercicio, es la atención en alguna de sus modalidades. O, si se quiere, un acto atencional. En las prácticas de sí se requiere de la ejercitación constante (repetición), y esto, entre otras cosas, significa permanencia en el tiempo. Y el propósito de fondo de algunas técnicas es automatizar los procesos. Muchas veces, cuando una técnica de sí logra su propósito, la atención desaparece, pero no la repetición. En estos casos, ya no hablamos de técnica de sí, sino de hábito, o de automatismo. Pero son hábitos o automatismos buenos, auténticos, deseables..., pues han sido buscados deliberadamente. Lo que de hecho tenemos es una transformación por acumulación. La repetición es un recurso cuantitativo. Y es la cantidad la que genera la cualidad. O, en todo caso, la cantidad es una condición necesaria para que la diferencia cualitativa sea posible. Y esto vale para la atención. Un ejercicio no es más que una práctica repetida para lograr de manera artificial lo que no sale espontánea o naturalmente. Los ejercicios relacionados con la producción de atención, o con el reforzamiento de la misma, y

como los demás ejercicios, no son otra cosa que reconcentración de fuerzas. Se busca que la atención se mantenga dentro de sus límites, y funcionando según sus propios principios, o parámetros, y esto, a la larga, en el modo del hábito, o de la automatización. En el comienzo, en cambio, la atención está sujeta a fuerzas externas que el practicante no controla, o que no termina de controlar. En la atención convertida en hábito, la fuerza, o el poder, salen de su propio interior. Pero si se hace mecánicamente, la repetición lleva, inevitablemente, a alguna forma de autohipnosis, o de entumecimiento mental. De ahí que la repetición deba ir acompañada de la atención, y de, por ejemplo, la conciencia de que cada repetición es única, y, en cierta forma, la primera. Y aquí, obviamente, la atención no es un producto, sino parte de la causa: tiene una función metatécnica. Y con esto retomamos la pregunta inicial: ¿qué se repite en un ejercicio? Un ejercicio es un volver una y otra vez sobre lo mismo: es repetición. Y con cada repetición el practicante se adentra en un principio, en una regla moral, en un símbolo, en una postura corporal... Pero la repetición exige atención. La repetición sin atención anula, debilita, embrutece. En consecuencia, es la atención delimitada a un principio, a una regla moral, a un símbolo, a una postura, lo que se repite. Dicho de otro modo, en la repetición, lo que realmente cuenta (porque es parte necesaria del poder causal en el acto que se repite) es la atención. Lo demás viene después. Lo que tenemos, entonces, es un acto atencional que, circunstancialmente, recae sobre un principio, una regla moral, una figura ejemplar, un movimiento del cuerpo o una postura... Y subrayamos «circunstancialmente» (o, quizá, deberíamos decir «de manera secundaria»), porque lo que primariamente se repite no es un principio, una regla moral, un movimiento, una postura, sino un acto atencional. En las prácticas de sí, repetición y atención son dos caras del mismo acto, o del mismo proceso, y la separación es puramente racional. Es la atención lo que todo el tiempo está volviendo con la repetición; porque, en el fondo, es la atención (o un acto atencional) lo que, antes que nada, se ejercita repitiéndose. Y, psicológicamente, la atención y el objeto de atención forman una unidad, y, en el ejercicio bien realizado, el practicante se involucra en el acto atencional; por ello, se involucra con el objeto de atención. O sea, con los

deseos, los valores, los ideales puestos por el sistema de creencias. Al menos, es lo que sucede con las prácticas afirmativas, creativas, productivas; es decir, con aquellas en las que está en juego la identidad del practicante. Y todo esto, por supuesto, reforzado, reafirmado, fortalecido por la repetición.

IV. LOS LÍMITES INTERNOS DEL ENFOQUE TÉCNICO

1. EL INSTRUMENTALISMO AUTÓNOMO

Podemos señalar algunas características que son propias del pensamiento técnico. En una posición instrumentalista, el hombre trasciende los medios; y, en principio, lo hace de dos modos: estableciendo los fines, y controlando materialmente el proceso técnico. Por definición, al instrumentalismo los fines le vienen de fuera. En un instrumentalismo heterónimo, tradicionalmente esencialista, los fines, generalmente, están en la cosa misma. Aquí la técnica busca realizar la esencia, la naturaleza. Cuando el alquimista actúa sobre la realidad, quiere ‘acelerar los tiempos’ de la naturaleza. Quiere hacer, por sus medios, con su acción, lo que la naturaleza hace cuando es dejada a sí misma, pero más rápido, y controlando el proceso. No hay aquí ningún tipo de humanización, no hay nada fuera de la naturaleza. El alquimista, en tanto técnico, sólo desarrolla (apura) lo que ya está ahí, desde siempre. Dicho de otro modo, colabora con la obra de Dios, la continúa, pero los fines siguen siendo los de la naturaleza. O los de Dios.⁴⁹ Y así es como el alquimista realiza lo mejor de sí. También en el instrumentalismo autónomo los fines vienen de fuera, pero estos, ahora, son intercambiables, puesto que aquí no hay fines en sí. Desaparece el realismo tradicional; y desaparece la esencia, que es el fin inherente a la cosa. Es el hombre el que pone los fines. Y en este sentido, domina los medios, porque establecer el fin es dominar.⁵⁰ Pero además (es lo que pretende) tiene el control del proceso. Y esto de dos maneras. Por una parte, con el dominio material, lo que incluye el mayor control posible de las consecuencias. Por la otra, sustrayéndose a la acción de la técnica. Se busca que

⁴⁹ Al respecto, se pueden ver varios estudios de Mircea Eliade; entre otros, los dedicados a herreros y alquimistas (Eliade, 1974).

⁵⁰ Esta idea ya está en Aristóteles, en la *Política*, con la justificación de la esclavitud: el amo es amo porque establece los fines.

la acción técnica afecte a los otros, pero no a quien la domina. En el instrumentalismo heterónimo, quien lleva adelante el proceso técnico, tiene convicciones, y cree en aquello que es la finalidad de la técnica. Las prácticas religiosas, los ejercicios espirituales, apuntan a un fin. Y esto es lo que le da sentido a lo demás. El religioso se organiza en función de ese fin, y la técnica, que involucra al ser completo del hombre, apunta a realizarlo. Y es el mismo hombre el que se va transformando con el proceso. Pero no es esto lo que sucede en el instrumentalismo autónomo. El publicista, que aplica la lógica técnica en su trabajo, no está obligado a creer en las verdades de su cliente. Y es eficiente independientemente de las mismas. Se pone al servicio de cualquier producto comercial, o de cualquier posición política. En sus propósitos, y en sus declaraciones explícitas, el defensor del instrumentalismo autónomo afirma que su filosofía está vaciada de contenidos, y que su actividad no depende de ninguna verdad. El ideal está en las matemáticas, y no en las ciencias empíricas, y por eso, en la práctica, quieren ser eficientes sin comprometerse ontológicamente (o con una moral, o con una posición política). Uno de los ejemplos más puros de lo que venimos diciendo lo tenemos en la praxiología que Ludwig von Mises desarrolla en su libro sobre la acción humana. Praxiología que, obviamente, se aplica también a la ascética, puesto que es un modo de la acción humana. En tanto teoría de la acción eficiente, la praxiología no se interesa por los fines. Es una disciplina que se ocupa de medios, y sólo de ellos.

La praxeología no es una ciencia de índole histórica, sino de carácter teórico y sistemático. Constituye su objeto la acción humana como tal, con independencia de las circunstancias ambientales, accidentales o específicas que puedan adornar individualizadas actuaciones. Sus enseñanzas son de orden puramente formal y general, ajenas al contenido material y a las condiciones peculiares del caso de que se trate. (...) Sus asertos y proposiciones no derivan del conocimiento experimental. Como los de la lógica y la matemática, son de índole apriorística. (von Mises, 1968: 59)

Los principios de la praxiología son universales y vacíos: valen para todas las circunstancias y todos los individuos, y esto independientemente del momento histórico y del lugar geográfico. Y también de los motivos para actuar, y de las causas y los fines. La

praxiología se asienta en verdades internas, y en valores propios que en nada se relacionan con las convicciones (religiosas, políticas) del técnico. En este sentido, la praxiología es autónoma, y sólo responde ante sí misma. De esta manera, la lógica de la técnica autónoma es eficiente independientemente de cualquier contenido (incluidos los valores) no técnico. Por otra parte, y en su universalidad, descontextualiza todo aquello sobre lo que ejerce su acción. Es ajena a la historia, y a las diferencias culturales. La contingencia, la historia, el tiempo, se cuestionan desde dos lugares metafísicos. Uno es el orden eterno propiamente dicho. Entre otras cosas, la técnica es aquí una condición necesaria para que la vida superior se realice. Al mismo tiempo, y por su naturaleza, no puede tocar (causar, producir, desarrollar) lo más alto en el ser humano, pues, y a pesar de su utilidad, se mueve siempre en lo inferior. En otras palabras, y usando la clásica imagen platónica, el lugar natural de la técnica es la caverna. Fuera de ella, nada tiene que hacer. Lo dicho no sólo vale para las técnicas productivas; sirve también (aunque de otra manera) para las técnicas de sí. Pero hay otro modo de negar la historia: la lógica interna, instrumental, de la técnica. Bruce Mazlish (Mazlish, 1972) entiende (década del '60 del siglo pasado) que la discontinuidad entre el ser humano y la máquina no puede (no debe) mantenerse por mucho tiempo más. Jacques Ellul hubiera contestado que la continuidad era ya un hecho desde antes de la aparición del famoso artículo de Mazlish. Y hubiera agregado algo más: continuidad es reduccionismo. Porque la discontinuidad desaparece cuando una de las partes (el ser humano) es absorbida por la otra. En tanto proyecto (en tanto hecho, para Ellul) universal, autónomo, con una fuerte capacidad de autocrecimiento, la lógica instrumentalista tiene una voluntad totalizadora, y en su camino descontextualiza, homogeniza, y vacía lo real de todo lo que no es técnico.

2. EL ENFOQUE TÉCNICO: LÍMITES INTERNOS Y NECESIDAD TÉCNICA

Desde un enfoque técnico, funcionalista, operacional, se puede explicar (e incluso reconstruir teóricamente) el proceso ascético

completo, pero no se lo puede vivir, o no se lo puede realizar. Y esto porque el tratamiento funcionalista tiene dos límites interiores importantes, y decimos que son interiores porque surgen, precisamente, por una necesidad técnica. Podemos enunciar esos límites de esta manera:

a. El practicante no puede, subjetivamente, mantener la distancia técnica ante eso que, en el orden de las valoraciones, se considera lo más importante, lo más significativo del sistema de creencias al que se adhiere. Es con ese núcleo significativo que se involucra personalmente el asceta; y es eso, precisamente, lo que le da la identidad final.

b. Lo dicho arriba vale para cualquier sistema de creencias. El técnico-asceta profundiza, se adentra, en las particularidades del sistema de creencias en el que está involucrado. Esto significa que, subjetivamente, ese sistema no puede ser completamente objetivado. No puede ser descontextualizado, vaciado, instrumentalizado. Se lo debe aceptar en toda su singularidad, con sus contenidos, sus valores, y todo aquello que lo hacen ser los que es, y que lo diferencian de otros sistemas de creencias.

Desde una teoría general de las técnicas de sí se podría hablar, y con razón, de un acercamiento funcionalista a las prácticas ascéticas, y de, por ejemplo, una instrumentalización de las creencias ligadas a esas prácticas; pero, desde dentro, desde las vivencias mismas, y desde la experiencia personal, el funcionalismo, o el instrumentalismo, no pueden llevarse hasta el final, porque el progreso del practicante consiste precisamente en la identificación con los contenidos (lenguaje, imágenes, símbolos, valores) del sistema de creencias en el que se adentra. Y así, psicológicamente, las creencias adquieren un valor intrínseco. La lógica general de la técnica (más allá del ámbito de las prácticas de sí) tiene un propósito básico: el control. La eficiencia, que es su valor supremo, se logra a cambio de la descontextualización, del vaciamiento de contenidos, de la homogenización... Cuando las creencias son la materia de la acción técnica (en la publicidad, por ejemplo), el técnico, que las manipula, está siempre de este lado. No cree en ellas; de hecho, no necesita creer. Y la misma lógica se aplica con los otros, con las personas, cuando son el objeto de la acción: están ahí para ser controlados, formados... Los otros, y las

creencias, son ajenos (externos) a la acción técnica; y también al técnico, que introduce y controla el movimiento. Y esto es precisamente lo que no sucede con las prácticas de sí. En tanto ascética, el proceso completo de acción técnica, en su núcleo, y más allá de sus aspectos sociales y políticos, es, en gran medida, un asunto de cada uno consigo mismo. En otras palabras, el técnico y el objeto de la acción técnica coinciden: son el mismo sujeto, la misma persona. De esta manera, y a diferencia de lo que sucede con las técnicas que actúan sobre lo otro (el otro, la materia), las técnicas de sí, subjetivamente, llevan al practicante a lo más profundo, a lo mejor, del sistema de creencias elegido. Y así, no sólo no anulan, descontextualizándola, y sometiéndola a una lógica externa, la identidad de cada posición, sino que (por el contrario) la reafirman en su particularidad, y le permiten alcanzar (es la intención) el punto más alto de su desarrollo. El estoico se vuelve más estoico a medida que avanza con las prácticas propias de su escuela; y el cristiano, más cristiano. Y esto sucede con todos los sistemas de creencias, aunque entre ellos entren en contradicción, y se nieguen unos a otros.

Encontramos el origen de esta situación en la distinción galileana y cartesiana entre cualidades primarias y cualidades secundarias. Las primeras hacen referencia a las propiedades geométricas-mecánicas de los cuerpos: figura, movimiento, posición... Son las cualidades de los cuerpos en tanto cuerpos, independientemente de qué cuerpo se trate. Con las cualidades primarias, el número (la cuantificación) se convierte en el gran organizador de la realidad como totalidad. Las cualidades secundarias son las propias del mundo humano, y de la existencia ordinaria, cotidiana. Expresan la contingencia de lo humano, la temporalidad, sus particularidades (deseos, miedos, valores morales, sentido de la existencia). En buena medida, los distintos métodos científicos, con su ideal de objetividad, actúan como una barrera para impedir que el mundo de las cualidades secundarias introduzca algún elemento humano, subjetivo, en esa realidad impersonal que es el universo matematizado del que sólo se predicen cualidades primarias. Las prácticas de sí, y, en especial, las ascéticas absolutas, sólo son posibles en el mundo de las cualidades secundarias,

puesto que, de un modo u otro, se ocupan del significado de la existencia. La ciencia, con su pretensión de objetividad; y la técnica, con la eficiencia como ideal, buscan anclarse en el mundo que nace con las cualidades primarias. Y esto más allá de que la técnica (cualquier técnica) nace y termina en el mundo humano de las cualidades secundarias. Los enfoques externos de las técnicas de sí (tanto el enfoque científico como el técnico-operativo) son un intento (teórico uno; práctico el otro) de llevar esa lógica, que históricamente tiene su origen en el mundo de las cualidades primarias, al mundo de las cualidades secundarias. En este caso, a las prácticas de sí. El enfoque científico siempre mantiene la distancia, porque está en la naturaleza de sus métodos; pero la práctica ascética, en gran medida, es una práctica técnica, y por eso la técnica se introduce naturalmente en el interior del proceso ascético, y se confunde con el mundo del significado. Y, en el fondo, y subjetivamente hablando, de lo que se trata es de dónde se pone la atención, y qué se desatiende. Mi respuesta escéptica a ese conflicto entre dos mundos, y su posible solución teórica, recurre, curiosamente, a la noción de desatención, o, mejor todavía, a la de desvío de la atención.

3. DESVÍO DE LA ATENCIÓN Y TÉCNICAS DE SÍ

En la cuarta parte (y en la Conclusión) del *Treatise*, Hume encuentra que en el centro mismo de la mente hay un conflicto irresoluble entre dos grandes principios que se disputan el poder: la razón y la imaginación. La razón, en tanto razón escéptica, desarticula cada una de las creencias de fondo en las que la existencia humana se organiza (identidad de los objetos, identidad personal, causalidad, existencia del mundo exterior...); la imaginación, a su vez, elabora las ficciones que la existencia necesita para marchar hacia adelante. Si se sigue a la razón, se anula la vida; si se sigue a la imaginación, la vida se afirma, pero a costa de las conclusiones de la razón.

Este sistema filosófico es pues, el monstruoso producto de dos principios contrapuestos, admitidos simultáneamente por la mente e incapaces de destruirse entre sí. [215, SB]

Pero la naturaleza resuelve el conflicto, inclinándose por la imaginación. Y para ello se vale de la desatención, del descuido, del olvido:

Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estos asuntos, aumentará más cuanto más avancemos en nuestras reflexiones, lo mismo si confirman la duda que si se oponen a ella. Sólo la falta de atención y el descuido pueden procurarnos algún remedio. [218, SB]

Y no se trata de cualquier olvido, sino del olvido (desatención, descuido) de las conclusiones de una razón que se lleva hasta el final; conclusiones que recaen en las creencias que organizan o estructuran la existencia. Y así es como se evitan las consecuencias de ese conflicto fundamental, último, que Hume encuentra en la mente, y que en su filosofía da cuenta teóricamente del funcionamiento de la misma. Y de ese modo la vida sigue.

La idea que acabamos de exponer ya estaba en Montaigne. De hecho, en Montaigne es una técnica de sí, y la llama diversión.⁵¹ Es decir, desvío de la atención. Dejando de lado a la diversión como estrategia política de dominación,⁵² lo que tenemos es una práctica que, por vía negativa, se permite que algo exista, o funcione. En nuestro caso, las técnicas de sí. El recurso natural que Hume encuentra para salir de ese conflicto último que hay en la mente, es, de hecho, una práctica que Montaigne aplica a distintas situaciones de la vida. Concretamente, a aquellas que producen dolor, angustia, miedo... Uno de esos casos, por supuesto, es la muerte. En su sentido más profundo, la diversión, en tanto desvío de la atención, es un recurso eficaz para resolver la angustia ante situaciones inevitables que comprometen al hombre completo. Y hacen posible la vida. Y la filosofía misma puede pensarse como un modo superior, profundo, serio, del desvío de la atención. Pero

⁵¹ III, iv, «De la diversion».

⁵² Cf. Horkheimer, M., y Adorno, T. W., «La industria cultural. Ilustración como engaño de masas», en *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.

este es un tema para el próximo estudio. Y no afirmamos con esto que los sistemas de creencias que le da un significado a la existencia son ilusorios, engañosos, falsos. Preferimos decir que son contingentes, temporales, históricos. En el lenguaje del escepticismo clásico, es la apariencia que se privilegia, y que, por ello, se pone por encima de las otras apariencias. Y se lo hace sin tener un criterio absoluto; es decir, un criterio que trascienda toda apariencia posible. Pero corriéndonos de este trasfondo escéptico, lo que realmente estamos diciendo es que, más allá de la pretensión de universalidad de cada sistema de creencias, es la misma técnica la que los vuelve contingentes, al ser efectiva con cada uno de ellos. Y esto muestra el carácter particular de la relación entre los sistemas de creencias que le dan un significado a la existencia y las técnicas de sí. Mientras que en cualquier ámbito que no sea la propia subjetividad, la reducción de lo real a la lógica técnica vuelve a ésta más eficiente, en las prácticas de sí, y por la ausencia de distancia técnica en los momentos constitutivos del proceso ascético, es el olvido de lo técnico, y el adentramiento personal en los contenidos de las creencias, lo que hace que la técnica funcione, y sea por ello más efectiva. Aunque esto sólo se percibe desde fuera.

Si bien aquí, analítica o racionalmente, separamos el ejercicio técnico de los contenidos del sistema de creencias con el que el asceta se identifica, en la práctica, y subjetivamente, eso no es posible. El sistema de creencias (el entorno social, cultural, histórico; la tradición religiosa, filosófica, política; los símbolos; los mitos...) modela las transformaciones, y las experiencias, del asceta durante todo el proceso. El practicante no piensa su camino en términos técnicos (operación, función, construcción, eficiencia), abstractos, vacíos. Lo hace, y lo vive, desde los contenidos de su sistema de creencias: historia, símbolos, figuras ejemplares, ideal de sí, libros fundacionales, vocabulario propio... Y en este sentido decimos que, a diferencia de lo que sucede en otros campos de la aplicación de la acción técnica, o de la búsqueda de eficiencia, aquí no hay descontextualización, homogenización, etc. Lo que hay, en cambio, es la reafirmación de los contenidos de cada sistema de creencias, independientemente de que esos sistemas se contradigan entre sí. Y es esa absorción en un sistema de

creencias (no puede ser de otro modo) lo que lleva al olvido de la técnica, y de la incidencia de la misma en el proceso causal de transformación de sí. Pensar la práctica en términos técnicos (no olvidarse de lo técnico, no desviar la atención hacia los contenidos del sistema de creencias elegido) es introducir una distancia técnica que hace inviable el proceso.

Y al tratar del olvido, o del desvío de la atención, no entramos en contradicción con lo dicho antes; concretamente, con la afirmación de que la atención es un operador metatécnico. Y hay un doble olvido de lo técnico que se hace necesario (y es una necesidad técnica) en las prácticas de sí. El primero se refiere al ejercicio propiamente dicho; el segundo, al objeto de la acción técnica. Podemos hablar de técnicas aisladas, pero es el programa lo que cuenta, programa que lleva el nombre de ascética. Como bien lo ha mostrado Henri Delacroix en su conocido libro sobre historia y psicología de la mística cristiana católica (Delacroix, 1908, cap. XI), los místicos de peso han dedicado mucho esfuerzo a sistematizar su experiencia, organizándola racionalmente, explicándola en términos teológicos, morales, psicológicos. Epistolarios, autobiografías, tratados doctrinales, escritos pedagógicos y manuales son el resultado de esa tarea. Y ahí se establecen etapas, estados interiores, y ejercicios que se corresponden con cada momento del proceso. Lo que quiero señalar con esto es que la ascética es una práctica metódica, ordenada y consciente. Práctica que al mismo tiempo exige el olvido, la desatención, la inadvertencia de lo técnico en cuanto técnico. O, si se quiere, el olvido de que estamos ante una técnica. Esto es parte del éxito de la misma. Ser consciente permanentemente de que se está ejecutando una técnica (sobre todo cuando se la piensa instrumentalmente, y se la juzga como una actividad mecánica, inferior) es un obstáculo para el progreso que se busca. En la repetición de un nombre sagrado, el asceta se concentra en el nombre, y en su valor espiritual, y no en la repetición en tanto repetición. La buena técnica, cuando funciona, pasa desapercibida, porque se piensa en otra cosa. Lo que tenemos, entonces, es un corrimiento de la atención. En un primer momento, la atención está puesta muy especialmente en el ejercicio como tal, en las operaciones a realizar, en la destreza que se adquiere con la práctica. Después, y de a poco, se centra en

los contenidos, en el significado, y en esos estados interiores que (así se piensa) están por fuera (y por encima) de lo técnico. Este proceso se da con más fuerza en aquellas posiciones que conciben a la técnica como instrumento desechable (una vez que cumple con su función), y desechable por su naturaleza inferior. Lo encontramos, por ejemplo, en las distintas formas de esencialismo. Esto tiene mucho menos fuerza en esas posiciones que son más cercanas a la tradición científica moderna, y que reconocen, por ello, el valor de la técnica en tanto técnica, y del papel que la misma cumple en los procesos de transformación de sí. La reorganización de las prácticas místicas en un contexto psicoterapéutico por parte de Arthur Deikman es un ejemplo de ello (Deikman, 1986). Esto conlleva la admisión de que el proceso terapéutico es, en gran medida, un proceso técnico. Eso no quita que la desatención tenga que aparecer en algún momento.

Pero hay un segundo modo del olvido de lo técnico. Muchas técnicas de sí logran su propósito cuando se vuelven prescindibles; cuando (por ejemplo) se convierten en hábito. Y con esto viene el olvido de cuánto hay de técnico en nosotros mismos: en nuestra personalidad, en nuestra condición moral, en nuestras certezas. Como ya se ha señalado en otro lado, las técnicas van de afuera hacia adentro. Son externas, artificiales. Pero con el tiempo, y la práctica, las técnicas mismas (y sus resultados) se incorporan al propio ser, y se sienten como si fueran naturales. Se integran a la personalidad. Ningún místico de peso (por poner al místico como caso), de esos que hacen la historia y que están citados en los libros de los estudiosos de la mística, considera seriamente que su transformación es azarosa, espontánea, bruta. O que depende enteramente de la voluntad divina. Sus escritos, y sus conductas, prueban lo contrario: no hay mística sin ascética. Y ciertos estados interiores, y actitudes permanentes, como el desapego o la atención voluntaria, son resultado de la práctica técnica; y lo mismo vale para esos fines intermedios que están en la base de los estados considerados superiores.

No hay que confundir las técnicas relativas (en una ascética relativa, por caso), con las técnicas subordinadas. Las últimas se ocupan de un fin parcial, o un fin (efecto) que es medio, pero cuyo sentido, visto desde la totalidad del programa ascético, es ir más

allá de sí mismas, hacia la realización de las técnicas finales o principales. Y no es solamente una cuestión de habilidades en la ejecución de los ejercicios: vale lo dicho para la asimilación de los contenidos de los sistemas de creencias, para el desarrollo de virtudes, para la adquisición de estados interiores deseables... Aunque podemos invertir la perspectiva, y en vez de pensar el proceso en los términos de la finalidad, lo podemos hacer en los de la causalidad, y decir entonces que la realización de los fines superiores, requiere, materialmente (psicológicamente, por ejemplo), de la realización de los fines inferiores. Pero los «fines inferiores» no son instrumentales (no se desechan, como una escalera que ha cumplido con su función), puesto que están contenidos, como elementos o partes fundamentales, en los superiores. Estos no son independientes (en ningún sentido) de los inferiores. Así como en el ámbito de las técnicas productivas, la materia objeto de la acción técnica adquiere nuevas propiedades, que son resultado, precisamente, de esa acción (propiedades que la determinan y le dan su identidad), así, en la transformación de sí mismo, el practicante adquiere nuevos rasgos de la personalidad, estados interiores deseables, habilidades..., que conforman su nueva identidad, y que son resultado justamente de las prácticas de sí. Pero las técnicas no son exteriores a los resultados. Y ese es justamente uno de los puntos que he querido hacer notar en este escrito. El yo ideal, y las condiciones que lo posibilitan, requieren de la práctica ascética. Y eso, tal como está dicho, puede llevar a pensar que el nuevo yo es producido por estas técnicas, y que es exterior a ellas. Por el contrario, ese yo, generalmente, es una técnica convertida en hábito, en rasgo permanente del carácter, en sentimiento estable. Y es la naturaleza técnica de ese proceso lo que se suele dejar de lado, y lo que entra en el olvido, porque, como Juan de la Cruz, se piensa que el instrumento se arroja una vez usado. Pero el instrumento no se arroja: en gran medida, es lo que somos, y ya no como instrumento, sino como realidad estable.

4. UN CASO PROBLEMÁTICO: ALDOUS HUXLEY

Las técnicas de sí no funcionan en un vacío de contenidos, y tampoco se sostienen con contenidos proposicionales o teóricos. Necesitan de una fe. Requieren, concretamente, del involucramiento, o del compromiso del asceta con determinadas creencias. Éstas le dan la identidad. En consecuencia, y para el asceta, subjetivamente, no son intercambiables. Y aquí, en las creencias que le dan identidad al asceta, y en el involucramiento personal con las mismas, está uno de los problemas más serios para el tratamiento técnico-operativo de la ascética. Salvo que la fe esté puesta en el método. Y aquí nos encontramos con la obra de Aldous Huxley. A nuestro entender, y en el terreno de las técnicas de sí, acá se lleva el instrumentalismo autónomo a una de sus variantes más completas. Lo que tenemos es una base teórica de naturaleza instrumental que se elabora a partir de los dichos y los escritos de los místicos más avanzados, y que se evalúa por sus consecuencias prácticas. Y esto siguiendo el modelo experimental científico, porque la teoría se corrobora, o se verifica, cuando se reproduce con éxito en ese laboratorio moral y psicológico que es nuestra propia existencia. *The perennial philosophy* es una antología de la mística. Para justificar su tesis del núcleo común, Huxley transcribe unas quinientas citas de textos sagrados, y de escritos de religiosos de distintas religiones desarrolladas. Y las comenta. El tema es la experiencia mística, pero el modelo técnico está en la ciencia experimental. Leemos a Huxley: «Sólo haciendo experimentos físicos podemos descubrir la naturaleza íntima de la materia y sus potencialidades. Y sólo haciendo experimentos psicológicos y morales podemos descubrir la naturaleza íntima del espíritu y sus potencialidades» (Huxley, 1947: 3). En tanto técnica superior, la religión, en el fondo, es un gran programa práctico. De acuerdo con Huxley, en los místicos la creencia es «pragmática y operativa», como la filosofía de la física moderna. La religión, entonces, es un experimento que hacemos con nosotros mismos, siguiendo el camino que marcaron otros. Además de una experiencia mística pura, que está en todas las tradiciones místicas de las religiones desarrolladas, hay un núcleo teórico común (naturaleza de la

última realidad, naturaleza del ser humano, naturaleza de la experiencia mística), independiente también de los dogmatismos, las mitologías, etc. de las distintas religiones. El núcleo teórico, que nace del testimonio de los que han tenido una experiencia religiosa, funciona para los novatos como una hipótesis a probar. Al pensamiento especulativo le opone Huxley su hipótesis mínima, y común a las religiones, que es la expresión fundamental, concentrada, de lo que los religiosos prácticos de cualquier religión dicen cuando cuentan su experiencia, y la organizan discursivamente. Y la palabra final (la confirmación o el rechazo del núcleo teórico) la tiene la práctica religiosa. O sea, y volviendo a nuestro vocabulario, la ascesis. El núcleo teórico se piensa con la lógica del instrumentalismo científico: las creencias valen por sus resultados, por su utilidad, por el control o el dominio que posibilitan, y por las promesas que cumplen. Los contenidos de las teorías científicas se corrigen, se evalúan, se mantienen por sus resultados. Es lo mismo con los contenidos de la religión. Con la idea de lo divino, por ejemplo. La naturaleza de la realidad última se juzga por sus consecuencias en el mundo humano. Es en la historia de las religiones temporales, del Dios personal, de las verdades reveladas donde la crueldad está justificada, las guerras son santas, y la inquisición encuentra un lugar. Y lo que sirve para la historia, sirve para los individuos. Un Dios personal, absoluto, otro, todopoderoso, lleva, en la acción, a una religión de ritos, de observancias legales, de sacrificios personales propiciatorios. Una realidad última impersonal, neutral, aprehensible por la experiencia, no trae conflictos sociales violentos, y produce, al mismo tiempo, cambios deseables en lo individual: estado de ser, carácter, conductas. El primer paso en la vida religiosa se da entonces cuando se pone la confianza en las afirmaciones de los religiosos prácticos. Y la verdad final no es una proposición, sino un estado de ser. Y es una adecuación, o un ajuste, del yo real, actual, con el yo ideal. Esto implica una transformación de sí; un cambio en la propia identidad. Y es resultado de un proceso que bien podríamos llamar técnico, pues se da en proporción al esfuerzo de cada uno, y se produce cuando las condiciones están cumplidas. El conocimiento final no depende así de una voluntad superior, o de una Gracia especial, o de un sacramento consagrado, o de un dogma

revelado, o de un mediador divino. Es consecuencia de una práctica técnica que ha mostrado su eficiencia en los hechos, y también, a veces, del uso de ciertas drogas.

5. UNIVERSALIDAD Y CONTINGENCIA

Lo dicho a lo largo de este estudio no se aplica a todas las técnicas de sí. Podemos hacer una clasificación de las técnicas. En primer lugar, están los operadores metatécnicos, que, efectivamente, son universales y vacíos, y valen para todas las técnicas de sí. Y cuando decimos «todas las técnicas» nos referimos tanto a las que hemos denominado universales (y que han sido el objeto de este estudio), como a otras, que podemos considerar contingentes, y de las que sólo vamos a hacer mención unos renglones más abajo. Si excluimos los operadores metatécnicos, nos queda por decir que el carácter universal de una técnica, en tanto esquema funcional vacío válido para cualquier sistema de creencias, tiene sus excepciones. Podemos cambiar algunas palabras del título de un conocido artículo de la filosofía de la técnica,⁵³ y preguntar entonces si las técnicas de sí hacen filosofía (o religión, o política). No hablamos del instrumentalismo heterónomo tradicional, que entiende que los instrumentos son medios dóciles, neutrales, y sometidos a la voluntad del agente. Y si aquí se hace filosofía (religión, política), lo hace el agente, y no el instrumento. Pensamos, en cambio, que un medio nunca es dócil, y tiene por ello su propia lógica, y su fuerza, y si bien son externos a todo sistema de creencias no técnico, los casos que hemos visto en este primer estudio se rigen por una razón propia, interna, técnica (funcionalismo, instrumentalización de creencias, racionalidad del poder o del control, construcción del nuevo yo de afuera hacia adentro, etc.). Y esto independientemente de si, subjetivamente, la lógica técnica se puede llevar hasta el final en la práctica ascética. De hecho, y subjetivamente, no se lo puede hacer.

⁵³ Nos referimos a «¿Tienen política los artefactos?», de Langdon Winner. La versión española del artículo se toma de MacKenzie, D. et al. (eds.) (1985), *The social shaping of technology*, Philadelphia, Open University Press.

Hay otro tipo de técnicas, donde, si bien están presentes los operadores metatécnicos, no encontramos la universalidad vacía, funcional, de las técnicas que hemos estudiado hasta ahora. Se suele hablar de la escritura como técnica de sí. Pero no existe la escritura como tal, y en general. Son escrituras particulares. Tenemos el diario, el aforismo, el ensayo. Y a cada uno de estos tipos de escritura le es inherente una filosofía. El ensayo (al modo de Montaigne) es una escritura propia del escepticismo, y nada más que del escepticismo. Y filosofía, escritura y escritor se construyen mutuamente. La diversión, tal como la expusimos aquí, en este capítulo, es también una estrategia escéptica, y lo mismo vale para los distintos modos de usar las oposiciones (método de oposición, *tropo* de la diafonía) como prácticas de sí. Podemos agregar lo que Montaigne llama «l'art de conferer» (el arte de la conversación, o el arte de la discusión), y que es una variante escéptica del diálogo (es el equivalente oral de ese tipo de escritura que son los *essais*). Aquí se presupone la *epojé*, y se da por establecido que siempre nos movemos entre apariencias, y que nuestro pensamiento (y nuestro yo) no puede ser sino contingente, accidental, provisional. En suma, lo que tenemos son prácticas de sí propias de una filosofía, y sólo de esa filosofía. A esas técnicas le son inherentes un contenido, y ese contenido es el de la filosofía escéptica. Y en este sentido, no son universales, sino contingentes. Y sobre esto trata el segundo el estudio de este libro.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrier, T. (2017/1), «La capture de l'esprit : attention et admiration chez Descartes et Spinoza», *Les Études philosophiques* (L'attention au XVII^e siècle : conceptions et usages), n^o 120, pp. 43-58.
- Bouquiaux, L. (2017/1), «Attention et pensée aveugle chez Leibniz», *Les Études philosophiques* (L'attention au XVII^e siècle : conceptions et usages), n^o 120, pp. 87-102
- Bunge, M. (1972), *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, Barcelona, Ariel.
- Burkitt, I. (june 2002), «Technologies of the self: habitus and capacities», en *Journal for the theory of social behavior*, vol. 32, issue 2, pp. 219-237.
- Conner, F. W. (Spring, 1973), «"Attention!": Aldous Huxley's epistemological route to salvation», en *The Sewanee review*, vol. 81, No. 2, pp. 282-308, The Johns Hopkins University Press.
- da Costa Guimaraens, F. (1902), «Le besoin de prier et ses conditions psychologiques», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, Félix Alcan, II, 391-412.
- Daston, L. y Galison, P. (2007), *Objectivity*, New York, Zone book.
- Davidson, A. I. y Worms, F. (editores) (2012), *Pierre Hadot, l'insegnamento degli antichi, l'insegnamento dei moderni*, Pisa, Edizioni ETS.
- de Ajuriaguerra, J. (1964), «L'isolation, technique de guérison, règle de vie, voie de perfectionnement», Epilogue au *Ile Symposium de la clinique universitaire de Bel-Air* (Université de Genève), Paris, Masson.
- de Guibert, J. , «Les études de théologie ascétique et mystique. Comment les comprendre?», en *Revue d'ascétique et mystique*, première année, 1920
- Deery, J. (1996), *Aldous Huxley and the mysticism of science*, London, Macmillan press.
- Deikman, A. (1986), *El yo observador. Misticismo y psicoterapia*, México, Fondo de Cultura Económica.

- _____ (2000), «A functional approach to mysticism», en *Journal of consciousness studies*, 7, n° 11-12, pp. 75-91.
- _____ (1966), «De-automatization and the mystic experience», *Psychiatry*, 29:4, 324-338.
- _____ (1966), «Implications of experimentally induced contemplative meditation», *The journal of nervous and mental disease*, vol. 142, n° 2, serial n° 197, pp. 101-116.
- Delacroix, H. (1908), *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Félix Alcan.
- Depraz, N. (2012), «Fenomenología de la atención “after” Husserl», en *Actas fenomenológica latinoamericana*, vol. IV (*Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 21-40.
- Eliade, M. (dir.) (1996), *Enciclopedia delle religioni*, Milano, Jaca book, 16 vols.
- _____ (2000), *Técnicas del yoga*, Barcelona, Kairós.
- _____ (1974), *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza.
- Flood, G. (2004), *The ascetic self. Subjectivity, memory and tradition*, New York, Cambridge University Press.
- Foucault, M. (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Seuil/Gallimard.
- _____ (2005), *La hermenéutica del sujeto*, Madrid, Akal.
- _____ (2008), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Buenos Aires, Paidós.
- Frankfurt, H. G. (2006), *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Katz.
- Graiver, I. (2018), *Asceticism of the mind: Forms of attention and self-transformation in late antique monasticism*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- _____ (2022) «Training the mind: The ascetic path to self-transformation in late antique Christian monasticism», *Journal of spirituality in mental health*, 24:3, 251-269.
- _____ (2016), «The paradoxical effects of attentiveness», *The journal of early christian studies* 24, no. 2: 199–227.
- Gros, F. (2009), *Marcher, une philosophie*, Paris, Carnets Nord.
- Hadot, P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel. Hay traducción al español: Hadot, P.

- (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela.
- _____ (2006) *Elogio de Sócrates*, México, Textos de me cayó el veinte.
- _____ (2009), *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona, Alpha Decay.
- Harpham. G. (1987), *The ascetic imperative in culture and criticism*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Hass, A. M. (2009), *Vientos de absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la postmodernidad?*, Madrid, Siruela.
- Hatfield, G. (2017/1), «L'attention chez Descartes : aspect mental et aspect physiologique», *Les Études philosophiques* (L'attention au XVII^e siècle : conceptions et usages), n^o 120, pp. 7 a 26.
- Heikkala, J. (1993), «Discipline and excel. Techniques of the self and body and the logic of competing», *Sociology of sport journal*, 10, 397-412.
- Hood, R. W. (mar. 1975), «The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience», *Journal for the scientific study of religion*, Vol. 14, No. 1, pp. 29-41.
- Hood Jr., R. W., Hill, P. C. y Spilka, B. (2009), *The psychology of religion. An empirical approach*, New York, The Guilford Press.
- Hulin, M. (2015), *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France. Traducción al español: Hulin, M. (2007), *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, Madrid: Siruela.
- Huxley, A. (1947), *The perennial philosophy*, London: Chatto & Windus. Hay traducción al español: Huxley, A. (1977), *La filosofía perenne*, Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (1962), *Island*, London, Chatto & Windus.
- James, W. (1963), *The varieties of religious experience: A study in human nature*, New York, University books. Hay traducción al español: *Variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*, Madrid, Trotta, 2017.

- Jourdan, M. & Vigne, J. (1998), *Marcher, méditer*, Paris. Albin Michel.
- Juan de la Cruz, fray (1978), *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid: BAC.
- Kaelber, W. O. (1996), «Ascetismo», en Eliade, M., (dir.), *Enciclopedia delle religioni. L'esperienza. Vita religiosa, individuale e collettiva*, Jaca book, Milano, vol. III, p. 32.
- Katz, S. T. (1978), «Language, epistemology, and mysticism», en Katz, S. T. (editor), *Mysticism and philosophical analysis*, New York: Oxford University Press, 22-74.
- Katz, S. T., (editor) (1978), *Mysticism and philosophical analysis*, New York, Oxford University Press.
- Koselleck, R. (2013), *Sentido y repetición en la historia*, Buenos Aires, Hydra.
- Lähteenmäki, V. (2017/1), «L'attention dans la philosophie de l'esprit de John Locke», *Les Études philosophiques* (L'attention au XVII^e siècle : conceptions et usages), n^o 120, pp. 73-86.
- Laín Estralgo, P. (1958), *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, Revista de occidente.
- Mazlish, B. (1972), «La cuarta discontinuidad», en M. Kranzberg y W. Davenport (eds.), *Tecnología y cultura*, Barcelona, Gustavo Gilli, pp. 177-191.
- Montaigne, M. de (1978), *Les essais*, (ed. Pierre Villey et Verdun-Louis Saulnier), Paris, Presses Universitaires de France.
- Moore, P. (1978), «Mystical experience, mystical doctrine, mystical technique», en Katz, S. T. (editor), *Mysticism and philosophical analysis*, New York: Oxford University Press, 101-131.
- Novak, P. (1996), «Attenzione», en Eliade, M. (dir.), *Enciclopedia delle religioni. L'esperienza. Vita religiosa, individuale e collettiva*, Milano: Jaca book, vol. III, pp. 35-44.
- Nussbaum, M. C. (2003), *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós.
- Nehamas, A. (2005), *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pre-textos.
- Pascal, B. (1904), *Pensées* (edición de Léon Brunschvicg), Paris, Hachette, 2 tomos.

- Pelletier, A. (2017/1), «Attention et aperception selon Leibniz : aspects cognitifs et éthiques», *Les Études philosophiques* (L'attention au XVII^e siècle : conceptions et usages), n^o 120, pp. 103-118.
- Platón (1967), *Gorgias*, Buenos Aires, Eudeba.
- Poulain, A. (1922), *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, París, Gabriel Beauchesne.
- Rensi, G. (1925), *Apologia dell'ateismo*, Roma, A. F. Formiggiani.
- Ribot, Th. (1889), *Psychologie de l'attention*, Paris, Félix Alcan.
Hay traducción al español: *Psicología de la atención*, Madrid, Fernando Fé: Victoriano Suárez, 1899.
- Rose, N. (1996), *Inventing our selves. Psychology, power, and personhood*, New York, Cambridge university press.
- _____ (2007), «Terapia y poder. *Techné y ethos*», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n^o 76, Barcelona, pp. 101-124.
- San Agustín (1979), *Confesiones*, tomo II de las *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC.
- San Alonso Rodríguez (1861), *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas*, Barcelona, Librería religiosa – Pablo Riera.
- Scaramelli, G. B. (1784), *Direttorio ascético*, Venezia, Antonio Zatta e figli.
- Sion, R. T. (2010), *Aldous Huxley and the search for meaning: a study of the eleven novels*, McFarland & Company, Inc., North Carolina.
- Sloterdijk, P. (2012), *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Valencia, Pre-textos.
- Stace, W. T. (1973), *Mysticism and philosophy*, London, The Macmillan press.
- Tanqueray, A. (1924), *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris. Desclée. Hay traducción española: *Compendio de teología ascética y mística*, Tournai, Desclée, 1930.
- Teresa de Jesús (1967). *Libro de la vida*. En Santa Teresa de Jesús. *Obras completas de Santa Teresa de Jesús* (págs. 25-189). Madrid: BAC.
- Thurman, R. A. F. (1998), «Tibetan buddhist perspectives on asceticism», en Wimbush, V. L. & Valantasis, R. (eds.), *Asceticism*, New York, Oxford University Press.

- Valantasis, R. (2008), *The making of the self. Ancient and modern asceticism*, Cambridge, UK: James Clarke & Co.
- Velasco, M. (2003), *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta.
- Velasco, M. (1978), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Ediciones cristiandad.
- Villey, P. (1908), *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette (2 tomos).
- von Mises, L. (1968), *La acción humana. Tratado de economía*, Madrid, Sopec.
- Wimbush, V. L. & Valantasis, R. (eds.) (1998), *Asceticism*, New York, Oxford University Press.
- Wright, H. W. (nov. 1901), «The truth in ascetic theories of morality», *The philosophical review*, vol. 10, No. 6, pp. 601-618.
- Yates, F. (2005), *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela.

LA DUDA ESCÉPTICA Y SUS TÉCNICAS.
EL CASO DE MICHEL DE MONTAIGNE

Tout ce qui est objet
de croyance est objet de doute...

[Todo lo que es objeto
de creencia es objeto de duda...]

PAUL SOLLIER

NOTA

Buena parte del contenido del segundo estudio se encuentra en dos artículos publicados en estos últimos años.¹ Por separado, y aunque se ocupan del mismo tema, se sienten las limitaciones de cada artículo. Están incompletos. De ahí la necesidad de este segundo estudio, que funde en un único escrito los dos artículos mencionados; y lo hace con las revisiones, los desarrollos y los agregados correspondientes, y con una tesis de fondo que los trasciende y les da unidad. Esta es la primera de las razones por la que he decidido presentar aquí este estudio. Hay una segunda razón (la más importante): los estudios que componen este libro se complementan. El segundo estudio sirve como contraparte, y continuación, del primero; y en este sentido es importante que los dos, físicamente, aparezcan juntos. Uno trata sobre la universalidad del grueso de las técnicas de sí; el otro, sobre el carácter contingente de otras técnicas. Y si el primer estudio es un punto de partida; el segundo, más clásico, lo es de llegada, y con él se cierra un proyecto personal de indagación en el asunto que trata. Nos ocupamos aquí de la duda escéptica y las prácticas de sí. El escepticismo es la corriente filosófica con la que estoy más a gusto; y, en cierto modo, es la tradición de la que me siento parte. Y desde ese lugar filosófico se han escrito los dos estudios.

¹ Osella, M. (2016), «La duda filosófica y sus técnicas», en Osella, M. (comp.), *Técnica y subjetividad. Las técnicas del yo*, Río Cuarto, Unirío, 2016. Osella, M., (2023), «Deseo esencial y duda escéptica. El caso de Michel de Montaigne», en Lorio, N. y Moretti, M. (comps.), *Las prácticas de sí en tensión con lo sagrado*, Río Cuarto, Unirío.

I. EL NÚCLEO PSICOLÓGICO DE LA EXPERIENCIA ESCÉPTICA

1. DESEO ESENCIAL Y ESCEPTICISMO

Desde la antigüedad, y a partir de cierta idea de lo que uno debe ser, se han desarrollado técnicas que apuntan al dominio de sí, y a la realización del propio bien. Técnicas que, a su vez, no se han presentado nunca de manera aislada, dispersa... En general, y de acuerdo con las distintas escuelas filosóficas, religiones, etc., toman la forma de un programa, o de un cuerpo sistemático. Ahora bien, se suele hablar de un deseo originario, primario, que es inherente al ser humano, y que, por ello, lo define en lo fundamental. En nuestro primer escrito, en este libro, lo llamamos deseo esencial. Con todo, y a pesar de que no hay acuerdo con respecto a cuál es ese deseo (o esa esencia), el ideal esencialista de sí nunca está en acto: hay que realizarlo. Algunas tradiciones entienden que el deseo (el impulso, la aspiración) esencial no actúa fácilmente por sí solo, o por su misma fuerza. No se tiende espontáneamente a ejercitar el propio ser. Al contrario, las conductas, los hábitos... cotidianos, ocultan, adormecen, anulan ese deseo. Por tal razón, y en un comienzo, hay siempre una etapa negativa, destructiva, purgativa, donde se busca desactivar el poder que las pasiones, las fantasías... del yo inauténtico tienen sobre el practicante. Y hay también, y simultáneamente, una acción afirmativa, que no es otra cosa que la aplicación de técnicas que tienen por materia precisamente ese deseo primario o esencial, y por finalidad convertirlo en el deseo dominante en lo que a poder sobre nosotros se refiere. Porque el deseo esencial, habitualmente, es débil (no siempre lo mejor, cualitativamente hablando, es lo que tiene más poder), y, por ello, se necesita de técnicas que afirmen las creencias del practicante; técnicas que tengan al deseo primario como objeto: la lectura meditada del libro sagrado y de las vidas ejemplares (Jesús, santos), los ejercicios de la presencia de

Dios (presencia en todas las cosas, en todos los acontecimientos, en todas las personas, en nuestro interior), la renovación diaria del deseo de perfección (hacer de cuenta, por ejemplo, que cada día es el primero en el camino elegido), las distintas formas de oración...

Pero este deseo, que está en la base de lo que se considera bueno y valioso en las posiciones tradicionales o esencialistas, es, de acuerdo con el escepticismo, el origen de los problemas. Y así como aquéllas buscan afirmar el deseo, en las prácticas escépticas de sí se intenta anularlo, y desactivarlo como poder causal. Las prácticas escépticas, entonces, sólo tienen sentido sobre el fondo de esa presión primaria (deseo esencial) que está en el núcleo mismo de lo que el escéptico considera el yo dogmático. Y es contra esa presión, que el escéptico encuentra también en sí mismo, que se elaboran buena parte de las técnicas escépticas de sí. Porque el escéptico reconoce que hay en sí una tendencia al saber; e incluso, en más de un caso, un deseo o una tendencia hacia algún tipo de absoluto. En todo estudio sobre escepticismo hay que pasar por alguna forma de esencialismo. Y esto es así incluso cuando el escepticismo, superadas las posiciones dogmáticas, descansa en sí mismo, y se piensa sin referencia a lo externo. Según Sexto Empírico (2012: VII, 27),¹ el hombre es un ser que por naturaleza ama la verdad. Montaigne, por su parte, admite que no hay deseo más natural que el deseo de conocer.² ¿Es esto un esencialismo? Cualquiera sea la respuesta, las afirmaciones se parecen a la tesis esencialista con la que Aristóteles comienza su *Metafísica*. Pierre Hadot afirma que la alienación del ser humano es consecuencia del olvido (porque está oculto, sometido) de ese deseo primario. La idea escéptica es la opuesta: la alienación viene precisamente con tal deseo. Y generalmente, la respuesta práctica al problema, en el escepticismo, se denomina *epojé* (término que habitualmente se traduce como suspensión del juicio). Y si ésta tiene un sentido, lo tiene a partir de ese deseo. Y así como el dogmático busca afirmar el deseo, en las prácticas escépticas de sí se intenta

¹ En otras ediciones, sería *Adversus mathematicos*, VII, 27.

² Montaigne, Michel de, *Les essais*, (ed. Pierre Villey et Verdun-Louis Saulnier, 1978, Paris, Presses Universitaires de France.), III, xiii, 1065. Todas las citas de Montaigne están tomadas de esta edición. La traducción siempre es nuestra.

anularlo, y desactivarlo como poder causal. A diferencia del yo dogmático, el yo escéptico, y al igual que la apariencia, es un yo accidental, contingente. Y esto nos lleva a una oposición (muy poco estudiada, y que es propia del escepticismo), y es la que se da entre la *epojé* y el deseo de una verdad última. Entendiendo aquí que la *epojé* (en Montaigne, sobre todo) nunca se saca de encima al deseo de esa verdad. Más aún: lo necesita para ser lo que es. Y este conflicto, de hecho, es el eje de nuestro escrito.

2. EL NÚCLEO PSICOLÓGICO DE LA EXPERIENCIA ESCÉPTICA: LA HISTORIA DE APELES

En la anécdota del pintor Apeles está el núcleo psicológico del escepticismo práctico, o del escepticismo como modo de vida; núcleo que, con el tiempo (y a veces con otra terminología), se extiende a otros escepticismos. La historia la cuenta Sexto Empírico. Montaigne nos da el mismo ejemplo, sólo que el pintor se llama Protógenes, y lo que pinta es un perro ladrando, y mirando hacia una casa. Apeles pinta un caballo. Se supone que el animal está cansado. En la boca tiene espuma. Pero esta parte de la pintura no sale como Apeles quiere. Después de muchos intentos, molesto, derrotado, el pintor abandona, arrojando contra el lienzo la esponja mojada donde limpia los pinceles. La esponja da contra la boca del caballo, y, para sorpresa de Apeles, la espuma queda pintada tal como él lo quería (Sexto Empírico, 1993: I, xii, 28. Montaigne, 1978: I, xxxiv, 221). El filósofo, hombre excepcional, busca la verdad, porque con la verdad (es lo que supone) viene la tranquilidad. Pero no es lo que obtiene. Sólo encuentra diversidad, y contradicciones. Cansado, angustiado, abandona la búsqueda, y con el abandono, llega la tranquilidad. Puesto en palabras, el proceso no puede ser más sencillo. Al escepticismo que queda expuesto con la historia de Apeles, se lo suele llamar inmaduro (Olaso, E. de, 1981: 43), porque ahí no hay filosofía. Y no hay un método. Sólo está el azar, o la casualidad. En el escepticismo maduro, el comienzo es el mismo. Y también el final. Es lo que está en el medio lo que cambia. Por lo que parece, ahí se llega a la *ataraxia* de una manera sistemática. Y eso es justamente lo que

hace del escepticismo una posición filosófica. El abandono, la retracción, adoptan la forma de la suspensión del juicio (*epojé*), y la suspensión se busca sistemáticamente, ya sea con argumentos que muestran la dificultad (e incluso la imposibilidad) de acceder a la verdad (*tropos*), o con la elaboración de un método que apunta a las oposiciones equipolentes. En el caso del último, se entiende que, ante cada problema, hay al menos dos posturas que dan cuenta teóricamente de él (oposición), y como el grado de persuasión de cada una de ellas es más o menos parecido (equipolencia), no hay razones para poner a una por encima de la otra. Y la idea es que a la *epojé* le sigue la *ataraxia*, que es lo que se buscaba. Expuesto brevemente, el proceso de la experiencia escéptica es este: a) conflicto inicial: el hombre que se inicia en la filosofía se encuentra con una diversidad de opiniones; b) indecisión: no sabe cuál elegir; c) equipolencia: ante un mismo problema hay dos o más posiciones que intentan explicarlo, pero sus tesis se oponen entre sí y la elección racional no es posible; d) *epojé*: ante esta situación se suspende el juicio (o las creencias); e) *ataraxia*: a la suspensión le sigue la tranquilidad. El esquema vale tanto para el escepticismo maduro como para el inmaduro, sólo que, en el primero, entre c y d, están los recursos sistemáticos que (según nos dicen) llevan a la *epojé*. Y si uno examina atentamente el proceso escéptico, se da cuenta de que la parte racional propiamente dicha se detiene antes de la *epojé*. El método de oposición, por ejemplo, prueba que, ante un problema determinado, y en un momento dado, hay oposiciones equipolentes. Y nada más. La *epojé* no se sigue lógicamente del método de oposición como una conclusión se sigue de las premisas. Es una decisión que, en términos prácticos, y a partir de la finalidad deseada (*ataraxia*), se nos aparece como la más razonable, pero con eso y todo, se queda fuera del proceso lógico, sistemático, desarrollado por el escéptico. Lo mismo pasa con la *ataraxia*. Es decir, pasa lo mismo en tanto no es parte del proceso lógico. Aunque hay una diferencia con la *epojé*: la *ataraxia* no es electiva.

El método de oposición presupone la *epojé*. Se elabora con vistas a ella. Pero la *epojé* está fuera del método. Como dije arriba, la *epojé* no es parte del orden lógico escéptico; y esto, entre otras cosas, significa que no hay nada (dentro de ese orden) que le diga

al escéptico cuándo suspender el juicio. De hecho, en una situación parecida, el dogmático no lo hace. Éste espera encontrar una verdad. En ese sentido, tiene expectativas. Y las tiene, aun cuando se mueva entre la diversidad y las contradicciones. No hay, por decirlo de alguna manera, una voluntad de *epojé* en el dogmático. Voluntad que sí está en el escéptico. Y lo está desde el momento en que se da cuenta de que, para obtener lo que busca, tiene, indefectiblemente, que suspender el juicio. Y esa parte consciente, deliberada, que está en la *epojé*, no está en la *ataraxia*. Uno puede crear las condiciones para que ésta sea posible, pero no puede producirla directamente. En eso, se parece a la experiencia religiosa tal como lo cuentan los místicos. Aquí hay una preparación moral; y hay prácticas concretas, y técnicas... Y hay una transformación interior. El hombre religioso se hace entonces receptivo para la experiencia de lo divino, pero ésta no depende de él: viene del cielo. La experiencia sucede, y nada más. Lo mismo (en otro contexto) pasa con la *ataraxia*. En la historia de Apeles, el resultado final deseado es doblemente imprevisto. Por una parte, hay un acto no pensado, no planeado, repentino: la esponja se arroja contra el lienzo. Por la otra, la esponja, azarosamente, da en la boca del caballo. Y además (también azarosamente) la espuma sale como quería. En otras circunstancias, Apeles, arrojando todo el día la esponja, bien podría no haber acertado nunca. En cierto modo, el escepticismo maduro es el arte de arrojar la esponja contra la pintura. Es la práctica, la sistematización del acto. Esto ayuda. Sin embargo, no garantiza el resultado. La buena puntería no es suficiente. Aun dando en el lugar justo, la espuma puede salir mal. Que salga bien o mal, no depende de uno. De uno depende solamente la puntería, y el modo cómo se ensucia la esponja con pintura. Y ahí termina todo. Y es igual con la *ataraxia*.

En la historia de Apeles, hay algo más. El escepticismo no se reduce a la elaboración de una serie de argumentos en contra de la posibilidad del conocimiento, o a la aplicación de un determinado método. No es una tarea puramente racional. La *ataraxia* es un cambio psicológico. O existencial. Es el paso de la perturbación (o de la duda filosófica pensada como perturbación a partir de un conflicto irresoluble de opiniones) a la imperturbabilidad.

No es la conclusión de un argumento. En todo caso, es el momento final de un proceso psicológico; proceso cuyo punto culminante (previo a la *ataraxia*) es la decepción, el desánimo, el cansancio.

En el comienzo, encontramos el deseo de verdad. Con optimismo, Apeles empieza la pintura. La expresión aristotélica de que el hombre, por naturaleza, busca el conocimiento, está también en el escepticismo.³ Sin este deseo, no hay *ataraxia*. La expectativa de verdad es una condición psicológica necesaria. También lo son la búsqueda improductiva, los caminos sin salida, las contrariedades... Apeles intenta dibujar la espuma en la boca del caballo. No le sale. La expectativa de verdad se debilita. Se siente el cansancio. Al final, viene la renuncia. Apeles arroja la esponja, y ya no hay expectativa de verdad. Y esto también es un estado psicológico. Porque lo más importante del escepticismo, lo determinante, no está en los argumentos, ni en el método; está en el proceso psicológico por el que el escéptico pasa. Y en el medio del proceso, la duda; que, obviamente, también es psicológica.⁴ Y lo es desde el momento en que se piensa que la existencia (en los hombres superiores) depende de verdades teóricas que se constituyen en principios. Pero a toda verdad teórica se le opone otra igualmente fuerte. Y así nace la duda, que es la irresolución de la que (al exponer al pirronismo clásico) habla Montaigne en la siguiente cita. Y luego, la duda desaparece:

Con esta variedad e inestabilidad de opiniones, nos llevan [los pirrónicos] como de la mano, tácitamente, a esta resolución de su irresolución.⁵

Y con suerte, llega la tranquilidad, que es el momento final del proceso. De esta manera, puede haber *ataraxia* sin *tropos*, y sin método de oposición, pero no sin deseo de verdad, y sin una búsqueda inútil... Tampoco hay *ataraxia* sin irresolución (duda), y

³ Cf. aquí mismo, en sección 1.

⁴ Esta no es la duda que (en palabras de Hume) está al final de toda investigación. En esta duda hay expectativa de verdad, y hay confianza en la capacidad del filósofo para conocer.

⁵ Par cette variété et instabilité d'opinions, ils [los pirrónicos] nous menent comme par la main, tacitement, à cette résolution de leur irresolution. II, xii, p. 545.

sin cansancio... Pero volvamos al comienzo: al deseo de conocer. Se admite que en el hombre hay un deseo natural de conocimiento. Dogmáticos y escépticos coinciden en ese punto. Y mientras que en el dogmatismo (Aristóteles, por ejemplo), la vida superior, feliz, consiste en la ejercitación de ese rasgo fundamental, en el escepticismo se apunta a su anulación, pero no sin servirse antes de él. En otras palabras, el deseo de conocimiento, deseo propio, determinante en lo que es el ser humano, es condición psicológica necesaria para que la *ataraxia* sea posible, porque no hay *ataraxia* sin decepción, y sin hartazgo, o cansancio. Y tampoco sin la duda, que aquí no es otra cosa que aquel deseo no resuelto; deseo perdido entre oposiciones con las que no sabe qué hacer. Y el deseo se anula. Pues la *epojé* (paso previo a la *ataraxia*) en principio es eso: la supresión del deseo de conocimiento. Supresión que no es sino el resultado de todo un camino de desánimo, de desengaño, de decepción. En fin, la felicidad (imperturbabilidad) es posible sólo liberándose de aquello que diferencia al hombre del resto de los animales (su esencia, en la terminología del dogmático). La situación es extraña, paradójica; y lo es porque coloca al escéptico en un estado que es contrario a lo que en un principio se consideraba su naturaleza.

3. EL MÉTODO ESCÉPTICO Y LA DUDA QUE PERTURBA

El filósofo, en tanto hombre excepcional, busca la verdad. Y con esta búsqueda (no hay que olvidarlo) comienza el escepticismo. Dijimos que tanto la *epojé* como la *ataraxia* caen fuera del proceso lógico escéptico. Y que mientras la segunda es relativamente incierta, azarosa, la primera depende en gran medida de la voluntad del filósofo. ¿Adónde apunta entonces el método escéptico? En el plano epistemológico, a la equipolencia. En el psicológico, a la perturbación, a la inquietud, a la angustia. A la duda. En el método se juntan la epistemología y la psicología escépticas. Ahí la duda, todavía, no ha sido anulada por la *epojé*, no se ha convertido en resolución, y la expectativa de verdad se mantiene. Y así como no hay *ataraxia* sin deseo de conocimiento, tampoco la hay

sin la duda que perturba. Y detrás de la duda también está el deseo de conocer. Del proceso escéptico expuesto más arriba podemos decir que la duda es la indecisión que viene con el equilibrio en el peso argumental de dos o más tesis en pugna. Podríamos incluso agregar que, si esta situación se prolonga, llegan la angustia, el malestar. Pues bien, los elementos argumentales, lógicos, mantienen a la duda filosófica en el ámbito de lo abstracto y de lo impersonal. Y no hay oscilación, no hay angustia, no hay indeterminación sin ese deseo que es más fuerte que uno y en el cual se ponen las esperanzas. Y en la filosofía que nos ocupa, esto es el deseo de conocer. Mientras otras teorías de la duda acentúan lo irracional,⁶ la filosofía (y el escepticismo clásico en particular) insiste con la teoría, y con el conocimiento. Pero sin el deseo, no hay duda. Sólo hay equipolencia. Y con eso no alcanza para llegar al escepticismo.

4. EL FIN «NATURAL» DEL ESCEPTICISMO: BROCHARD Y AUBENQUE

En un párrafo de «Des cannibals» denuncia Montaigne la práctica habitual de dar un salto de la parte al todo.⁷ La pregunta es si la filosofía (y no sólo ella) puede evitar eso. Y lo que vale para la filosofía en general, vale para las interpretaciones de Montaigne en particular.⁸ Ahora bien, entre éstas tenemos a las que dan

⁶ Cf. aquí mismo, en la sección 1 del capítulo II.

⁷ «...tel peut avoir quelque particuliere science ou experience de la nature d'une riviere ou d'une fontaine, qui ne sçait au reste que ce que chacun sçait. Il entreprendra toutes-fois, pour faire courir ce petit lopin, d'escrire toute la physique. De ce vice sourdent plusieurs grandes incommoditez». («...alguien puede tener una ciencia particular o una experiencia de la naturaleza de un río, o de una fuente, y con respecto al resto de las cosas no saber más de lo que sabe cualquier otro. Sin embargo, y para hacer crecer ese pequeño trozo, intentará escribir toda la física. De este vicio nacen muchos grandes inconvenientes»). I, xxxi, 205.

⁸ Con respecto a esas interpretaciones, están los que buscan un cierto orden en la obra de Montaigne: un orden lineal (Villey, Strowski), o circular (Starobinski)... Y están los que, en sus escritos, y como si elaboraran un mapa con una relación de uno a uno con la realidad, intentan ser tan asistemáticos, fragmentarios y abiertos como el Montaigne que quieren exponer (Merleau-Ponty, Comte Sponville). Encontramos también al Montaigne religioso (Strowski, Popkin), al racionalista y ateo (Gierczynski), al hombre universal (Gide), al hombre particular (Micha)...

cuenta de los *Essais* tomando un conflicto como medida... Y eso nos interesa, porque se relaciona directamente con nuestro tema. Puntualmente, con el conflicto como materia y medida en la construcción técnica de uno mismo. Pero hay que decir que son muchas las filosofías que rehúyen o evitan los conflictos. De hecho, se presentan como resolución de los mismos. Y a veces pasa eso con el escepticismo cuando sirve a un propósito ajeno, externo: una vez que el fin se cumple, la filosofía se desecha. Y no es exactamente el caso de la escalera, del purgante, del fuego... de Sexto. Estos también se desechan, pero llevan al escéptico adonde él quiere. El fin es interno. Otras veces, en cambio, la opción es salirse del escepticismo, dejar de lado las oposiciones, pasar a otra cosa. Victor Brochard, por ejemplo, considera que el escepticismo clásico, con el tiempo, se convierte en ciencia. Brochard piensa, sobre todo, en lo que llama escepticismo empírico; es decir, el que está ligado a la tradición médica. Sostiene que ahí hay un método, una idea de causa, un modo de elaborar proposiciones, un esbozo de experimentalismo... que anticipan a la ciencia moderna. De hecho, afirma que si el escéptico viviera en el siglo XIX, sería positivista.⁹ Pierre Aubenque, por su parte, entiende que la versión contemporánea del escepticismo clásico es la hermenéutica (Aubenque, 1985). De acuerdo con Aubenque, para el escéptico, toda verdad está situada, y es relativa a un punto de vista. Además, los criterios de verdad son siempre parte de una doctrina ya constituida. Y se incluyen ahí el contexto histórico, las pasiones, etc. Estos, como sabemos, son también los presupuestos de la hermenéutica. A pesar de sus diferencias, Brochard y Aubenque no hablan de un uso instrumental del escepticismo. Por el contrario,

⁹ Lo dice de este modo: «Tout positiviste est sceptique, au sens où l'entendaient les médecins comme Sextus; tout sceptique était positiviste, au sens que donnent aujourd'hui à ce mot ceux qui l'ont inventé. Les uns sont sceptiques en métaphysique, les autres ne son sceptiques qu'en métaphysique: c'est bien près la même chose». Brochard, V., *Les sceptiques grecs*, Paris, Impr. Nationale, 1887, libro IV, cap. III, pp. 376-7. («Todo positivista es escéptico, en el sentido en que lo entendían los médicos como Sexto; todo escéptico era positivista, en el sentido que hoy le dan a esta palabra aquellos que la han inventado. Unos son escépticos en metafísica, otros no son escépticos más que en metafísica: esto está muy cerca de ser la misma cosa»). Hay versión en español: *Los escépticos griegos*, Bs. As., Losada, 1945.

consideran que la ciencia (Brochard), o la hermenéutica (Aubenne), son los resultados del desarrollo natural de la práctica escéptica. Así y todo, uno tiene la sensación de que, en estas interpretaciones, el escepticismo no es una filosofía completa, que se hace desde dentro, y que descansa en sus principios (sean estos de la naturaleza que fueren), sino que, para realizarse, tiene que ir más allá de sí misma, y continuar en algo distinto. Y al hacerlo, deja atrás las oposiciones sobre las que se ha construido, y que, por ello, le son inherentes. Pero el escepticismo que nos importa se levanta, se desarrolla, y se sostiene con esas oposiciones.

5. LA PRESUNCIÓN, EL DESEO DE ABSOLUTO, LAS OPOSICIONES

A diferencia de lo que sucede con las distintas escuelas tradicionales, no hay en el escepticismo una esencia para realizar. Y si se admite que hay algo parecido a una esencia, el escepticismo, como se indicó más arriba, consiste justamente en la anulación (atenuación, debilitamiento) del movimiento que viene con ella. Hablamos, puntualmente, del deseo de conocer..., y de la identificación con ese deseo. Identificación que, tarde o temprano, se convierte en arrogancia, presunción, soberbia: la peste del hombre «c'est l'opinion de sçavoir» (Montaigne: II, xii, 488). La peste del hombre es la convicción de que se ha alcanzado el conocimiento. O de que se puede alcanzar. Y con la convicción (o con la reafirmación de la tendencia al saber) aparecen los males:

...la inconstancia, la irresolución, la incertidumbre, el duelo, la superstición, la inquietud por el futuro, incluso después de nuestra vida, la ambición, la avaricia, los celos, la envidia, los apetitos desarreglados, alocados e indomables, la guerra, la mentira, la deslealtad, la difamación y la curiosidad.¹⁰

¹⁰ ...l'inconstance, l'irresolution, l'incertitude, le deuil, la superstition, la sollicitude des choses à venir, voire, apres nostre vie, l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'envie, les appetits desreglez, forcenez et indomptables, la guerre, la mensonge, la desloyauté, la detraction et la curiosité. II, xii, 486.

El problema es que todos los dogmáticos tienen esa seguridad. Y los contenidos de las convicciones no coinciden. Y así es como llegamos a la discrepancia, a las posiciones encontradas, a la contradicción... Pero lo que cuenta es el impulso natural hacia el conocimiento, y la identificación con el mismo. Lo que tenemos, entonces, es la convicción de que ese impulso expresa lo superior, lo más alto en uno, y la idea de que llevarlo adelante, ejercitarlo, es realizarnos en lo fundamental, en lo mejor. Y es contra esa identificación que trabaja el escéptico. Y no lo hace solamente al entrar en conflicto con el dogmático, cuestionándolo;¹¹ lo hace también como una práctica de sí, pues el impulso, incluso en el escéptico (al menos en el escéptico de Montaigne), está siempre ahí. De esta manera, un trabajo primario de las técnicas de sí en el escepticismo es la desactivación de ese deseo o impulso que todo ser humano tiene; desactivación que, a nuestro entender, encuentra en las oposiciones su camino natural.¹²

¹¹ Con la finalidad de curarlo de la presunción, que, a juicio del escéptico, es la enfermedad propia del dogmatismo.

¹² ¿Qué sucede con el probabilismo? ¿Atenúa también el impulso al conocimiento? ¿Es Montaigne un científico-experimentalista? «Es una misma naturaleza la que sigue su curso. Y si alguien hubiese juzgado suficientemente el presente, podría seguramente sacar conclusiones sobre todo el futuro y todo el pasado». («C'est une mesme nature qui roule son cours. Qui en auroit suffisamment jugé le present estat, en pourroit seurement conclurre et tout l'advenir et tout le passé»). [II, xii, 467]. Y también: «Según nuestro entender, no hay absurdo más extremo que sostener que el fuego no calienta, que la luz no ilumina, que el hierro no pesa y que no es duro, pues son evidencias de los sentidos, y no hay creencia o ciencia en el hombre que se compare a ellas en certeza» («Il n'est aucun absurde selon nous plus extreme que de maintenir que le feu n'eschaufe point, que la lumiere n'es-claire point, qu'il n'y a point de pesanteur au fer ny de fermeté, qui sont notices que nous apportent les sens, ny creance ou science en l'homme qui se puisse comparer à celle-là en certitude»). [II, xii, 588]. Se presupone una cierta confianza en las regularidades de la naturaleza. La «evidencia [práctica] de los sentidos» lo hace. ¿Y la teoría? ¿Dan los juicios teóricos por verdadera esa regularidad? En principio, lo que hay son verdades verosímiles tomadas del mundo de las apariencias. El cuerpo humano no puede volar a las nubes; el sol, todo el tiempo, y sin descanso, recorre su camino; los límites del mar y de la tierra no pueden confundirse; el agua es inestable y sin firmeza; un muro, salvo que tenga una hendidura, no puede ser atravesado por un cuerpo sólido; el hombre no puede conservar su vida en medio de las llamas; y, físicamente, no puede estar en el cielo y en la tierra, y en mil lugares a la vez... Estas son algunas reglas que «sujetan al hombre» [II, xii, 524]. Y de esto se puede hablar. Son los juicios que van por lo grueso; es lo aparente, lo verosímil. (Son «...principes trop grossiers et apparens». II, xvii, 655).

En el dogmatismo, al deseo de conocimiento le corresponde una pasión: la presunción. Esto ya lo afirmaba el escepticismo antiguo. En el capítulo sobre la presunción, nos dice Montaigne que esta pasión no es otra cosa que la «excesivamente buena opinión que nos hacemos de nuestra valía».¹³ Y lo peor es que eso, de algún modo,¹⁴ es parte de nuestro ser. La presunción, escribe en otro lado, es «nuestra enfermedad natural y original».¹⁵ El sujeto de la presunción puede variar, y se nos muestra al menos de tres maneras. El sujeto puede ser la especie, el individuo o la cultura.

¿Qué significa esto? Que son conclusiones que se sacan de la experiencia..., pero sólo de los casos concretos que van en una sola dirección, como las evidencias de los sentidos: los fríos de navidad y los calores de San Juan. Pero los juicios que vienen con la experiencia cojean [III xiii 359], y son imperfectos, y lo son porque toda generalización (reducción de la desemejanza a lo semejante) se hace por lo grueso y juntando los extremos. El detalle, las sutilezas, ponen siempre (nuevamente) la desemejanza en juego. En el ámbito de los juicios gruesos, oblicuos, torcidos, se mueve el hombre. Ese es su lugar. Aunque algunos quieren ir más allá. En su libro sobre el autor [*La pensée de Montaigne*, Paris, Bordas, 1948], Maurice Weiler habla del método experimental en Montaigne. Según nos dice, la noción de determinismo (importante en aquel método) no es habitual en el siglo XVI, pero si por ese término se entiende «le rapport absolu et nécessaire des choses» («...la relación absoluta y necesaria entre las cosas». Idem., p. 108), entonces se lo puede relacionar con la idea de ley natural, que Montaigne acepta sin dificultad. En cuanto al resto (sumisión a los hechos, libertad de espíritu, duda filosófica, carácter provisional de las teorías, condena de la especulación metafísica, relatividad del conocimiento [Ibid.]), está todo en los *Essais*. Y en la *Apologie* hay un párrafo que, en principio, choca con su contexto inmediato, y está fuera de lugar en los *Essais* tomados como totalidad. Se introduce ahí la noción de progreso. Y con ella vienen algunos elementos extraños al pensamiento de Montaigne: la idea de una acumulación gradual y positiva en las ciencias y en las artes (las ciencias y las artes no están forjadas de un modo definitivo, y lo que uno no alcanza lo alcanza otro, o lo que no se logra en un siglo se logra en otro), una proyección optimista al futuro (implícita en las líneas anteriores), trabajo en común entre los hombres (un individuo o un siglo no lo pueden todo; se requiere un esfuerzo conjunto, donde cada uno pone su parte, y facilita la tarea de los que llegan después)... [II, xii, 560-561]. Pero Montaigne está lejos del experimentalismo, y de la modernidad de Galileo y Descartes.

¹³ II, xvii, 631. («Il y a une autre sorte de gloire, qui est une trop bonne opinion que nous concevons de nostre valeur»). Y la oración continúa: «C'est un' affection inconsiderée, dequoy nous nous cherrisons, qui nous represente à nous memes autres que nous ne sommes...». («Es una afección desconsiderada, por la que nos amamos a nosotros mismos, y que nos representa distintos de lo que somos»). II, xvii, 631-632.

¹⁴ Que no debe ser interpretado en los términos del esencialismo.

¹⁵ II, xii, 452. («La presumption est nostre maladie naturelle et originelle»).

El ser humano considera que hay en sí una cualidad que no sólo lo determina en lo esencial, sino que, y sobre todo, lo pone por encima de las otras creaturas. Es más: lo acerca a lo divino. Generalmente, esa cualidad es la razón. En la «Apologie» encontramos la crítica más extensa, y más dura, de la presunción como rasgo del hombre en tanto especie. En otros casos, el sujeto es el individuo. Y aquí tenemos el intento de hacer prevalecer la propia opinión en relación con las opiniones de los otros. O, mejor, el intento exagerado de hacerla prevalecer. Y esto lleva al conflicto irresoluble entre opiniones que da lugar al método escéptico de oposición. Pero lleva también, y muy especialmente, a los conflictos violentos (incluida la guerra), a la corrupción de las costumbres... Por último, está la presunción cultural. Es decir, la de un pueblo, una nación, una cultura que piensa que está por encima de otras por sus opiniones, por sus usos, por su historia, por sus artificios. En el capítulo «Des cannibales» (I, xxxi), se ocupa Montaigne de este modo de la presunción. Modo que se muestra, por ejemplo, en la vanidad de los europeos ante los nativos de las tierras recién descubiertas, y a los que, por su condición de bárbaros, hay que educar, civilizar...

Y explícitamente nos dice Montaigne que lo que se propone en la «Apologie» es «...aplastar y pisotear el orgullo y la altivez humana; [y] hacerles sentir [a los que cuestionan a Sebond]¹⁶ la inanidad, la vanidad y la nada del hombre; arrancarles de los puños las endeble armas de su razón...».¹⁷ De dos modos cuestiona Montaigne la presunción: uno, atacando sus fundamentos; dos, examinando sus consecuencias (*effects*). Aquí nos ocupamos del primero. Este ensayo es el que más ligado está al pirronismo clásico, tal como lo expone Sexto en sus *Bosquejos pirrónicos*. Los distintos *tropos*, por ejemplo, y con un mayor o menor desarrollo, sostienen buena parte del capítulo. Está el *tropo* de la discrepancia, el de la relación (nada es dado en sí mismo sino en relación con otra cosa), el de las diferencias y relatividad de leyes, costum-

¹⁶ Los corchetes son nuestros.

¹⁷ II, xii, 448. («...froisser et fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté; leur faire [a los que cuestionan a Sebond] sentir l'inanité, la vanité et deneantise de l'homme; leur arracher des points les chetives armes de leur raison»).

bres, creencias... Y después están las oposiciones. Y en esto también, en la «Apologie», Montaigne sigue a Sexto. Y en algún punto lo sigue literalmente¹⁸. «A todo argumento se le opone un argumento equivalente», escribe Montaigne (citando a Sexto) en una de las vigas de su biblioteca. Y en un primer momento nos puede parecer que el método de oposición, que algunas veces (Sexto) se usa de manera rigurosa, sistemática, sostenida; y otras (Montaigne), de un modo desordenado, asistemático, indirecto... le es exterior a quien se vale de él. De hecho, bien puede considerarse un útil (como una escalera, por ejemplo) que se arroja una vez que cumple con su propósito. Podríamos incluso pensar que el escéptico se sustrae, se separa, se queda más acá de la acción del método: éste afecta (introduciendo la duda como pasión) a los otros, pero no a él, que, con la *epojé*, se volvió inmune a ese tipo de dudas. Pero más allá de lo que suceda en el escepticismo clásico, podemos decir que las oposiciones (usadas metódicamente, o de un modo asistemático), en Montaigne, nunca se arrojan a un lado. Eso no es posible. Y no lo es porque no son exteriores al ser humano. Y mucho menos al filósofo. Podemos incluso ser más específicos: le son inherentes al pensamiento, a la investigación, y a la práctica de sí en general.

¹⁸ «Dix des inscriptions de la « librairie » viennent de Sextus; en outre, en 1580, l'*Apologie de R. Sebond* a fait un très grand nombre d'emprunts aux *Hypotyposes*, peut-être vingt-cinq à trente, dont plusieurs sont passablement développés. En dehors de l'*Apologie*, on ne rencontre que bien peu de traces de Sextus : il y a encore un emprunt dans l'essai II, 15, une allusion assez vague dans l'essai I, 31, peut-être rien de plus. Il semble d'ailleurs qu'après 1580, Montaigne n'est pas revenu à l'étude de cet auteur». Villey, P., *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908, t. I. p. 218. («Diez de las inscripciones de la “biblioteca” están tomadas de Sexto. Además, en 1580, la *Apología de R. Sebond* ha extraído un gran número de citas de las *Hipotiposis*, puede que de veinticinco a treinta, de las que muchas han sido bastante desarrolladas. Fuera de la *Apología*, hay pocas huellas de Sexto. Hay todavía una expresión en el ensayo II, 15; y una alusión más bien vaga en el ensayo I, 31, y puede que nada más. Parece que después de 1580, Montaigne no volvió al estudio de este autor»).

II. DUDA PATOLÓGICA Y DUDA FILOSÓFICA

1. LA DUDA EMOCIONAL Y LA DESORGANIZACIÓN DE LA REALIDAD

A comienzos del siglo XX, Paul Sollier, médico, psicólogo, iniciador de lo que ahora llamaríamos neuropsiquiatría, publica *Le doute, leçons faites à l'Université Nouvelle de Bruxelles*¹. Brevemente, nos ocupamos de este escrito. Lo que buscamos es un tratamiento no filosófico de la duda. Y aquí lo encontramos. Sollier es médico, y su estudio de la duda toma a la duda patológica como referencia. Y desde ahí examina la duda natural, pasional, espontánea. Son varias las definiciones de duda que aparecen en ese trabajo. Algunas están ahí para ser refutadas. Otras exponen la posición del autor. Entre las últimas, elijo la más extensa, que es al mismo tiempo la más completa. Escribe Sollier:

La duda es un fenómeno de orden afectivo, que, originariamente, atraviesa la personalidad entera, y que sólo secundariamente provoca reacciones intelectuales y volitivas; está constituida por un conflicto entre diversos estados, cualesquiera sean ellos, de actividad cerebral, conflicto en forma de oscilaciones que se producen de manera involuntaria y que va acompañado de un sentimiento penoso en mayor o menor grado.²

La duda es un conflicto que hay que resolver si se quiere actuar. Y si hay un conflicto, es porque hay un interés en juego, un deseo; y la decisión a tomar afecta para bien o para mal. Lo que es puramente abstracto, teórico, lo que no involucra afectivamente, no

¹ Sollier, P., *Le doute, leçons faites à l'Université Nouvelle de Bruxelles*, F. Alcan, Paris, 1909.

² «Le doute est un phénomène d'ordre affectif, intéressant la personnalité tout entière primitivement, entraînant secondairement des réactions intellectuelles et volitionnelles, et constitué par un conflit entre des états quelconques d'activité cérébrale, conflit à forme d'oscillations se produisant d'une façon involontaire et s'accompagnant d'un sentiment plus ou moins pénible». Sollier, P., *idem*, p. 31.

genera la duda. La duda no se define por su relación con lo verdadero o lo falso (conocimiento), o con la afirmación o la negación (juicio). No es incertidumbre; y, por ello, no se opone a la certeza. Pensarla de este modo, es considerar que es resultado de la actividad intelectual. Y que es voluntaria. Y uno no puede producir la duda a gusto, a conciencia, y siguiendo un método. No es la conclusión de un razonamiento. Ahora bien, esto no significa que la razón o la voluntad no tengan su peso en la duda. Pero, como se dijo en la definición, no están en el origen de la misma. El origen (la base) es emocional.³ La gravedad de la duda está dada siempre por su relación con la emotividad, y no por la naturaleza de aquello sobre lo que recae. O por la actividad consciente del individuo. La duda es un conflicto interior entre tendencias, sentimientos, representaciones, sensaciones, móviles de acción, creencias (asentadas en sentimientos). No es entre razones. Sin embargo, y llegado el momento, la razón actúa. La duda «c'est un trouble affectif interprété, amplifié intellectuellement».⁴ La razón entonces profundiza, desarrolla, afirma la duda. Pero ésta no es consecuencia de la razón. Y así como la creencia implica un cierto equilibrio, la duda es inestabilidad. Antes que nada, dudar es oscilar. Y la oscilación no necesariamente se da entre dos términos o estados contradictorios. Pueden ser más de dos, basta con que sean distintos, e incompatibles. Y somos nosotros los que oscilamos: en nuestro ser, nada queda fuera de la duda. No podemos tomar distancia. No la controlamos. Y no la buscamos. Es algo que nos sucede, y que, en principio, no podemos evitar. Y esa oscilación que es la duda, y que nos involucra completamente, produce siempre un estado desagradable. Produce malestar, e inquietud. La duda perturba, disocia, inhibe... Puede ir de la simple intranquilidad a la angustia más intensa. Y queremos salir de ella. Y así como hay dudas superficiales, circunstanciales, que acaban pronto, ya sea

³ En lo que respecta a la emoción, escribe Sollier: «Ce qu'elle représente c'est notre caractère lui-même, c'est-à-dire notre mode de réaction personnelle; elle est le fond même de notre personnalité, de notre moi». («Ella representa nuestro propio carácter, es decir, nuestro modo de reacción personal; ella es el fondo mismo de nuestra personalidad, de nuestro yo»). Íbid, p. 329.

⁴ «...es un problema afectivo interpretado, amplificado intelectualmente». Ídem, p. 14.

porque se encuentra una solución o porque el interés sobre el objeto desaparece, hay dudas profundas, que se extienden en el tiempo. Y aquí están las dudas morales, filosóficas, religiosas...

...de donde habitualmente depende toda la orientación mental y social del individuo, y en las cuales toda su personalidad es modificada, y a veces transformada.⁵

Pero entre una duda y otra no hay una diferencia de naturaleza, sino de grado: todas se explican del mismo modo.

2. LOS EXTREMOS: EL CASO S. B. Y LA DUDA FILOSÓFICA TEÓRICA

En el siglo XVII comienzan a realizarse las primeras operaciones de cataratas. Ciegos congénitos, adultos, empiezan a ver. El asunto tiene interés para la filosofía. Un científico irlandés (William Molineaux) le plantea un problema a John Locke. Éste lo trata en el segundo libro (cap. IX, sección 2) de su ensayo sobre el entendimiento humano. Supongamos que un ciego de nacimiento, adulto, dice Molineaux, es operado, y puede ver. Antes de la operación, y por medio del tacto, distinguía un objeto esférico de otro con forma de cubo. ¿Podría hacerlo después, y valiéndose solamente de la visión? Más allá de la posición de Locke, el problema se sigue discutiendo. Las respuestas son diversas, y las fundamentaciones también. Y ya no es solamente un asunto de la filosofía. La neurofisiología, la ingeniería biomédica, la psicología experimental, el psicoanálisis, etc. se ocupan del tema. Pero lo que aquí nos interesa es el fondo filosófico de la pregunta, y la naturaleza de los problemas que pone en juego. ¿Qué papel tienen los sentidos en la construcción de las ideas de espacio y tiempo? ¿Puede un ciego de nacimiento elaborar la idea de espacio? ¿Son los sentidos un simple medio, o un instrumento neutral, o tiene cada uno una lógica propia que determina la relación del sujeto

⁵ «...d'où dépend souvent toute l'orientation mentale et sociale de l'individu, et dans lesquelles toute sa personnalité est modifiée et quelquefois transformée». Ídem, p. 62.

con el mundo (reorganizando la conciencia, afirmando tal o cual valoración última, etc.)?

Hay un caso histórico sobre el que se ha escrito bastante: el caso S. B. [Sidney Bradford].⁶ Según parece, Bradford, inglés (nacido en 1906), perdió la vista a los diez meses. En realidad, tenía una mínima percepción de la luz, pero de nada le servía en la vida cotidiana: no reconocía objetos, no podía orientarse cuando se movía... En términos prácticos, era como si hubiera nacido ciego. Y como tal vivía. Fue a una escuela de ciegos, y recibió una educación especializada. La luz era un ideal. Era un hombre inteligente. Estaba casado, y era hábil en las tareas manuales. Era zapatero. A los cincuenta y dos años lo operaron, y empezó a ver. La sorpresa y el entusiasmo por la experiencia de la luz le duraron poco. No era lo que esperaba. La realidad visual lo decepcionó: era fea, triste, imperfecta, sucia, monótona... Y era mucha la información que venía con los ojos. No podía organizar tanto contenido. Un ejemplo: la vista le presentaba distintas perspectivas del mismo objeto, pero a S. B. cada perspectiva se le aparecía como mostrando un objeto diferente, y no sabía cuál era la 'verdadera', o si se trataba del mismo objeto. Las perspectivas chocaban entre sí, y, a la manera de creencias opuestas (diversidad de apariencias contradictorias), se anulaban mutuamente. Y no era sólo la cantidad. Estaban también el cambio, y la velocidad. No había constancia en el mundo de la luz; no había estabilidad. Era agobiante. Así, de a poco, su mundo de ciego se fue alterando, agrietando. La luz fue siempre una realidad extraña. La integración no era posible. No podía avanzar; y no había vuelta atrás. Vivía entre dos mundos que se fragmentaban, y se disolvían. Los que lo conocían dijeron que en su vida de ciego era un hombre alegre, sociable, independiente. La luz lo volvió sombrío, triste. La depresión lo fue ganando. El diagnóstico psicológico bien pudo haber sido el de

⁶ Encontramos la presentación del mismo en Gregory, R. L. y Wallace, J. G., «Recovery from early blindness. A case study», en *Experimental psychology society monograph*, n.º 2, 1963. En los términos del psicoanálisis, tenemos a Lavallée, G., «La muerte en los ojos. Un ciego congénito recupera la vista: el caso S. B.», en *Psicoanálisis*, Bs. As., vol. XXII, n.º 1, 2000. (El artículo apareció originariamente en la *Revue française de psychosomatique*, n.º 10, 1996).

depresión letal por desorganización progresiva de la realidad (Lavallée, 2000: 48). Y aunque nada se dice de la causa de su muerte, no se descarta el suicidio.

En el ámbito de la filosofía la duda tiene sus límites, está contenida, y el campo de lo posible no es tan amplio como el que encontramos en la vida ordinaria, cotidiana, no filosófica. Y es la filosofía la que pone esos límites. Lo hace con un método, con una concepción de la verdad, con la naturaleza de la búsqueda... Esto es lo que le da una dirección y un contexto (generalmente teórico) a la duda filosófica. El caso extremo de una duda puramente teórica es el de Descartes. La duda hiperbólica racional cartesiana es un momento necesario de un encadenamiento lógico, y, por ello, nunca toca a quien construye el sistema. La duda es exterior al sujeto que piensa. Lo es incluso cuando dice que duda. Y hay una voluntad aquí, y está también la razón, pero no hay ningún elemento emocional que desestabilice al filósofo. Cuando Descartes comienza la primera meditación, ya sabe cómo va a terminar la sexta. Y mientras lo hace, mientras medita, y elabora así su sistema de pensamiento, sigue con su vida cotidiana como si nunca hubiera dudado de nada. Mucho menos de sus creencias fundamentales. Como podemos notar, estamos del otro lado de la situación de S. B., aunque en los dos casos bien podemos hablar de una duda extrema. Y es extrema porque, directa o indirectamente, toca las creencias básicas: espacio, tiempo, causa, valoración última de lo real... Estas son las creencias que organizan la realidad, estructuran el ser de cada individuo, dan una identidad. Como en Descartes la duda es ficticia, las creencias básicas quedan en pie en la vida cotidiana; como es real en S. B., las creencias se disuelven, el mundo se desorganiza, y S. B. se muere.⁷ Pero entre la duda

⁷ Si bien aquí la duda no es racional, tampoco, a nuestro entender, es patológica. Y afirmamos esto aun cuando los médicos, al final, se hayan hecho cargo de S. B. Lo que hubo en realidad fue un intento, mediante una operación, de incorporar a un ciego al mundo de los videntes. Era incluso el deseo de S. B. Pero el nuevo mundo, con la luz, nunca pudo sustituir al antiguo, que se fue disolviendo, desorganizando... Eran dos realidades irreconciliables. Y al leer los textos que hablan de S. B. (o de casos parecidos) encontramos palabras como inquietud, inseguridad, inestabilidad, turbación, parálisis, agitación, oscilación, angustia... Estas son algunas de las palabras que ayudan a describir la situación de S. B. Y esto es como

de S. B., que desorganiza la realidad, y la de Descartes, que es teórica, y que lleva a la certeza absoluta, hay una duda práctica, que implica un modo de vida y que hace a la identidad del filósofo. Esta es la duda que nos interesa, y en ella nos adentramos en las secciones que siguen.

3. LA DUDA ESCÉPTICA: UNA INTRODUCCIÓN

En los *Esbozos pirrónicos* se dedica Sexto Empírico (entre otras cosas) a hacer uno de los más completos inventarios de la duda. Más precisamente, de la duda filosófica. Por ejemplo, se pregunta si los sentidos apresan algo real, o si, por el contrario, nos dan sólo impresiones vacías. Y en caso de que sea algo real, quiere saber si hay verdad en sus contenidos. Es decir, si coinciden con la realidad exterior. ¿Es dulce la miel? ¿Es amarga? ¿Y de qué color es? Por otro lado, un sentido no siempre tiene la misma sensación del mismo objeto. Y por si fuera poco, los sentidos se contradicen unos a otros. Y también la inteligencia (hacia adentro) se contradice. Y los sentidos y la inteligencia entre sí. En la «Apologie de Raimond Sebond»⁸ (otro de los grandes registros de la duda escéptica), enumera Montaigne los diversos modos que los sentidos tienen de engañar a la inteligencia. Y lo hacen incluso cuando la segunda sabe que es engañada. Y luego invierte la relación, y nos muestra cómo la inteligencia se impone a los sentidos, y los maneja. Y siempre tiene una conciencia de la situación. O sea, del conflicto. Descartes, por su parte, nos habla en la primera meditación de algo que ya menciona Montaigne: la dificultad de distinguir el sueño de la vigilia. Y si bien Descartes considera después (sexta meditación) que esa duda es exagerada, y que uno sabe cuándo duerme y cuándo está despierto, el escepticismo posterior profundiza en la misma, y saca todas las consecuencias que la voluntad de dudar puede sacar. Y así podemos seguir: los sentidos en relación con la memoria, con la expectativa de futuro, con

decir que ayudan a describir la duda pasional extrema, que es siempre, de un modo u otro, la referencia última a la hora de pensar cualquier otra modalidad de la duda.

⁸ II, xii.

la imaginación... Y esto solamente en lo que a los sentidos se refiere. ¿Y qué hay con la vida del filósofo? ¿Se encuentra Pirrón, por ejemplo, en la situación de S. B.? Según se dice, el hombre llevaba su duda al extremo. No confiaba en los sentidos, no tenía inclinación por nada; y no establecía diferencias, ni siquiera entre las apariencias. Así, los amigos tenían que cuidar de él, para que no lo atropellaran los carros o para que no cayera en los precipicios: «Lo describen estúpido e inmóvil, adoptando una forma de vida huraña e insociable, esperando el golpe de los carros, no evitando los precipicios, rehusando acomodarse a las leyes».⁹ Más allá de la verdad que pueda haber en esta descripción de la vida de Pirrón, ¿son estas conductas el resultado de la duda tal como la presentamos arriba? ¿O es un modo consciente de vida que opta por la indiferencia, el desapego, la quietud interior? Por un lado, las conductas son compatibles con la duda que nos supera, y que, por ello, nos inmoviliza, nos anula. Por el otro, la indiferencia de Pirrón es la de la imperturbabilidad, el desprendimiento, la tranquilidad que vienen con la elección filosófica. En el segundo caso, no podríamos hablar de la duda que perturba. ¿Pero cómo se llega a esa situación? ¿Qué papel tiene la razón en ello? ¿Cuánto hay de «stupide et immobile» y cuánto de sabiduría en Pirrón? Cualquiera sea la respuesta, su conducta es (así lo presenta la historia) resultado de la acción de la filosofía.

En el escepticismo antiguo, el método filosófico sirve de contención, y la consecuencia moral, existencial, es la *ataraxia*; y ésta, por lo que parece, es lo opuesto a la duda patológica, y, sobre todo, a la desintegración de la personalidad a la manera de S. B. Pero hay otros escepticismos. El de David Hume, por ejemplo. Aquí también encontramos la duda que nos inhabilita para la vida. Aunque ahora, en su punto de partida, está la razón. Cuando la investigación filosófica se lleva hasta el final, nos dice Hume en la primera *Investigación*, inevitablemente se desemboca en ella. Y es la duda que nos anula. En Hume, la razón es razón escéptica,

⁹ «Ils le peignent stupide et immobile, prenant un train de vie farouche et inassociable, attendant le hurt des charrettes, se présentant aux precipices, refusant de s'accommoder aux loix», leemos en los *Essais*. II, xii, p. 505. Montaigne, una línea antes del párrafo que acabamos de citar, pone como falsa esta versión de la historia de Pirrón, aunque en otro capítulo (II, xxix, pp. 705-706, «De la vertu»), implícitamente, la da como verdadera.

razón que, tarde o temprano, se autodestruye. Y en tanto escepticismo radical, y conclusión de un proceso filosófico, el pirronismo, a juicio de Hume, cierra todas las posibilidades del saber. Pero no sólo eso: acaba también con la vida. Según el autor, el campo de acción del pirrónico no se reduce a la discusión abstracta, teórica; alcanza además a las cuestiones de hecho, a la existencia. Hay creencias que, si no son verdaderas, son por lo menos útiles. Ayudan a vivir. Es lo que pasa con el estoicismo, o el epicureísmo. Aquí las creencias le dan una dirección a la existencia. No es lo mismo con el pirronismo. La oscilación, la inestabilidad, la inseguridad son la consecuencia de principios teóricos destructivos. Nada bueno, y nada útil, viene de ellos. Los discursos, la acción, la vida individual, la sociedad... se acaban si esos principios prevalecen, «and men remain in a total lethargy, till the necessities of nature, unsatisfied, put an end to their miserable existence».¹⁰ En suma, el pirronismo es una especie de ficción, y el escéptico, por más que se lo proponga, no puede mantenerse en su postura. La naturaleza es más fuerte que la razón, y que la voluntad, y pone siempre las cosas en su lugar. Es decir, pone al escéptico (una y otra vez, y a pesar de sí mismo) en la vida. Sin embargo, y si seguimos el *Treatise*, no es fácil abandonar el escepticismo que nos perturba. De ahí el conflicto entre naturaleza y razón que está en todo ser humano, y muy especialmente en el filósofo. Conflicto que no es sino fluctuación, y que ni el mismo Hume, si nos atenemos a la conclusión del primer libro del *Treatise of human nature*, puede evitar (Hume, 1896, 1992: libro primero, parte IV, sección VII).

En la literatura filosófica, es difícil encontrar la duda que describe Sollier. La razón está siempre en el medio. O en el comienzo. Y la duda es su consecuencia. Sollier menciona muchos casos de la duda de base emocional; duda que perturba, y paraliza. En su libro encontramos una buena cantidad de ejemplos. Estos se re-

¹⁰ «...y los hombres quedarían sumidos en un sueño absoluto hasta que las necesidades de la naturaleza, al no ser satisfechas, dieran fin a su miserable existencia». Hume, D., *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, M. A., Oxford: Clarendon Press, 1902, xii, 128. La traducción al español es de Jaime de Salas Ortueta.

fieren a situaciones concretas, objetos puntuales, estados mentales reconocibles. Aquí no se busca la duda: se la padece. Y Sollier habla de casos reales; habla de gente que existió, y a la que le pasó eso. ¿Sucede lo mismo con la duda filosófica? Concretamente, con la duda que inquieta, que angustia, y que es consecuencia de la acción de la razón destructiva. ¿Conoció Hume casos así? Es cierto que él nos repite que eso, en los hechos, es imposible, porque la naturaleza, que es más fuerte que la razón, devuelve al escéptico a la realidad cada vez que es necesario. Pero es cierto también que en alguna ocasión, y para compensar la actividad destructiva de la razón, aconseja el descuido, la falta de atención... (Libro I, parte IV, sección II, p. 218). Solamente así la vida es posible. Y antes que él, Montaigne hizo lo mismo. Leemos:

Es igualmente cierto que, en el uso de la vida y en el trato público, puede haber un exceso de pureza y perspicacia en nuestros espíritus; esta claridad penetrante es demasiado sutil y curiosa. Es necesario volverlos más pesados y embotarlos, para que sean más obedientes al ejemplo y a la práctica, y espesarlos y oscurecerlos para hacerlos proporcionales a esta vida tenebrosa y terrestre. [...] Hay que manejar las empresas humanas más grosera y superficialmente, y dejar buena y gran parte de ellas a los derechos de la fortuna. No es necesario esclarecer los asuntos tan profunda y sutilmente. Uno se pierde en la consideración de tantos lustres contrarios y formas diversas...¹¹

Aquí se presupone que la duda lo atraviesa todo. O podría hacerlo, si uno es consecuente con las conclusiones de la razón. O si al respecto es consciente todo el tiempo. En ese caso, lo mejor es no ir hasta el final con la filosofía. No hay que ser demasiado profundo. Ni muy sutil. La vida no lo tolera. Hay que ir por lo grueso,

¹¹ «Il est pareillement vray que, pour l'usage de la vie et service du commerce public, il y peut avoir de l'excez en la pureté et perspicacité de nos esprits; cette clarté penetrante a trop de subtilité et de curiosité. Il les faut appesantir et emousser pour les rendre plus obeissans à l'exemple et à la pratique, et les espessir et obscurcir pour les proportionner à cette vie tenebreuse et terrestre. [...] Il faut manier les entreprises humaines plus grossierement et superficiellement, et en laisser bonne et grande part pour les droicts de la fortune. Il n'est pas besoin d'esclairer les affaires si profondement et si subtilement. On s'y perd, à la consideration de tant de lustres contraires et formes diverses...». II, xx, p. 675.

por lo oscuro; hay que ser superficial. En contra de la verdad, debemos elegir lo útil. Ahora bien, si algo como esto sucede, es porque la duda filosófica de Montaigne no es la de Descartes. No es puramente racional, y no es exterior al sujeto que hace filosofía. Así y todo, hay una planificación de la duda, hay un método. Hay, en el fondo, técnicas. Porque la duda tiene sus técnicas. Y en algunos casos (el de Montaigne, por ejemplo) la identidad del filósofo se construye sobre ella.

III. LA «SCIENCE DE S'OPPOSER»

PRIMERA PARTE [Oposiciones I: la diafonía]

1. EL *TROPO* DE LA DIAFONÍA COMO TÉCNICA DE SÍ

En el examen de las oposiciones, comenzamos con un nivel básico, elemental. Pensamos en el *tropo* de la diafonía. En la «*Apologie*», Montaigne habla del alma, de Dios, de los sentidos, de los animales, del escepticismo antiguo... Elegimos el tema del alma, y eso por una doble razón. En primer lugar, porque es un buen ejemplo de un manejo deliberadamente asistemático, azaroso incluso (lo hace especialmente al comienzo del tratamiento del tema), de las oposiciones. Y su finalidad, aquí, es psicológica, moral; no epistemológica. Segundo, porque, al paso, nos reafirma en la idea escéptica de que no nos conocemos a nosotros mismos. No como lo quiere el dogmático: con un saber universal, esencial. Pero, antes que nada, lo que tenemos es el uso de las oposiciones como práctica de sí, como técnica...

De acuerdo con la tradición, el alma determina quiénes somos, y nos da la identidad. Conocerla, entonces, es conocernos en lo esencial. Al mismo tiempo, es razonable pensar que «si l'ame sçavoit quelque chose, elle se sçauroit premierement elle mesme»¹ («si el alma conociera algo, se conocería primero a sí misma»). Y esto, como la historia lo muestra, no es así. Pero no es el alma como tal lo que nos interesa. O el tema del alma por sí mismo. Nos ocupamos de las oposiciones. Y el alma, en este punto, es la materia con la que la oposición trabaja, se desarrolla, se ejercita... Y con la oposición, nosotros mismos. La noción de oposición, de por sí, es muy vaga, y muy ambigua. En su interior

¹ II, xii, 561.

encontramos otros términos: aporías, antinomias, paradojas, dilemas... Las oposiciones, aquí, están pensadas en un contexto esceptico. Y son muchos los autores que las examinan, y lo hacen con un rigor y una precisión que no encontramos en los *Essais*.² Y esto no es una objeción a Montaigne. Después de todo, la mayoría de ellas no son sino un asunto del pensamiento consigo mismo, y eso no es algo en lo que Montaigne esté especialmente interesado. Y el conflicto bien podría presentarse de forma dicotómica, donde se den dos, y sólo dos, posiciones (tesis y antítesis) igualmente fundadas. Ellas, a su vez, agotarían las posibilidades lógicas. Obviamente, pensamos aquí en una oposición estrictamente contradictoria. Y podríamos agregar exigencias, o hacer más precisiones: que la oposición recaiga sobre el mismo objeto, que se dé al mismo tiempo, que sea el mismo tipo de relación... Pero nada de esto tenemos en Montaigne; y mucho menos en el tratamiento del alma en la «Apologie». Examinemos el problema, y un modo de trabajar las oposiciones. En primer lugar, la relación entre los opuestos no es de contradicción. Leemos:

[La razón le ha enseñado] A Crates y Dicearco, que no existía [el alma], y que el cuerpo se sacudía de esa manera por un movimiento natural; a Platón, que [el alma] era una sustancia que se movía por sí misma; a Tales, una naturaleza sin reposo; a Asclepiades, una ejercitación de los sentidos; a Hesíodo y Anaximandro, una cosa compuesta de tierra y de agua; a Parménides, de tierra y de fuego; a Empédocles, de sangre...³

Crates y Dicearco niegan (cuenta Montaigne) que exista el alma, y en la segunda parte de la oración nos damos cuenta de que el tema se trata en el contexto del problema del movimiento (del alma, del cuerpo, de ambos). Las oraciones que siguen se piensan en el mismo contexto. Platón, nos dice, sostiene justamente que

² Lo que no evita que los términos se definan de distintos modos en los distintos autores. O que lo que uno llama de una manera (dilema, por ejemplo), otro le da otro nombre (antinomia, o aporía).

³ «A Crates et Dicaearchus, qu'il n'y en avoit du tout point, mais que le corps s'esbranloit ainsi d'un mouvement naturel; à Platon, que c'estoit une substance se mouvant de soy-mesme; à Thales, une nature sans repos; à Asclepiades, une exercitation des sens; à Hesiodus et Anaximander, chose composée de terre et d'eau; à Parmenides, de terre et de feu; à Empedocles, de sang...». II, xii, 542.

el alma es móvil. Lo mismo se afirma de la posición de Tales, sólo que de modo negativo. La frase sobre Asclepiádes es ambigua: la noción de ejercitación sugiere el movimiento, y si el alma se reduce a los sentidos, entonces es móvil. Pero, al mismo tiempo, nos habla (es lo que parece) de la naturaleza del alma, o de la naturaleza a partir de la función. Sin embargo, no continúa por ahí. Con Hesíodo y Anaximandro entramos en otro terreno: el de la materia de la que el alma está hecha. Lo mismo vale con Pitágoras y Empédocles; y después con Posidonio, Cleantes y Galeno:

A Posidonio, Cleantes y Galeno, un calor o complexión calurosa...⁴

Continuando con el párrafo, pasamos a Hipócrates, para quien el alma es un espíritu, que, físicamente, ocupa todo el cuerpo; y el texto sigue:

A Hipócrates, un espíritu expandido por el cuerpo; a Varrón, un aire recibido por la boca, calentado en los pulmones, templado en el corazón y expandido por todo el cuerpo; a Zenón, la quintaesencia de los cuatro elementos; a Heráclides Póntico, la luz; a Jenócrates y a los egipcios, un número móvil; a los caldeos, un poder sin forma determinada...⁵

Con Varrón tenemos directamente un proceso puramente físico, donde la materia («un aire», que, a mi entender, no hay que confundir con el aire como elemento) es moldeada por el cuerpo. Con Zenón volvemos a la composición de alma a partir de los elementos. Pero ahí lo deja. O deja los elementos, no la materia, ya que con Heráclides Póntico el alma es luz. Por último, y en un único grupo, mencionamos a Jenócrates, los egipcios y los caldeos. Y van en un solo grupo si consideramos que nos señalan el lugar o la lógica desde donde hay que pensar el alma... Pero todo,

⁴ «À Possidonius, Cleantes et Galen, une chaleur ou complexion chaleureuse...». *Ibidem*.

⁵ «À Hypocrates, un esprit espandu par le corps; à Varro, un air receu par la bouche, eschauffé au poulmon, attrempé au coeur et espandu par tout le corps; à Zeno, la quint'-essence des quatre elemens; à Heraclides Ponticus, la lumiere; à Xenocrates et aux Aegyptiens, un nombre mobile; aux Chaldées, une vertu sans forme determinée...». *Ibidem*.

aquí, es tan breve y ambiguo, que muchos puntos bien podrían presentarse de otro modo.

Y uno espera que la oposición opere en un universo relativamente unificado: el mismo criterio en todos los casos, o la misma categoría, o el mismo problema, o la misma relación... No siempre es así. Ante el tema del alma, hay una acumulación de afirmaciones (autores, escuelas). En apariencia, se expone el rasgo determinante de la cosa. Unas veces el rasgo es la sustancia, otras la materia, otras la función... En algunos casos (no pocos), lo que se señala como lo determinante es claramente algo accidental... Y vemos también que hay teorías realmente complejas (por ejemplo, la teoría platónica del alma), que quedan reducidas a una única característica, a un par de líneas, a una palabra... Y es cierto que luego de las citas de la sección anterior las oposiciones se organizan en subtemas: origen del alma, lugar donde el alma se aloja, movimientos del alma, divisiones y separaciones internas, relación del alma con el cuerpo, conocimiento innato (o no), evolución (o no) del alma, posibilidad de reencarnación, inmortalidad... Así y todo, las diferencias se siguen poniendo una detrás de otra, o por encima, o al lado, y no en función del peso lógico de cada una, sino porque así van cayendo, como por un impulso, acumulativamente, casi como amontonándose...

En Montaigne, la «science de s'opposer»⁶ no siempre es una ciencia; a veces ni siquiera es un método. En todo caso (ciencia o no), es una práctica, un hábito, una habilidad, una técnica. De esta manera, y para que haya una duda, no es necesario una contradicción; basta con diferencias irreconciliables ante un mismo objeto. Dado el carácter sistemático de su filosofía, y la aplicación constante del método de oposición, Sexto tiende a buscar (y a exponer) contradicciones. Montaigne, en cambio, prefiere las diferencias. Y aquí hay más de dos posiciones relativamente equipolentes. Y entonces hay que registrarlas, inventariarlas... Porque no se las saca de la nada. Están en los escritos de los filósofos; en

⁶ «...Socrates, va tousjours demandant et esmouvant la dispute, jamais l'arrestant, jamais satisfaisant, et dict n'avoir autre science que la science de s'opposer». II, xii, 509. («...Sócrates, preguntando siempre, y promoviendo la discusión, nunca la resuelve, nunca está satisfecho, y dice no tener otra ciencia que la ciencia de oponerse»).

sus enseñanzas. Es cuestión de ponerlas todas juntas. Y eso es el *tropo* de la discrepancia. Y además del valor epistemológico de la continua acumulación de diferencias, está el peso psicológico de ese procedimiento. Y el peso moral. Montaigne habla de pisotear el orgullo humano, de aplastarlo, de hacerle doblar la cabeza al hombre, de hacer que muerda el suelo (II, xii, 448), y esto se logra bajando a la razón de su altura, humillándola....

2. EL *TROPO* DE LA DIAFONÍA: LA EROSIÓN DEL DESEO DE ABSOLUTO Y EL TEÑIDO DEL ALMA

Nadie se convierte al escepticismo (y, sobre todo, no se mantiene uno allí) porque ha encontrado un argumento concluyente a favor de esa posición. El proceso es práctico; y el cambio es lento, acumulativo. Podríamos hablar de sedimentación. Hay un medio (aire, agua), y hay partículas en movimiento. Las partículas se agitan, flotan, caen... En algún momento, y porque tienen peso propio, se asientan en el fondo, se aquietan... Pero una nueva fuerza las mueve otra vez. Y eso es el *tropo* de la diafonía. O el uso del *tropo* en los *Essais*.⁷ Deliberadamente, se registran oposiciones. Y se acumulan casi con fruición, con pasión, y con el convencimiento de que mientras más diferencias se busquen, más se van a encontrar:

Y no hubo nunca en el mundo dos opiniones iguales, ni dos caballos o dos granos. Su característica más universal, es la diversidad.⁸

El escepticismo es siempre el resultado de la sobreabundancia (nunca de la escasez) de posiciones ante un mismo problema. Y son estas posiciones las que Montaigne agita en la «Apologie». Y así las mantiene, en el aire, oscilando, chocando unas con otras. Y

⁷ En la sedimentación hay siempre un suelo; y el suelo es firme, estable. Y esto no cuadra del todo con la obra de Montaigne. Salvo que el suelo sea el hábito convertido (por el trabajo sobre sí) en «naturaleza» (*complexión*), o en la esencia misma del alma (II, x, 425-426). O en algo cercano a eso, si tal grado de transformación no es posible para el hombre común.

⁸ «Et ne fut jamais au monde deux opinions pareilles, non plus que deux poils ou deux grains. Leur plus universelle qualité, c'est la diversité». II, xxxvii, 786.

la operación se repite... En el segundo capítulo, valiéndonos de la historia de Apeles, hablamos del cansancio ante la búsqueda inútil como momento previo a la *epojé*. Y como condición necesaria para la transformación final. En el caso del alma, y tal como lo mostramos, hay una acumulación desordenada, y casi infinita (por decirlo de algún modo), de oposiciones. La acción técnica recae sobre casos únicos, pero ella no es única. No se da por una sola vez. Siempre es repetición. Y lo es más todavía en cuanto técnica de sí. Porque uno se hace a sí mismo a partir de repeticiones. Y la continua acumulación de oposiciones, de diferencias, es un modo de la repetición. Y eso es lo que se busca, el resultado de la repetición, y no la conclusión del argumento. Dicho con otras palabras, no es una verdad al final de una secuencia lógica lo que se espera. Lo que cuenta es el proceso, y cuenta como técnica de sí. ¿Y qué es el proceso? Es al menos dos cosas. Por un lado, es limado, erosión, desgaste... ¿De qué? Del deseo de conocimiento, de la expectativa de verdad, de la presunción, de la confianza en la razón... Por otro lado, es teñido, impregnación... ¿Y de nuevo preguntamos de qué? ¿Y en relación con qué? Del alma. Eso es el hábito.⁹ Y en relación con la duda, con la contradicción, con las diferencias... Porque se puede vivir en medio de ellas sin que el movimiento nos arrastre: «Che non men che saper dubbiar m'agrada» («No menos que saber, me agrada el dudar»), es la cita del Dante que Montaigne hace propia (I, xxvi, 151), y que vale para la ocasión. Pero uno no nace con el gusto por la duda. En el comienzo, está el deseo de conocer. El gusto por la duda está al final, y exige la habituación, el acostumbramiento... Y eso lleva a la repetición. Más arriba nos dijo Montaigne que si el alma conociera algo, se conocería primero a sí misma. Pero eso nunca va a suceder, si conocerse es conocer una esencia. No hay una esencia en el fondo del alma. Ahí sólo hay diversidad, conflictos... Estar consciente de esto, y moverse entre las oposiciones sin adherirse a alguna de las tesis en pugna, y sin que las distintas posturas nos sacudan como a los pacientes de Sollier (o como a S. B.), es adentrarse entonces en uno mismo. Y en la filosofía. Es decir, en la filosofía en tanto «science de s'opposer».

⁹ La idea de hábito como teñido, o como impregnación del alma, está en distintos capítulos de los *Essais*.

SEGUNDA PARTE
[Oposiciones II: el sol y la caverna]

3. APARIENCIA Y SER: LA RELACIÓN PSICOLÓGICA

Como en cualquier autor, hay también en Montaigne oposiciones de fondo. Por un lado, está lo que se desea. Por el otro, lo que se puede. Y en el medio, la distancia insalvable. O el salto que no se puede dar. Lo que se desea y lo que se puede tienen distintos nombres. Eso depende del lector. O de la interpretación. O de aquello que se acentúa (más o menos arbitrariamente) y se convierte en la medida de la totalidad. En el caso de Montaigne, a veces la relación es entre la apariencia y el ser. Otras veces, entre lo singular y lo universal. Otras entre la constancia y la inconstancia. O entre la dispersión (del yo) y la unidad. O entre la inmanencia y la trascendencia... En general, cada parte tiene con la otra una relación de oposición. Y la oposición es irreductible. Y ahí es donde entra la duda. O la duda que nos importa. Y aquellas filosofías que tienen en cuenta algunas de estas oposiciones, se asientan, indefectiblemente, en una de las partes. Y desde ahí juzgan a la otra. Pero la otra siempre está presente. No se la puede quitar. Conceptualmente, cada parte tiene sentido por su relación con su opuesta, aun en los casos en los que la realidad de lo opuesto se niega. La noción de apariencia (la definición, incluso) remite, inevitablemente, a la de ser en sí. Y lo mismo vale para las otras oposiciones. Esto es así para cualquier filosofía que se asiente en este tipo de conflictos. Y si hay una que lo hace, es justamente el escepticismo.

En relación con nuestro problema, Herbert Spencer, en los *Primeros principios*, escribe esto:

El Nóumeno, tomado en todos lados como la antítesis del Fenómeno, es necesariamente pensado como real. Es imposible considerar que nuestro conocimiento es conocimiento de apariencias sin asumir al mismo tiempo una Realidad de la cual aquellas apariencias son sus representaciones; porque apariencia sin realidad es impen-

sable. (...) Para concebir mentalmente cualquiera de las proposiciones que componen un argumento, lo Incondicionado tiene que ser representado como positivo y no como negativo.¹⁰

De este modo, y en lo que al conocimiento se refiere, Spencer nos dice que no podemos ir más allá del fenómeno. La situación es distinta si pensamos el problema en los términos de la psicología. Aunque aquí ya no hablamos de conocimiento. Y el escéptico bien podría estar de acuerdo con estas afirmaciones. O lo estaría, si escepticismo y positivismo hicieran el camino juntos. Si bien el positivismo (como lo sabía Brochard) supone el escepticismo, lo supone como fase negativa, previa al momento positivo, que es la construcción misma de la ciencia. Aquí ya no hay escepticismo; se lo arrojó a un costado. Y con el escepticismo, quedó atrás un problema filosófico: el del ser y las apariencias. El positivismo no se ocupa de estas cuestiones. Las superó; está en otra cosa. Y junto con el positivismo, hay otras corrientes. Concretamente, las que presuponen una *epojé* universal. Y con la *epojé*, al escepticismo. Pero luego, cuando esas posturas se vuelven autónomas, siguen con lo suyo. Se olvidan del escepticismo, y del problema del ser y las apariencias. Y pienso en las distintas formas del relativismo, en los historicismos, en la hermenéutica... Sin embargo, y más allá del problema del conocimiento, la idea de que, psicológicamente hablando, no se puede pensar la apariencia sin considerar el ser en sí como existente, es más escéptica que positivista, y por eso la mencionamos aquí. O la suponemos. Y lo mismo vale para las otras oposiciones de fondo. Pero con el escepticismo (y con Montaigne) hay que dar un paso más.

A pesar del escéptico, o de lo que él diga, la *epojé* es universal. Por lo menos, psicológicamente lo es. Porque no se puede vivir en una *epojé* provisional, intermitente, y que deja de ser apenas se

¹⁰ «The Noumenon, everywhere named as the antithesis to the Phenomenon, is necessarily thought of as an actuality. It is impossible to conceive that our knowledge of Appearances only without at the same time assuming a Reality of which they are appearances; for appearance without reality is unthinkable. (...) To realize in thought any one of the propositions of which the argument consists, the Unconditioned must be represented as positive and not negative». Spencer, H., *First principles of a new system of philosophy*, D. Appleton & Co., New York, 1909, § 26.

afirma. La consecuencia es la desintegración psicológica.¹¹ Dicho de otro modo, si la *epojé* es universal, no lo es en los términos del esencialismo, o de alguna forma de objetivismo. Es psicológicamente universal. Y lo es en el sentido de que organiza (con todas las fisuras internas que se quiera) la totalidad de la psiquis, impidiendo, con ello, la parálisis, la desintegración... En suma, la duda que se sale de control. En el escepticismo, entonces, la *epojé* no es como un instrumento que se abandona cuando cumple con su función. No es como el purgante, la escalera o el fuego. En realidad, tampoco estos son como lo afirma el escéptico. Lo que aquí tenemos es un presupuesto típico del instrumentalismo (en cualquiera de sus formas), que entiende que los medios son solamente medios, y que uno puede desecharlos cuando hicieron lo que se esperaba de ellos. La *epojé* es un estado interior, y el contexto primario en el cual hay que examinarla es el psicológico, y no el epistemológico. Y al ser un estado interior, es permanente. Lo es al menos en el escéptico, mientras sigue en el escepticismo.¹²

4. LA DUDA ESCÉPTICA COMO CONCIENCIA DE LO INESENCIAL

En su sentido más restringido, la *epojé* es la puesta en suspenso del juicio dogmático. Concretamente, de un juicio dogmático puntual. En un sentido más amplio, y tal como lo hemos pensado

¹¹ En su artículo *Zetesis*, E. de Olaso escribe: «Acerca de la conducta del escéptico después de esa experiencia [se refiere al proceso escéptico que va de la búsqueda inicial de la verdad hasta la *ataraxia*] tenemos pocas indicaciones, y los estudiosos han sido particularmente renuentes a imaginar cómo es la vida del escéptico una vez que se ha reconocido como tal. En la ausencia de hipótesis sobre ese aspecto de la experiencia escéptica suele aceptarse inercialmente que la vida del escéptico consiste en una reiteración indefinida de las vicisitudes que nos ha descrito, como si se tratara de un ciclo que no le deja ninguna experiencia y que no puede eludir. La repetición sería el síntoma de una contradicción pragmática sistemáticamente negada. Neurosis». (*Manuscrito*, XI, 2, 1988, pp. 10). Esta es precisamente la interpretación que cuestionamos aquí.

¹² En este contexto, la *epojé* no es un acto: es un estado. Más que la decisión metodológica de suspender el juicio ante un problema puntual, es, antes que nada, la conciencia permanente de la distancia insalvable entre lo posible (el mundo de apariencias al que estamos condenados) y la realidad originariamente deseada (el absoluto al que se aspira).

aquí, es la decisión de suspender la búsqueda de un saber sobre la cosa misma. Ahora bien, con esta suspensión se resquebraja (se limita, se controla, se debilita) también la creencia que viene con el deseo; la que nos dice que podemos conocer las cosas ocultas, y que, con ese conocimiento, viene la tranquilidad. En este caso, la *epojé* no sólo no es intercambiable con la duda, sino que es lo que la anula. Pero también, y en otro sentido, duda y *epojé* van juntas. «Le doute est pour Montaigne un mol oreiller : pour Descartes, c'est une imperfection qui, comme telle, est insupportable», escribe Henri Gouhier.¹³ Coincidimos con la afirmación: para Montaigne la duda es el estado natural del alma, para Descartes es una enfermedad. Y ahora parece que nos contradecemos. Habíamos dicho que la duda es oscilación, angustia, y que el filósofo quiere salir de ella. Y el camino es la *epojé*, que cambia la irresolución en resolución. Y ahora sostenemos que para Montaigne (para el escéptico) la duda es el estado natural, cotidiano, deseable. Pero «duda», aquí, es otra cosa. En Descartes, en la primera meditación, la duda es aquello de lo que no se puede tener certeza, ni siquiera la certeza de su falsedad. Es algo de lo que no sabemos si es o no es. Es un estado intermedio. Es lo que hemos llamado apariencia. Y el escepticismo no se olvida del problema del ser y las apariencias. De hecho, se construye a partir de él. Y se desarrolla también con él. El escéptico es un relator, un cronista de apariencias (Sexto Empírico, 1993: I, 4).¹⁴ Sólo éstas nos son dadas. Ellas son el mundo; y nuestra realidad. Pero no hay conciencia de las apariencias sin la conciencia de su fragilidad. Y la conciencia de la fragilidad de las apariencias sólo es posible si en el fondo está lo sólido, lo estable, lo permanente. En suma, el ser. Y en este sentido decimos que la apariencia es lo inesencial, lo accidental. El escéptico es el filósofo que decide no olvidar eso,

¹³ «La duda es para Montaigne una almohada mullida: para Descartes es una imperfección que, como tal, es insoportable». Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1999, p. 36. El párrafo de los *Essais* al que hace referencia Gouhier es este: «O que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faicte», que está en III, xiii, p. 1073. «Es una dulce y blanda almohada, y sana, la ignorancia y la falta de curiosidad, para que una cabeza bien hecha pueda reposar».

¹⁴ Montaigne: «Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage...». II, ii, 805. («No pinto el ser; pinto el tránsito...»).

y el escepticismo la filosofía que se adentra en la grieta, en el vacío que hay entre lo que aparece y esa cosa a la que no se puede acceder, pero que, psicológicamente está ahí, oculta, detrás de todo. Y la apariencia en tanto apariencia (y no la apariencia de esto o de aquello), se piensa, antes que nada, como lo que no es: no es lo definitivo, lo absoluto, la cosa misma. Y por ello es accidental, inesencial. Y lo que vale para la apariencia, vale para el yo. El sabio dogmático, en su camino ideal, quita una apariencia tras otra, para llegar a lo oculto, que es lo que importa. En el mismo sentido, hay un ideal de sí. El sabio dogmático busca reposar en sí mismo, en su naturaleza; quiere coincidir con aquello que lo determina en lo esencial. Es la perfección, la virtud, la ejercitación de lo que es mejor en uno mismo. El escéptico, en cambio, sabe que eso no es posible, porque no hay una esencia con la cual coincidir; y si la hubiera, no podría conocerla. El yo escéptico, como se dijo arriba, es un yo contingente.

5. LA DUDA ESCÉPTICA Y LA «FISURA» INTERIOR

En las filosofías tradicionales de la interioridad, lo interior y lo valioso no necesariamente van juntos. Y lo exterior no siempre es el mal. En esas filosofías lo externo existe. Y está en el alma. Y eso en relación con lo mejor de uno mismo, con lo auténtico, con el bien a realizar. Un ejemplo: las pasiones. Desde la filosofía helenística a la tradición mística, pasando por una antropología como la de Pierre Hadot, las pasiones perturban, introducen el elemento nocivo, son lo otro, son (incluso) el mal. Son lo externo. En general, en estas prácticas la interioridad está organizada jerárquicamente. Y no pocas veces la heterogeneidad de las partes es radical. Pero nada de esto encontramos en Montaigne. En el alma escéptica, no hay jerarquías. Entre sus partes hay conflictos, o se complementan. Y el uso determina el valor (por ejemplo, de los sentidos). O las circunstancias. Pero no una cualidad propia, intrínseca. Y puede que haya un ser en sí. Puede que tengamos una esencia, y que la tengan otras realidades. Pero nada sabemos al respecto. Sólo tenemos lo accidental, lo cambiante, lo contingente... Y con eso hay que vivir. Pero si lo real no descansa en sí

mismo, y no es intrínsecamente valioso, no puede exigirnos el compromiso completo, la entrega definitiva, la identificación con la mejor de sus partes... La sabiduría dogmática tiene algo con lo cual identificarse, o con lo cual coincidir. En relación con sus opiniones, los dogmáticos:

...se encuentran hipotecados, esclavizados, y pegados como a una trampa a la que no pueden desmontar.¹⁵

Esto no sucede con el escepticismo, o con Montaigne. Ante la fragilidad de una apariencia, el escéptico toma distancia, y, voluntariamente, retiene la completa adhesión a la misma. En otras palabras, desmonta la trampa, y no se hipoteca ante una opinión. Y esa es precisamente la fisura de la que hablamos en la sección anterior, y esa fisura es la duda. Y el escepticismo (o la *epojé*, que es prácticamente lo mismo) es la conciencia permanente de esa fisura. Y ahí se mantiene el escéptico, por convicción, por gusto...

Así, detengo en mí la duda y la libertad de elegir, hasta que la ocasión me apura.¹⁶

Y no sólo se mantiene en la duda: se adentra en ella. Se busca una transformación de sí; un estado interior que no está predeterminado, en el sentido de que no hay una esencia que marca la dirección. Salvo el cambio que viene con la *epojé*, y que puede ser más o menos brusco, la transformación es lenta, se da de a poco... Es el teñido del alma, la impregnación. Es el hábito que se va formando, sedimentando, y dando forma a una nueva identidad. En algunos casos, el hábito superior se convierte en naturaleza: Sócrates, Catón... (II, xi, especialmente 425-426). Son casos excepcionales. En los demás, el conflicto es permanente; el trabajo, constante. Y «trabajo constante» significa tiempo, repetición, atención... Pero la acción sobre sí no recae solamente sobre lo que normalmente se consideraría apariencias (y ante las cuales el escéptico toma distancia), sino también sobre lo que está en el otro

¹⁵ «...se treuvent hypothequez, asserviz et collez comme à une prise qu'ils ne peuvent desmordre». II, xii, 504.

¹⁶ «Ainsi j'arreste chez moi le doubtte et la liberté de choisir, jusques à ce que l'occasion me presse». II, xvii, 654.

extremo: el deseo de conocimiento. Y esto, que para algunos es lo más íntimo, es la esencia, lo auténtico; para el escéptico es lo que hay que anular, debilitar, resquebrajar, y tomar como algo exterior, accidental... En suma, como una apariencia más. Y como tal hay que tratarla, manteniendo la distancia ante ella, creando un vacío, rechazando la identificación... Aunque en el fondo el escéptico sabe que no es una apariencia cualquiera. Al contrario: es la que hace que toda apariencia sea justamente tal.

Cuando se ha denunciado la tendencia del hombre a la invención, y cuando la filosofía dogmática ha sido refutada, lo que queda es la vuelta a la naturaleza. En la *Apología* hay una objeción dogmática al escepticismo. Si el escéptico duda del calor del fuego, que se arroje a las llamas; y si duda de la frialdad del hielo, o de las aguas heladas, que se sumerja en ellas. Montaigne responde que hubiera sido razonable hablar así:

Si nos hubieran dejado en nuestro estado natural, recibiendo las apariencias externas según se nos presentan a los sentidos, y nos hubieran dejado seguir nuestros apetitos simples y regulados por la condición de nuestro nacimiento...¹⁷

¿Qué es volver a la naturaleza? Es recuperar la inocencia perdida, confiando otra vez en las apariencias. Y confiando en una razón que no va más allá de ellas. Así viven los aborígenes de América, y los labriegos, y los pescadores... Esta es la idea que encontramos en *Des cannibales* (I, xxxi), o en la reflexión sobre la muerte en *De la phisionomie* (III, xii). Pero es difícil imaginarse al escéptico viviendo al modo de los caníbales, o de los campesinos... Porque para él no hay vuelta atrás. La inocencia perdida no se recupera. La aceptación espontánea de las verdades recibidas no es posible. En cuanto se les reconoce el carácter de ilusiones, y se sabe por qué, y en qué circunstancias se las adopta, ya no pueden obligar a la voluntad del escéptico. O al menos no al modo del dogmatismo. Y al igual que los profesionales con sus cargos, el escéptico no puede embeberse en las creencias «jusques au foye

¹⁷ «S'ils nous eussent laissé en nostre estat naturel, recevans les apparences estrangeres selon qu'elles se presentent à nous par nos sens, et nous eussent laissé aller apres nos appetits simples et reglez par la condition de nostre naissance...». II, xii, 541.

et aux intestins»¹⁸ («hasta el hígado y los intestinos»). Entre él y la ‘verdad’ hay una separación, una fisura, un vacío... Pero siempre está la diversión, que es también natural. Y puede ser espontánea (incluso en el escéptico) o deliberada. En el segundo caso, la consideramos una técnica de sí.

TERCERA PARTE [Oposiciones III: la diversión]

6. UNA INTRODUCCIÓN AL TEMA DE LA DIVERSIÓN

Con su ideal de sabiduría, la tradición (platonismo, estoicismo, cristianismo), generalmente, propone enfrentar el problema, el mal. Ya sea dominándolo, o resignándose. Y esto a partir de un trabajo sobre sí, y de una disciplina interior que pone al hombre sabio más allá de cualquier circunstancia externa. Además, y como sucede habitualmente, las pasiones son consideradas un mal. O lo más cercano al mal.¹⁹ Por consiguiente, hay que estar también por encima de ellas. Y controlarlas. Es la idea aristocrática del alma; es el alma como fuerza, como poder, como dominio... En el dominio de sí está el camino de la sabiduría. Y por lo que parece, nada de esto encontramos en la diversión de Montaigne. La diversión es un desvío; un desvío de la atención, de la imaginación, de los deseos... ¿En relación con qué? Con el mal, con el dolor, con la verdad del caso. Con aquello que angustia, y hace sufrir. En principio, el mal no se ataca directamente. El pensamiento, por el contrario, se pone en otro objeto. Es como si fuera una mentira. Concretamente, una mentira eficaz. No se relaciona entonces con la autodisciplina, sino con el alivio ante la situación penosa. Y no hay aquí (de nuevo, es lo que parece) un

¹⁸ III, x, 1012.

¹⁹ Un ejemplo, entre muchos: Platón, *Fedón*, 66b-e. Incluso en el ideal de sabiduría de Pirrón está el control de las pasiones. Pienso en las historias acerca de su reacción ante el perro que lo ataca, o ante la conducta de su hermana. En ambos casos se deja llevar por las pasiones (el miedo, con el perro; el enojo, con su hermana), y se excusa por ello, como si fuera una debilidad.

dominio de las pasiones. En todo caso, hay sustitución, o desplazamiento, en lo afectivo. Por otra parte, tenemos la sensación de que los problemas no se miran de frente, sino que se huye de ellos. Desde la tradición, esto se consideraría cobardía, debilidad. Sin embargo, la diversión se nos presenta como sabiduría.

En gran medida, el capítulo de los *Essais* sobre el tema (III, iv) es una descripción de casos. La aflicción de una mujer (III, iv, 830-831), algunas respuestas prácticas en situación de guerra (III, iv, 831-832), las conductas ante la cercanía de la muerte (III, iv, 833-835), el dolor por el amigo que ya no está... (III, iv, 835-836).²⁰ De este modo, una pasión angustiante, dolorosa, que no se puede controlar de manera directa (sobre todo, racionalmente), es sustituida por otra, más amable, agradable... Y en ésta se pone la atención. La tristeza por el amigo muerto, por ejemplo, es cambiada, de a poco, voluntariamente, por el amor por una mujer, o el enamoramiento... En el primer libro,²¹ siguiendo la tradición, Montaigne entiende que hay que tomar conciencia de la muerte, conocerla (no teóricamente), meditar sobre ella. En síntesis, hay que aprender a morir. Esta es la auténtica libertad, porque quien ha pasado por ese aprendizaje, ya no le teme a nada. No hay mal en la vida de quien, por adelantado, sabe morir. Eso es la filosofía. En el tercer libro, la actitud ante la muerte cambia. Pensarla por adelantado, no es vivir. Es morir muchas veces, y atormentarse gratuitamente. Los animales no piensan en la muerte, solamente se mueren. Y el campesino que muere cuando le toca, es más sabio que Aristóteles (III, xii, 1052). «La naturaleza le enseña a no pensar en la muerte más que cuando se muere».²² escribe Montaigne, refiriéndose a ese campesino. Y de ahí la mención de la naturaleza. Porque además de ser un arte,²³ la diversión es un mecanismo natural. La naturaleza divierte. O sea, desvía la atención de la situación angustiada, insoportable. Y así, por ejemplo, es como encontramos a esos condenados a muerte que, llenos de una ardiente devoción, y camino al cadalso, practican algunos

²⁰ Se refiere aquí a la muerte de Étienne de La Boétie.

²¹ «Que philosopher c'est apprendre à mourir». I, xx.

²² «Nature luy apprend à ne songer à la mort que quand il se meurt». *Ibidem*.

²³ Un método («la méthode de la diversion») lo llama Pierre Villey.

ritos, repiten los ademanes prescriptos, y oran, y, mientras hacen eso...

Rehúyen la lucha; apartan los pensamientos de la muerte, como cuando se distrae a los niños en el momento de dar el golpe de la lanceta [en la sangría].²⁴

Y todos (salvo Sócrates) desvían la vista ante la muerte. Y es cierto que a veces, la diversión se aplica en problemas cotidianos, e incluso frívolos. Sin embargo, en su sentido profundo, está allí para resolver la angustia que viene con situaciones inevitables que involucran al hombre completo, y ante la cual no hay otra salida. Y si la hay, tiene tantos problemas como la misma diversión. O más. Después de todo, la continua meditación de la muerte (o del hecho doloroso que fuere) no sólo no asegura que la misma, al final, sea grande, bella, tranquila; tampoco garantiza una vida mejor, o más feliz. Y las pruebas están en Varrón, en Aristóteles, en los rectores de universidad.²⁵ De esta manera, y a los ojos de Montaigne, la diversión aparece como la mejor respuesta práctica ante circunstancias angustiantes, pesarasas, que generalmente no tienen solución. La mejor respuesta, y lo propiamente natural.

²⁴ «Ils fuyent la luicte; ils destournent de la mort leur consideration, comme on amuse les enfans pendant qu'on leur veut donner le coup de lancette». III, iv, p. 833.

²⁵ «¿Qué beneficio podemos considerar que sacaron Varrón y Aristóteles de la inteligencia de tantas cosas? [...] ...habiendo ocupado el primer rango en el saber, uno entre los romanos, otro entre los griegos, y en la época en la que la ciencia más florecía, no sabemos que haya habido ninguna particular excelencia en su vida...». («De quel fruit pouvons nous estimer avoir esté à Varro et Aristote cette intelligence de tant de choses? [...] ...ayant tenu le premier reng en sçavoir, l'un entre les Romains, l'autre entre les Grecs, et en la saison où la science fleurissoit le plus, nous n'avons pas pourtant appris qu'ils ayent eu aucune particuliere excellence en leur vie...»). Y más adelante, en la misma página: «He visto en estos tiempos cien artesanos, cien labradores, más sabios y más felices que los rectores de la universidad, y a los que yo desearía parecerme». («J'ay veu en mon temps cent artisans, cent laboureurs, plus sages et plus heureux que de recteurs de l'université, et lesquels j'aïmeroïs mieux ressembler»). II, xii, 487.

7. LA DIVERSIÓN Y LAS PASIONES

En principio, la diversión se piensa en términos de administración de pasiones. O de una relativa administración, pues difícilmente se las puede gobernar de manera completa. Y de un modo u otro, se busca que cooperen entre sí, o se las pone en relación de oposición, o se intenta, con algunas, que queden fuera del conflicto. Pero nuestro escrito trata sobre escepticismo, y más precisamente sobre la duda escéptica. Y es por este lado que vamos a adentrarnos en el tema de la diversión. Y la razón escéptica ocupa aquí su lugar. Cuando la razón (en el escepticismo) se lleva hasta el final, se autodestruye. Más todavía (la historia de Pirrón lo prueba): impide cualquier tipo de resolución en lo que a creencias puntuales se refiere. ¿Cómo son posibles, entonces, las creencias («justificadas» o no)? La respuesta es: pasiones. La ciencia no es otra cosa que el resultado de los «excez fievreux de nostre esprit, instrument brouillon et inquiete».²⁶ Es también embriaguez, sueño, locura...²⁷ Si hay creencias, es porque hay algo que desborda a la razón. Ésta, por sí sola, no puede sostener una verdad: dejada a sí misma va derecho a la indecisión, a la fluctuación. En suma, si la razón socava las creencias, las pasiones las traen de nuevo al mundo. En sus bases, la ciencia y las creencias son pasiones. En otras palabras, hay creencias en la medida en que las inclinaciones son más fuertes que la razón. En lo que a la relación entre razón y pasiones se refiere, Montaigne no da una hermosa imagen:

Las sacudidas y los quebrantos que el alma sufre a causa de las pasiones corporales pueden mucho en ella, pero aún más las suyas propias. Les está tan fuertemente expuesta que acaso sea defendible que no avanza ni se mueve sino por el soplo de sus vientos, y que, sin su agitación, permanecería inerte, como una nave en plena mar a la cual los vientos dejan sin ayuda.²⁸

²⁶ «...excesos febriles de nuestro espíritu, que es un instrumento desordenado e inquieto». III, xii, 1039.

²⁷ En general, ver II, xii, 299ss.

²⁸ «Les secousses et esbranlemens que nostre ame reçoit par les passions corporelles, peuvent beaucoup en elle, mais encore plus les siennes propres, ausquelles elle est si fort en prinse qu'il est à l'avanture soustenable qu'elle n'a aucune autre alleure et mouvement que du souffle de ses vents, et que, sans leur agitation, elle

Así como Pirrón tenía que esforzarse para dominar sus inclinaciones naturales, en el ámbito del conocimiento el escéptico tendría que controlarse para no emitir opiniones. Pero esto, se entiende, es ir en contra de la naturaleza (II, xii, 299ss; III, xii, 321–2). Preguntamos entonces por la viabilidad del escepticismo. ¿Es posible esta filosofía en la práctica? En una ocasión, Montaigne comienza un capítulo de esta manera:

No hay razón que no tenga una contraria, dice la escuela más sabia de los filósofos.²⁹

La «escuela más sabia de los filósofos» es el pirronismo. A partir de aquí, esperamos ver en acción al método de oposición. Pero las consecuencias de las razones opuestas (que se anulan mutuamente) no siempre aparecen. Tenemos, en cambio, a las pasiones:

Es una graciosa fantasía la de concebir un espíritu en completo equilibrio entre dos deseos iguales. Pues es indudable que nunca va a tomar partido, en tanto la aplicación y la elección implican desigualdad de valor. [...] De igual modo, si alguien imagina una cuerda igualmente fuerte en todas sus partes, es imposible de toda imposibilidad que se rompa, ¿pues por dónde quieres que se produzca el corte?, y romperse por todos lados no es natural.³⁰

Nos dice Montaigne que el equilibrio (equipolencia) es imposible. Si las pasiones alteran la razón dogmática, alteran, también, la escéptica. O lo hacen al menos con las equipolencias en la vida cotidiana. Las oposiciones (en equilibrio) abandonan el mundo de la razón, y se introducen en el terreno oscuro, resbaladizo e

resteroit sans action, comme un navire en pleine mer, que les vents abandonnent de leur secours». II, xii, 567.

²⁹ «Il n'y a raison qui n'en aye une contraire, dict le plus sage party des philosophes». II, xv, 612.

³⁰ «C'est une plaisante imagination de concevoir un esprit balancé justement entre-deux pareilles envyes. Car il est indubitable qu'il ne prendra jamais party, d'autant que l'application et le chois porte inequality de pris. [...] Pareillement qui presupposera une fisselle egalement forte par tout, il est impossible de toute impossibilité qu'elle rompe; car par où voulez vous que la faucée commence? et de rompre par tout ensemble, il n'est pas en nature». II, xiv, 611.

imprevisible de las pasiones.³¹ Y al igual que Hume, Montaigne reconoce una naturaleza que, muchas veces, se impone a la razón, y a la toma de conciencia de una situación angustiante. Pero, y a diferencia de Hume, considera que, en ciertas circunstancias, se apela deliberadamente a ese recurso que llama diversión. A propósito, uno recurre a ella. En otras palabras, la diversión es también una técnica. Una técnica que, cuando es necesario, cumple la función de la naturaleza. Ahora bien, la lucha entre razón y pasiones se puede exponer también (es una variante) como conflicto entre verdad y utilidad.

8. LA DIVERSIÓN: VERDAD Y UTILIDAD

Cuando el escepticismo avanza por el camino de la razón, y la crítica alcanza no solamente a las afirmaciones dogmáticas, sino también a las creencias básicas, la consecuencia, nuevamente, es la duda que paraliza, y que anula la vida. Y uno no puede sostenerse demasiado tiempo en esta situación, de la misma manera que no se puede sostener ante la ‘muerte en sí’. Y también la filosofía, que pretende tocar «la cosa misma» («la chose en soy»), es un desvío útil; es diversión:

Es fácil distinguir las sectas que han seguido la verdad de las que han seguido la utilidad, pues las últimas han obtenido más crédito. Esta es la miseria de nuestra condición, que a menudo lo que se presenta a nuestra imaginación como lo más verdadero, no se presenta como lo más útil para la vida. Las sectas más intrépidas, epicúreos, pirrónicos, nueva academia, terminan, al final, plegándose a la ley civil.³²

³¹ «...apenas se puede encontrar una sola hora en la vida donde nuestro juicio esté en su debido lugar». («...à peine se peut il rencontrer une seule heure en la vie où nostre jugement se trouve en sa deue assiete»). II, xii, 565.

³² «Il est aisé à distinguer les unes sectes avoir plus suivy la verité, les autres l'utilité, par où celles cy ont gagné crédit. C'est la misere de nostre condition, que souvent ce qui se presente à nostre imagination le plus vray, ne s'y presente pas pour le plus utile à nostre vie. Les plus hardies sectes, Epicurienne, Pyrrhonienne, nouvelle Académique, encore sont elles contrainctes de se plier à la loy civile». II, xii, 512.

Y otras circunstancias parecidas nos entretienen, desvían y sustraen de la consideración de la cosa en sí. Y los mismos argumentos de la filosofía costean y eluden todo el tiempo la materia, y apenas rozan su corteza.³³

...pues nuestra imperfección implica también que la carne cruda no sea siempre lo más adecuado a nuestro estómago; hay que secarla, alterarla y corromperla. Lo mismo hacen ellos [los sabios]: a veces oscurecen sus opiniones y juicios auténticos, y los falsifican, para acomodarse al uso público. No quieren hacer profesión expresa de la ignorancia y de la imbecilidad de la razón humana, para no asustar a los niños...³⁴

Si nos detuviéramos aquí, uniendo la segunda parte de este capítulo con la tercera, podríamos decir que el escepticismo no es otra cosa que la conciencia de esa fluctuación que se mueve entre la lucidez que disipa la ilusión (Segunda parte) y la ilusión que permite vivir (Tercera parte). En un principio, el escéptico quiere la verdad (verdad final, definitiva). Y la busca. Así comienza su camino en la filosofía. Con el tiempo, se da cuenta de que no se la puede encontrar. Desde ese momento, y con un rigor lógico (por ejemplo, con el método de oposición) que excede lo prudente, juzga y valora todo lo que tiene a mano. Y lo que tiene son distintos tipos de ilusiones. O sea, explicaciones y acciones que no se sostienen. Al mismo tiempo, sabe que el espíritu es «desordenado e inquieto», y que, para ser consecuente con las conclusiones de la razón, tiene que forzar la naturaleza humana. El escéptico, entonces, termina haciendo una transacción con la vida (con sus exigencias, que lo obligan a elegir lo útil y no lo verdadero), y se deja llevar por las creencias, aun cuando en el fondo sabe que eso es una impostura. Esta es la situación a la que se resigna. Termina,

³³ «Et telles autres circonstances nous amusent, divertissent et destournent de la consideration de la chose en soy. Voire les arguments de la philosophie vont à tous coups costoiant et gauchissant la matiere, et à peine essuiant sa crouste». III, iv, p. 834.

³⁴ «...car nostre imperfection porte encores cela, que la viande crue n'est pas tous-jours propre à nostre estomac: il la faut assecher, alterer et corrompre: ils font de mesmes: ils obscurcissent par fois leurs naïfves opinions et jugemens, et les falsifient, pour s'accommoder à l'usage publique. Ils ne veulent pas faire profession expresse d'ignorance et de l'imbecillité de la raison humaine, pour ne faire peur aux enfans...». II, xii, 546.

como dice Montaigne, acomodándose a la ley civil. En suma, si el escéptico es consecuente consigo mismo, tiene que hacer un gran esfuerzo para controlar su condición natural (Pirrón); y si no es consecuente con su verdad, y se inclina por lo útil, se requiere del esfuerzo (recurriendo, por ejemplo, a la diversión) para moverse entre los hombres, pues la vida tiene en contra las conclusiones de la razón.

La diversión es el estado natural de la existencia humana; por lo tanto, es el estado natural de la filosofía. A diferencia de las éticas (y de las técnicas) tradicionales, esencialistas, que presuponen en el ser humano un núcleo estable, fijo, que sirve de medida a la existencia, la diversión escéptica se asienta en la duda, en la inestabilidad, en la contradicción... Porque este es el fondo, y lo último, que el escéptico encuentra a la hora de preguntar por la realidad humana. Y lo que llamamos conflicto entre verdad y utilidad, se asienta, a la corta o a la larga, en el presupuesto de la lucidez de la diversión, lucidez que deja expuesto el carácter ilusorio de todo pensamiento. Un ejemplo: en su análisis del capítulo de los *Essais* sobre la diversión, y en relación con el estoicismo, Pierre Villey considera que, a juicio de Montaigne, la filosofía estoica crea un contrincante (la muerte) a la medida de su orgullo. Es decir, elabora una determinada noción de la muerte a partir de la cual afirma su voluntad, desarrolla su ética y organiza buena parte de sus ejercicios. Pero este es uno de los tantos modos del desvío de la atención ante «la mort en soy».³⁵ De esta manera, la diversión no es solamente una ilusión eficaz; es también, y sobre todo, la conciencia lúcida del carácter ilusorio de todo aquello que la filosofía presenta como realidad. En otras palabras, la filosofía es un modo de la diversión que se usa la máscara de la seriedad, de la profundidad, de la verdad definitiva. Pero no podemos detenernos aquí. Queda todavía un paso más. Nos hemos preguntado por las técnicas de sí que llevan a la duda escéptica, o que vienen con ella. Ahora la pregunta es otra: ¿es el escepticismo un instrumentalismo? ¿Es el escéptico un técnico?

³⁵ «...la muerte en sí misma». III, iv, 833.

IV. DE LA EJERCITACIÓN DEL JUICIO Y DEL ARTE DE DISCUTIR

PRIMERA PARTE

1. ¿ES EL ESCEPTICISMO UN INSTRUMENTALISMO?

Hay preguntas que en este libro (pensado, en parte, desde la filosofía de la técnica) no están fuera de lugar: ¿es el escepticismo, como totalidad, una técnica? ¿Es el escéptico un técnico, y sólo eso? El escepticismo, ¿es instrumentalismo? Las respuestas afirmativas van en dos direcciones. Por una parte, y en relación consigo mismo, el escepticismo (es lo que parece) necesita ser instrumental para no caer en la autocontradicción. Por la otra, posiciones no escépticas usan al escepticismo para sus propios fines, y lo desechan cuando ya no lo necesitan.¹ Es el primer camino el que cuenta aquí. A diferencia de lo que sucede con las posiciones dogmáticas, no hay en el escepticismo una ontología que, de manera positiva, descansa en una realidad estable, eterna, buena... Realidad que, al mismo tiempo, es finalidad y medida de la existencia. Porque en la tradición, el deber ser se sigue inevitablemente del ser. O de la esencia. Y en ese sentido, la tradición es instrumentalista. Y no me refiero al instrumentalismo actual, que tiene en sí

¹ Algunos caminos implican una salida del escepticismo. Ya sea porque se lo desecha una vez que sirve a los propios fines (fideísmo católico); porque si bien se lo supone, se pasa a otra cosa (ciencia y hermenéutica en las interpretaciones de Brochard y Aubenque); porque se rechaza toda filosofía (incluido el escepticismo), para volver a una vida común, ordinaria... Ahora bien, en los caminos que acabamos de mencionar se piensa al escepticismo desde fuera, y desde ahí se lo instrumentaliza. Pero si el escepticismo sigue siendo una filosofía activa (y lo es), es porque, de un modo u otro, descansa en sí mismo. Es decir, tiene identidad, y más allá de sus cambios en el tiempo, no se ha transformado en algo distinto. Y es así como lo entendemos en este escrito.

mismo su propia finalidad.² Las técnicas antiguas son heterónomas, y dependen de verdades no técnicas. En algunos casos, buscan realizar de manera directa la esencia de la cosa a la cual sirven. Por ejemplo, en el *Gorgias* de Platón, el bien del cuerpo está en la belleza y la salud, y la gimnasia es la técnica que las realiza. En otros casos (en la vida religiosa, por mencionar uno), como el bien no se produce directamente, crean las condiciones para que la experiencia sea posible. Entre esas técnicas, por ejemplo, está la repetición permanente del nombre divino, o de algunos de los atributos de la divinidad. Además de servir como ejercicio de concentración mental, se afirma la presencia de lo eterno en el espíritu, y se tiene permanente conciencia de la finalidad última... También está la toma de distancia con respecto a uno mismo, para examinar desinteresadamente las pasiones, los deseos, las causas de las distracciones, los malos hábitos adquiridos... Con ejercicios de ese tipo, se van produciendo las transformaciones morales que posibilitan la experiencia deseada. Pero con el escepticismo es diferente, ya que aquí no hay una esencia para realizar. Y si se admite que hay algo parecido a una esencia (el deseo natural de conocer), el escepticismo consiste justamente en la anulación del movimiento que viene con ella. De este modo, si la respuesta a la pregunta acerca de si el escepticismo es un instrumentalismo es afirmativa, el propósito (directo, inmediato) de la técnica, obviamente es la duda.

Las razones para considerar al escepticismo como instrumentalismo podrían reducirse a estas tres:

- a] es una filosofía sin contenidos;
- b] consiste en la adquisición de una habilidad; y
- c] una vez que se obtiene lo que se quiere, se desecha, pues no tiene valor intrínseco.

En lo que viene, pienso al escepticismo como una filosofía vacía, sin contenidos. En lo personal, no creo que haya una filosofía

² No hay una contradicción en lo que acabo de decir. En la obra de Jacques Ellul, encontramos la versión más desarrollada de esta interpretación de la racionalidad instrumental.

así; y eso, a mi juicio, se aplica tanto al escepticismo como al instrumentalismo. Sin embargo, y aunque no crea en ello, sigo aquí, por el momento, la dirección que me marcan las respuestas afirmativas a las preguntas que hacemos arriba. Nos dicen que no hay teoría en el escepticismo.³ No hay contenidos. Tampoco en la práctica. Ninguna verdad sostiene al escéptico. Al menos, si tomamos «verdad» en su sentido dogmático. De este modo, el escéptico no dice nada acerca de las cosas tal como son en sí mismas, o de cómo deberían ser. Y esto incluye a las afirmaciones sobre el conocimiento («Es imposible acceder al ser de lo real», o «Dada la naturaleza de las cosas, a cada tesis se le puede oponer otra de igual peso»). En cuanto a la práctica escéptica, tampoco presupone tesis dogmáticas. La *epojé*, por ejemplo, es provisoria, y recae sobre casos puntuales. Y cuando el escéptico cuestiona al dogmático, no lo hace desde ninguna verdad. Además, el discurso escéptico es afásico, y desde el momento en que no hay contenido, no hay autocontradicción. Más de una vez, el escéptico nos dice cómo hay que entender sus palabras. Habla sobre apariencias, y no sobre el ser. Y habla de sí mismo: de sus estados interiores, de sus creencias, de sus sentimientos. En otros términos, describen lo que hay en la conciencia. Los *Essais*, en su totalidad, hacen eso. Y Montaigne, explícitamente, lo dice al comienzo, en su nota al lector. Él es el contenido de lo que escribe («Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon libre»⁴), y su uso es particular, personal («...je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privé...»⁵). Y a esto, si es necesario, se le agrega el carácter autodestructivo del discurso escéptico. Se compara este discurso con el purgante, que se expulsa del cuerpo con los humores dañinos. O con el fuego, que desaparece con la materia que consume. O con la escalera, que se desecha una vez que se llegó a lo alto. Montaigne cuenta la historia de Gobrias. Éste enfrenta a un enemigo, en una pelea con espadas. Darío, amigo de Gobrias, no

³ Una de las exposiciones más completas de esta interpretación en relación con el escepticismo clásico la encontramos en Williams, M., «Scepticism without theory», en *The review of metaphysics*, march 1988, vol. XLI, n.º 3, issue n.º 163, pp. 547-588.

⁴ «Así, lector, yo mismo soy la materia de mi libro». Libro I, nota «Au lecteur», p. 3.

⁵ «...no me he propuesto otro fin, más que el doméstico y privado...». *Ibidem*.

se anima a intervenir, por temor de herir a su compañero. Gobrias le dice que ataque, que dé el golpe, siempre y cuando los atraviese a los dos. No le importa morir, si su enemigo también muere (II, xii, p, 558). Los contenidos con los que el escéptico trabaja, no son propios. Son los del adversario. Y junto con las explicaciones dogmáticas, y el discurso propio, se desvanece cualquier posible contenido que pueda haber en el escepticismo. Y si quedara algo todavía, sólo sería el contenido de una subjetividad. En consecuencia, no hay teoría en el escepticismo. Mucho menos, autocontradicción. ¿Adónde apunta entonces el discurso escéptico? A quitar del otro, de cualquiera, el origen de los problemas: el deseo de conocer. Del otro, o de uno mismo. Y el camino es la duda. Porque cuando se muestra que ésta se repite, se profundiza, se multiplica, y no hay modo de salir de ella, la decisión más razonable es la *epojé*; es decir, la anulación del deseo natural de conocer. Y si la anulación no es posible, el debilitamiento, el desvío... Y por ello, al discurso escéptico se lo llama terapéutico. Y el escepticismo, como filosofía, es habilidad para contraponer tesis, para socavar principios, y sin poner nada en lugar de lo que se quita. Porque el propósito no es sustituir una filosofía por otra de igual naturaleza, sino limpiar el alma, curar.

En esta interpretación, el escepticismo, básicamente, es una habilidad. El escéptico es un técnico. El adentramiento, la profundización en el escepticismo, consistiría en gran medida en la seguridad que se va adquiriendo en el manejo del método. La práctica, el éxito, la adquisición del hábito, dan confianza. Si hay un conocimiento escéptico, es operacional. Por lo tanto, no es conocimiento en el sentido de la tradición; no es la descripción de la cosa misma. Y las ideas son la materia que se manipula. Las ideas de los otros, porque el escepticismo no tiene ideas propias. No hay contenidos. Y como el escéptico trasciende al método, y lo usa, no es afectado por su acción. Él está fuera. El propósito del método es la duda. Y el escéptico, después de la *epojé*, ya no duda. Por el contrario, busca provocarla en el otro, en el dogmático. Y no es afectado por el método porque, entre otras cosas, no cree en los contenidos con los que trabaja. A decir verdad, toma distancia de ellos. Y los contenidos son intercambiables. Y no puede ser de otro modo, puesto que para la teoría una apariencia siempre se puede

sustituir por otra. Y si el escepticismo tuviera un contenido, el método se aplicaría también a él. De hecho, es lo que pasa con el discurso escéptico, que se autodestruye cuando ha cumplido con su propósito. De esta manera, en la vacuidad (ningún contenido se mantiene una vez que se aplica el método escéptico, mucho menos uno que defina al escepticismo), y en la distancia que se toma ante cualquier posible contenido (el escéptico argumenta al margen de sus convicciones), el escepticismo se parece al instrumentalismo.

Con el escepticismo llegan la fatiga, el desánimo, la desesperanza. En estas circunstancias, se puede pensar que la opción más razonable es la renuncia a la filosofía. En otras palabras, cuando se hace difícil, o imposible, vivir una vida escéptica, el regreso a la vida común, y a la inocencia prefilosófica, es una opción. Si esto es o no posible, es algo que no vamos a discutir acá. Las dos tesis (el sí y el no) tienen sus argumentos. Está la que afirma que luego del escepticismo la inocencia original no se puede recuperar, porque el escéptico, además de socavar los dogmas filosóficos, cuestiona también la pretensión de verdad que hay en el saber común y cotidiano. La *epojé* es universal, y ninguna creencia queda fuera (Porchat Pereira, 1986). Por otro lado, está la interpretación que sostiene que el escepticismo es la filosofía que posibilita la vuelta al saber común. Porque lo que se propone es justamente eso: la recuperación de la inocencia perdida. O, si se quiere, la recuperación de la salud, luego de esa enfermedad que es la filosofía. En la presunción dogmática está el origen del problema; y la filosofía, en tanto convencimiento de que se sabe, es su consecuencia (la peste del hombre es la opinión). El discurso escéptico es terapéutico, no tiene contenido, no prescribe, sólo quita lo que provoca el mal. Y las creencias naturales, inevitables, no filosóficas, siguen en pie. Y porque no se puede avanzar en la filosofía, es en la vida común, prefilosófica, donde está la opción más auténtica para el escéptico (Marcondes de Souza Filho 1993). En Montaigne, esto es la naturaleza.

2. ¿ES EL JUICIO [LA RAZÓN, EL ENTENDIMIENTO] UN INSTRUMENTO?

Es común en los *Essais* que Montaigne diga de la razón que es un instrumento. Y lo mismo hace cuando habla del juicio, o del entendimiento... De las muchas que encontramos, tomamos unas pocas afirmaciones que nos llevan en esa dirección, y que, al mismo tiempo, nos muestran cómo, a veces, se sostiene algo parecido usando términos (razón, entendimiento, juicio) diferentes:

No hay nada tan flexible y errático como nuestro entendimiento: es el zapato de Terámenes, bueno para cualquier pie.⁶

Al contrario, cada uno, rivalizando con los otros, va endureciendo y reforzando la creencia recibida con todo el poder de su razón, que es un instrumento dócil, maleable y acomodable a toda figura.⁷

Llamo siempre razón a esta apariencia de discurso que cada uno forja en sí mismo; esta razón, por cuya condición puede haber cien contrarias sobre un mismo tema, es un instrumento de plomo y de cera, alargable, flexible y acomodable a todos los sesgos y a todas las medidas; basta con saber cómo manejarlo.⁸

El juicio es un instrumento que sirve para cualquier asunto, y se entremezcla con todo.⁹

Aristóteles rechaza la tesis de Anaximandro que dice que la mano [la técnica] hace al hombre, pues, a su entender, el hombre no es sabio porque tenga manos, sino que, por ser sabio, tiene manos. Y se vale para la objeción del principio causal clásico que

⁶ Il n'est rien si souple et erratique que nostre entendement: c'est le soulier de Theramenez, bon à tous pieds. III, xi, 1034.

⁷ Au contraire, chacun, à qui mieux mieux, va plaçant et confortant cette créance reçue, de tout ce que peut sa raison, qui est un util souple, contournable et accommodable à toute figure. II, xii, 539.

⁸ J'appelle tousjours raison cette apparence de discours que chacun forge en soy: cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un mesme subject, c'est un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures; il ne reste que la suffisance de le sçavoir contourner. II, xii, 565.

⁹ Le jugement est un util à tous subjects, et se mesle par tout. I, I, 301.

establece que nunca lo más perfecto es consecuencia de lo menos perfecto. La mano puede ser el instrumento de los instrumentos (Aristóteles, 1978: III, 8, 432a), sin embargo, y por ser tal, está al servicio de la razón, que es la que establece los fines. ¿Pero qué sucedería (ya no en Aristóteles) si el instrumento de los instrumentos fuera la razón (o el juicio) y no la mano? ¿Y si 'lo último', en nosotros, es de naturaleza instrumental? Obviamente, no entramos aquí en las discusiones contemporáneas sobre el punto, pero nos preguntamos qué pasa con Montaigne. Porque independientemente de un uso instrumental del método de oposición, las citas de arriba nos pueden llevar a pensar que la razón misma, o el entendimiento, o el juicio, se pueden interpretar instrumentalmente. Y aquí ya no hablaríamos de una realidad externa al filósofo, como el método de oposición, sino de una parte de sí, y de lo que hace a su identidad.

SEGUNDA PARTE

3. EL «EFECTO» COMO CRITERIO

La búsqueda infructuosa de la verdad produce inquietud. Pero ya no se trata de eso. La posesión misma (y justamente porque hay posesión) lo hace. De esta manera, lo esencial en el hombre, la «diferencia específica» (la razón en tanto razón dogmática), se vuelve contra el hombre mismo. Y con ella su producto: la filosofía. Y lo que está en juego no es la dificultad o la imposibilidad de acceder al ser de la cosa, sino el valor práctico de las creencias, de las verdades que se defienden, de la filosofía... Hay un criterio práctico (pragmático incluso) con el que se rechaza al dogmatismo. Después de citar a Cicerón, donde éste habla del valor y de la grandeza de las Letras (la filosofía queda incluida), y de lo que con ellas obtuvo, Montaigne escribe:

En cuanto al efecto, mil mujercitas han vivido en el pueblo una vida más ecuánime, más dulce y más constante que la suya [la de Cicerón].¹⁰

En la opinión filosófica está el origen del mal. Eso por un lado. Pero, por el otro, no podemos no tener creencias. ¿Qué hacer entonces? En relación con la acción, el criterio más general está en la expresión «quant à l'effect». Y se puede pensar, con razón, que el efecto es la consecuencia práctica de la creencia. Y que el criterio, en principio, no se usa para elegir entre distintas proposiciones puntuales, concretas... O entre distintas escuelas dogmáticas. La elección primera, la más general, se da entre la filosofía dogmática tomada como un todo y la filosofía «no asertiva», escéptica. Después viene lo otro, lo que sea. Pero el efecto, también, es aquello que uno va haciendo, construyendo... Es la práctica misma, y es el resultado de la práctica. Y en este contexto, en Montaigne, el efecto somos nosotros.¹¹ Y el proceso básico de construcción pasa por el juicio; o por la educación del juicio. Y educar es ejercitar.

4. LA NOCIÓN DE JUICIO Y LA IDENTIDAD DEL PRACTICANTE

A diferencia de lo que pasa con el método, y aun cuando se lo piense como un instrumento, el juicio (a veces es el entendimiento; otras veces, la razón) no es exterior a nosotros. Al menos, no a la manera del método. En consecuencia, trabajar sobre el juicio (o sobre el entendimiento, o la razón) es hacer algo con uno mismo. Y es igual para lo que está en el otro extremo: las contradicciones. Éstas también, ahora, son parte de uno. Pero, por el momento, nos detenemos en el juicio. Y es difícil determinar con precisión los significados de los conceptos centrales de un autor. A la diversidad de autores, y de escuelas, hay que agregar la de los

¹⁰ Et, quant à l'effect, mille femmelettes ont vescu au village une vie plus equable, plus douce et plus constante que ne fust la sienna. II, xii, 489.

¹¹ Porque no se trata de encontrar algo; o de descubrir lo que somos. Y quitar en consecuencia lo accidental para realizar lo que en esencia, y desde siempre, está nosotros.

intérpretes. El desacuerdo sobre una tesis, o sobre un concepto, aumenta los conflictos. Y si esto vale para los estudios sobre autores que deliberadamente intentaron (porque creían en ello) ser precisos y claros, vale mucho más para los trabajos sobre Montaigne. Pensamos, por ejemplo, en las nociones básicas de su psicología: *raison, discours, jugement, esprit, entendement, intelligence, sens, conscience, mémoire...* Son términos ambiguos, vagos, con significados que suelen depender del contexto. Algunos, a veces, son intercambiables; otras veces, se niegan entre sí. Es la noción de juicio la que nos interesa, porque de una u otra forma, ahí se unen las demás. Raymond C. La Charité, que se ha ocupado del concepto de juicio en Montaigne,¹² escribe:

El juicio es la suma y la sustancia de la experiencia personal; juzgar implica la creación de la identidad por los fenómenos experimentados y por el juicio mismo.¹³

Citamos a La Charité porque coincidimos que la tesis que se expone en el párrafo, aunque se trate de una afirmación muy general. O quizá sea justamente por eso, ya que a partir de ahí podemos movernos en varias direcciones.

Aun cuando hay en él una parte ligada a la inteligencia, y a la verdad, el juicio no se mueve en el terreno de lo abstracto, de las ideas generales, de la teoría. Su lugar es el mundo práctico: moral, política, técnicas de sí. Dice la cita que es la suma y la sustancia de la experiencia personal. Podríamos modificarla levemente, señalando que es la suma y la sustancia de las distintas funciones del espíritu, desde el momento en que, si se establece algún tipo de jerarquía entre ellas, es la culminación de la misma, y el elemento final de unión. Los conceptos psicológicos son ambivalentes en Montaigne, y el mejor ejemplo lo tenemos con la razón. Ésta es fuertemente cuestionada, y es, en buena medida, el origen de los males. Basta con repasar la «Apologie» para entender el

¹² Así se llama su trabajo más importante sobre el tema: *The concept of judgment in Montaigne*, La Haya, Martinus Nijhof, 1968.

¹³ «Judgment is the sum and substance of personal experience; to judge implies the creation of identity for the experienced phenomena and for judgment itself». (La Charité, 1970: 37).

punto.¹⁴ Aunque hay circunstancias en que se la conceptúa favorablemente. Y esta ambivalencia, en general, no se da con el juicio, pues prácticamente siempre¹⁵ es valorado de manera positiva. Y eso, quizá, porque es el que más íntimamente ligado está al proceso de autoconstrucción del hombre. En el juicio está el hacer, la producción, el efecto... Y como señala La Charité, la identidad del sujeto. O la creación de la identidad. Y esto porque el juicio, además de [a] un acto, es [b] una habilidad, una capacidad, y también [c] un estado, un nivel de ser, una cualidad: condición moral, práctica intelectual, carácter... El juicio es lo dicho en [a]: un acto. Empieza y termina: es una afirmación o una negación (es aceptación, o rechazo). Aunque el juicio que sigue a la *epojé* ya no recae sobre el ser en sí (no es juicio dogmático): sus objetos (y él mismo) son contingentes, precarios... [b] El juicio es la operación mental que hace posible que suceda [a]. El juicio debe ser ejercitado, reglado, y esto para que tenga profundidad, solidez... Aquí ya no es algo que empieza y termina; hay continuidad. Con la actividad, con el ejercicio, uno detecta mejor el error, aprecia más finamente el carácter detrás del gesto... Por último [c], es un estado interior, un nivel de ser, una cualidad... A la larga, es la capacidad de discernir por uno mismo, de evaluar (en el sentido de sopesar), de llegar a una conclusión, de saber qué hacer... Y esto tanto en lo intelectual como en lo moral, en lo individual como en lo político; y siempre en una realidad (nosotros mismos, una regla de acción, lo otro) contingente, cambiante... Y por eso el juicio, en lo más íntimo, somos nosotros. O en palabras de La Charité, es la suma y la sustancia de la experiencia personal. Aunque, hay que decirlo, el juicio es siempre un movimiento. O un proceso. Y un movimiento que se intenta controlar, producir. Y con esto estamos otra vez (o quizá nunca salimos) donde nos interesa: con la acción, con la práctica, con las técnicas de sí.

¹⁴ Una buena síntesis de esta evaluación la tenemos en II, xii, 486.

¹⁵ «Prácticamente siempre» no significa siempre. Al respecto: Holyoake, S. J., «The idea of “Judgement” in Montaigne», en *The modern language review*, vol. 63, n.º 2 (apr., 1968), pp. 340-351.

5. EL JUICIO, LO SINGULAR, LO CONTINGENTE

En el instrumentalismo autónomo, fines y medios son realidades diferentes, independientes, y tienen una relación de exterioridad entre sí. Los fines son intercambiables. A la técnica le da lo mismo uno que otro. Y sirve a cualquiera, ya que ningún fin lo es por una cualidad intrínseca. Por otro lado, fines y medios son también intercambiables. Decir que la técnica es exterior e independiente de los fines, es decir que lo es de los contenidos y de los valores no técnicos. Aquello con lo que se trabaja es descontextualizado; el objeto de la acción pierde entonces su identidad, y queda absorbido por el orden (lógica, normas) técnico. Y esto es algo que no sucede en el escepticismo. En la filosofía, y en la vida cotidiana, ciertas creencias se convierten en principios, ya que desde ellas se piensa lo demás. En el *Treatise*, Hume cuestiona varias de esas creencias: la causa, la identidad de los objetos, el yo personal.... Y lo hace del modo tradicional, mostrando las deficiencias de cualquier posible fundamentación de las mismas. Con el método de oposición, en cambio, la situación es curiosa, ya que, para refutar al dogmatismo, el escéptico lleva las distintas tesis a sus puntos más altos. De esta manera, no sólo no anula (como hace el instrumentalismo autónomo) la identidad de cada posición, sino que la reafirma, la sostiene, le busca incluso mejores fundamentos. Aunque esto, está claro, lo hace también con la tesis opuesta. Y después toma distancia de ambas. Pero nada aquí queda descontextualizado, anulado, y sometido a una lógica externa. La homogeneidad que encontramos en el instrumentalismo autónomo (la reducción de todo lo real a la lógica instrumental) no está en el escepticismo. Aquí cada parte sigue siendo lo que era, incluso después de pasar por el método escéptico. Y es verdad que en sus presupuestos operativos, y especialmente a partir de la *epojé*, el método iguala todo lo real reduciéndolo a apariencias, pero eso no es la homogenización del instrumentalismo autónomo, puesto que (por ejemplo) cada creencia mantiene sus contenidos, sus valores... En suma, sus diferencias. Por otro lado, hay que decir que lo anterior no niega la tesis que afirma que el escepticismo clásico es un instrumentalismo, y que el escéptico es un técnico. Muestra, cuando mucho, algo que todos

sabemos: que hay distintos instrumentalismos. ¿Pero qué sucede con Montaigne? Y ya no con el método de oposición, que es externo al filósofo, sino con el juicio, que hace a la identidad del sujeto que busca la transformación de sí.

A nuestro entender, lo que se acaba de decir sobre el método vale para el juicio, y un poco más, porque el juicio no sólo recae sobre lo universal, sino también, y muy especialmente, sobre lo particular. Y lo particular tiene significación propia, contenido, valor intrínseco. Y es cierto que el juicio se pregunta cosas como...

...qué es saber e ignorar, cuál debe ser la finalidad del estudio, qué es la valentía, la temperancia y la justicia; qué diferencia hay entre ambición y avaricia, servidumbre y sujeción, licencia y libertad; por cuáles rasgos se reconoce el verdadero y sólido contentamiento; hasta dónde hay que temer a la muerte, al dolor y a la vergüenza...¹⁶

Pero, y a pesar de la universalidad, y de la intangibilidad de las preguntas tal como están, las respuestas no son teóricas. Y quizá tampoco las preguntas lo son. En principio, el juicio se mueve entre particulares:

...todo lo que haya de singular a su alrededor tiene que verlo [el niño al que se educa]: un edificio, una fuente, un hombre, el lugar dónde se libró una antigua batalla, el paso de César o de Carlomagno.¹⁷

El acto de juzgar involucra siempre contenidos. ¿Qué es lo que tenemos? Un individuo particular, casos particulares a los que el juicio se aplica, y verdades generales que se extraen de esos casos, y que son claramente subjetivas, por cuanto valen en relación con aquel individuo. El juicio, entonces, cuenta como función psicológica, existencial, y no como proposición general. Y el examen se

¹⁶ «...que c'est que sçavoir et ignorer, qui doit estre le but de l'estude; que c'est que vaillance, temperance et justice; ce qu'il y a à dire entre l'ambition et l'avarice, la servitude et la subjection, la licence et la liberté; à quelles marques on connoit le vray et solide contentement; jusques où il faut craindre la mort, la douleur et la honte...». I, xxvi, 158.

¹⁷ «...tout ce qu'il y aura de singulier autour de luy, il le verra: un bastiment, une fontaine, un homme, le lieu d'une bataille ancienne, le passage de Caesar ou de Charlemaigne». I, xxvi, 156.

adentra en las situaciones únicas, en vidas concretas, en acciones puntuales... Y se tienen en cuenta por lo que son en sí mismas, en su individualidad.

6. EL PORTEADOR Y LA CARGA

Las creencias de fondo, aquellas que organizan la existencia, no son citas de libros, sino que se asientan en nosotros, con el tiempo, lentamente, y con la práctica, pues estos «...son aprendizajes que se tienen que hacer de antemano, por una larga y constante formación».¹⁸ El escepticismo es un buen ejemplo de lo que se acaba de decir. El acontecimiento central, la conversión, pasa por la *epojé*. El filósofo, con la suspensión, arroja la esponja, y así, con un gesto, se quita de encima una obligación inútil generada por una supuesta esencia que nos dice que hay que conocer; obligación que, vista retrospectivamente, sólo puede traer (de hecho, es lo que traje) pesar, ansiedad, confusión... Y aquí no hay argumentos en contra de la posibilidad del conocimiento, o la aplicación de un determinado método. La *epojé* es un cambio psicológico. O existencial. Y lo más importante en el camino que lleva a ella no pasa por la razón. El momento culminante, necesario, previo al escepticismo mismo, es la decepción, el desánimo, el cansancio... Esquemáticamente, describimos el núcleo del proceso psicológico en el segundo capítulo. Es un proceso que lleva tiempo. Y es por sedimentación, por impregnación, por teñido, que se van formando las creencias (accidentalidad del yo, inessentialidad de lo real, carácter contingente de cualquier posible criterio...) que ponen en movimiento las prácticas del escepticismo. Y que son reforzadas por esa misma práctica. Pero son creencias particulares. En todo caso, su universalidad es psicológica, y sirve por ello de cohesión del yo del escéptico, evitando que éste se convierta en S. B.

Si el conocimiento objetivo (al menos en su pretensión) es independiente del sujeto que conoce, o del proceso de conocimiento, la verdad, en Montaigne, debe ser llamada subjetiva, pues

¹⁸ «Ce sont apprentissages qui ont à estre faits avant la main, par longue et constante institution». III, viii. 937.

no es independiente del sujeto, ni del proceso que lleva a ella. Expone esta idea, entre otros, el ensayo sobre el arte de discutir:

No siempre hay que ceder [ante una propuesta del otro], cualquiera sea la verdad o la belleza que haya en ella. Es necesario combatirla con inteligencia, o volver atrás, bajo la excusa de no entenderla, para tantear por todos lados cómo se aloja en su autor.¹⁹

Dicen una cosa buena; indaguemos hasta dónde la conocen, veamos por dónde la agarran.²⁰

El sabio tradicional busca coincidir con su ser más profundo, con su esencia, con aquel que es desde siempre. El escéptico no puede hacer eso, porque no tiene un modelo al cual adecuarse. Y cuando deja atrás el ser esencial (en el cual creyó), previo, común a todos, comienza el proceso de construcción del escéptico. Y ese proceso, en Montaigne, se da en gran medida como educación del juicio; porque el juicio no se mueve en lo universal, sino en lo particular. Y retomamos aquí la imagen del porteador y la carga, y decimos que así como el porteador entrena sus músculos para llevar su peso, el filósofo escéptico, para cargar el suyo, entrena el juicio.

El juicio no se mide (no debería medirse, de acuerdo con el ideal educativo) con nada que no salga de sí mismo. No se evalúa por algo exterior, como una verdad eterna, o una costumbre impuesta por los siglos... Y tampoco por algo previo en nosotros, como un rasgo esencial sobre el que nadie se pone de acuerdo. Por otra parte, no tiene tampoco un criterio interno. No hay un criterio del juicio en cuanto tal. Y no lleva en sí una lógica universal, que, por ello, sea (se convierta en) la lógica de la totalidad. Y pasa lo mismo con cualquier posible norma interna. El juicio, por sí mismo, no es criterio universal de nada. De esta manera, y con lo primero, se diferencia del instrumentalismo heterónomo. Y con

¹⁹ Il n'y faut point tousjours ceder, quelque verité ou beauté qu'elle ait. Ou il la faut combatre à escient, ou se tirer arriere, soubs couleur de ne l'entendre pas, pour taster de toutes parts comment elle est logée en son autheur. III, viii, 936.

²⁰ Ils disent une bonne chose; sçachons jusques où ils la cognoissent, voyons par où ils la tiennent. III, viii, 937.

lo segundo, del instrumentalismo autónomo expuesto en el capítulo anterior.

El juicio trabaja sus propias verdades, sus propios criterios, sus propios valores... Y para ello necesita de la relación con los otros, de la experiencia del mundo, del conocimiento de la historia, de los libros... «Les livres m'ont servi non tant d'instruction que d'exercitation».²¹ («Los libros me han servido no tanto de instrucción como de ejercitación»). Es en un contexto moral donde se pone en juego el valor pedagógico de la historia. Acontecimientos políticos, luchas entre estados, nombres de generales... No es esto lo importante. La historia, antes que nada, es un muestrario de actos humanos, y, sobre todo, de vidas ejemplares. Y de ahí se obtiene material para la elaboración de una psicología moral. Ahora bien, porque no hay criterios autónomos, independientes, al juicio sólo le queda ensayarse, ejercitarse... Y lo hace en relación con tal o cual materia. Con una creencia, por ejemplo. Una creencia a la que se considera verdadera es siempre el resultado de una práctica. En este sentido, no hay verdades abstractas, universales. O, lo que es igual, independientes del sujeto. Y, sobre todo, del proceso de asimilación (e incluso de construcción) de la misma. Y es en este contexto donde hay que entender una afirmación habitual sobre Montaigne, que dice que, según su filosofía, toda verdad es siempre singular. Pues una creencia es verdadera no por su adecuación con una realidad exterior, sino por su relación moral con aquel que la sostiene, con el porteador, con el sujeto... Y en esto hay circularidad: sujeto y verdad se refuerzan mutuamente.²² Pero no es una circularidad abstracta, teórica; sino práctica. Más todavía: técnica. Y entonces hablamos de invención, producción, efectos... Porque no sólo el porteador se hace con la práctica, también se hace la carga.

²¹ III, xii, 1039.

²² El escepticismo, antes que nada, es una relación consigo mismo, aunque esté mediada por todo lo que no sea escepticismo.

7. EL JUICIO Y LA RAZÓN DISCIPLINADA

Antes de entrar en el arte de la discusión, nos detenemos un momento en la parte racional del juicio. O en uno de los aspectos de la parte racional. Las interpretaciones más intelectualistas han hecho del juicio algo equivalente a la razón, pero de una razón disciplinada, que, con el tiempo, la experiencia y la repetición, ha reconocido sus límites, y ha aprendido a moverse sólo ahí dentro. Y continuando con esta línea podemos decir que si la diversidad y el error son las experiencias básicas del conocimiento, la regla a seguir es la de no aceptar, nunca, ninguna creencia como definitiva. Así y todo, algunas se aceptan. Y otras se rechazan. ¿Por qué sucede eso? ¿Por las pruebas a favor? ¿Por los argumentos? ¿Por las consecuencias prácticas? A veces está lo inevitable. Otras veces, es una elección. Algo inevitable: las pasiones, que son más fuertes que la razón. Y las creencias, generalmente, son pasiones. Y están las costumbres, que se instalan de manera «dulce y humilde», y descubren, luego, un «furioso y tiránico rostro, contra el cual no tenemos ni siquiera la libertad de levantar los ojos».²³ La autoridad ocupa también un lugar. Alguien, por ser quien es (Aristóteles, por ejemplo), es creído, aceptado. Sus palabras pesan más. Otro criterio: el número de personas que defienden una creencia. Y el supuesto epistemológico del criterio: a mayor número, mejor fundamento.²⁴ Y podemos seguir: el gusto por las causas ocultas, la antigüedad de las ideas, la pereza, el prestigio de la creencia... Si bien son parte de la educación del juicio, no nos vamos a detener en estas reglas en el presente escrito. O nos vamos a detener sólo en una, y a modo de ejemplo. Aunque eso nos sirve, también, para ilustrar un aspecto del arte de la discusión.

²³ El párrafo completo es como sigue: «Elle [la costumbre] établit en nous, peu à peu, à la desrobée, le pied de son autorité: mais par ce doux et humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'ayde du temps, elle nous descouvre tantost un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux». I, xxiii, 109. («Ella [la costumbre], de a poco, sigilosamente, establece en nosotros el pie de su autoridad, pero, con este dulce y humilde comienzo, y una vez asentada e implantada con la ayuda del tiempo, nos descubre un furioso y tiránico rostro, contra el cual no tenemos ni siquiera la libertad de levantar los ojos»).

²⁴ «Pour moy, de ce que je n'en croirois pas un, je n'en croirois pas cent uns». III, xi, 1028. («En cuanto a mí, lo que no le creería a uno, no se lo creería a cien»).

Una consecuencia de la discusión como arte de transformación de sí está ligada a lo que podríamos llamar evitación del apresuramiento en la emisión de un juicio. Y esto, inevitablemente, significa pasar por la duda. O quedarse en ella. El error es uno de los temas de *Des boíteux*. Hay una psicología del error, que es tanto individual como social. De acuerdo con Montaigne, el hombre se equivoca porque no se puede contener. No puede frenar su curiosidad. Tampoco sus ansias de opinar. O su facilidad para aceptar creencias asentadas en elementos de los que por principio debería desconfiar: rumores, autoridad de un testigo, prestigio de una opinión... Pesan también los sistemas previos de creencias, los valores, los sentimientos... Esto nos predispone en una u otra dirección. A la larga, la objeción es una: el dogmático va más allá de donde puede ir. Va, concretamente, más allá de los efectos. O de los hechos. Y hay una observación:

Veo ordinariamente que los hombres, en los hechos que se les proponen, prefieren buscar la razón más que la verdad. Dejan las cosas, y se divierten tratando las causas.²⁵

La verdad se mueve en el mundo de los hechos, en los efectos. La razón (en la cita) sigue estando del otro lado de las apariencias. La regla es sencilla: no hay que buscar causas extrañas, oscuras, cuando las explicaciones (satisfactorias, si no entramos en sutilezas) se encuentran en los elementos que hay a mano (III xi 310). Montaigne cuenta una historia. Sucedió cerca de su casa. Unos muchachos, de noche, se esconden debajo del altar de una iglesia. Desde allí (han prohibido llevar luces), y simulando la voz de un espíritu, hablan de cosas de gran «autoridad y reverencia»: conversión, juicio final, etc. En el pueblo se habla de milagro. Y viene entonces la pregunta: ¿cómo pasa (el milagro)? A lo que Montaigne replica: ¿pero pasa?²⁶ Ahora bien, milagro o no, algo su-

²⁵ «Je vois ordinairement que les hommes, aux faits qu'on leur propose, s'amusement plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la vérité: ils laissent là les choses, et s'amusement à traiter les causes». III xi 1026.

²⁶ «Ils commencent ordinairement ainsi: Comment est-ce que cela se fait?--Mais se fait il? faudroit il dire. Nostre discours est capable d'estoffer cent autres mondes et d'en trouver les principes et la contexture. Il ne luy faut ny matiere ny baze;

cede. Aunque las interpretaciones varían... En los milagros lo sobrenatural se manifiesta en lo natural. Y hay un gusto por ellos. Un deseo; y la predisposición a creer. El milagro se acepta en cuanto se dice que sucede. Y cuando está respaldado por la opinión de muchos, se lo cree todavía con más fuerza. Montaigne sabe que la imaginación crea el hecho; y si no lo crea, lo interpreta. Y entonces no hay hechos a secas, o teóricamente neutrales. Sólo hay hechos interpretados.²⁷ En principio, y ante la pregunta «¿pasa?», no es el hecho lo que se pone en cuestión, sino la interpretación. Y otras veces (como con el milagro) es el hecho mismo. En uno u otro caso, se da el salto a la afirmación. Y eso (el apresuramiento) es lo que lleva al error. O es el salto en sí mismo, porque en este contexto todo salto inicia el error. Y pensamos en el salto a lo sobrenatural, a la esencia, a lo universal... (o la salida del «encierro», en el primer capítulo). Y uno, entre otras cosas, se apresura a dar el salto porque no puede mantener el estado de suspensión; no puede sostenerse en la duda. Quiere salir de ella porque cree que hay algo más allá, y porque salir es mejor. Y aquí es donde entra la educación de sí. Y ésta no consiste en la adquisición de conocimientos, sino en ejercitación del juicio. Y la ejercitación del juicio, en gran medida, y como queda expuesto en *l'art de conferer*, es ejercitación de la duda.

TERCERA PARTE

8. «L'ART DE CONFERER» COMO «ART DE S'OPPOSER»

Con la búsqueda sistemática, metódica, de contradicciones, de desemejanzas, de caminos sin salida... el escéptico lleva al dogmático (es lo que pretende) a la duda que paraliza, que angustia.

laissez le courre: il bastit aussi bien sur le vuide que sur le plain, et de l'inanité que de matiere...». III, xi, 1026-1027. («Habitualmente comienzan así: ¿cómo pasa esto? Pero habría que decir: ¿pasa? Nuestro razonamiento es capaz de producir un centenar de mundos, y de encontrar sus principios y su contextura. No necesita ni materia ni base. Déjenlo correr: construye tanto sobre el vacío como sobre lo lleno, y con la inanidad como con la materia...»).

²⁷ I, I, 302.

Aunque a él, al mismo tiempo, lo afirma en el escepticismo, y en esa duda que ahora (después de la *epojé*) es su estado habitual; y en la que, como en una almohada mullida, puede descansar. Pero la *epojé* no se mantiene por una actividad puramente racional. Las pasiones, por ejemplo, entran en juego, y la diversión es la prueba. Y hay otras prácticas. También la escritura (al menos, en Montaigne) afirma al escéptico en esa duda. El ensayo es escritura propiamente escéptica. En el plano de la escritura, el ensayo es el mejor ejemplo de discurso suspensivo, aun cuando se hagan afirmaciones: «Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois»²⁸. El ensayo es a la escritura lo que la apariencia a la ontología. Y la *epojé*, a la psicología. Es escritura precaria, conjetural. Es el discurso que no hace pie, y que nunca se resuelve, en el sentido de una confianza completa en lo que nos es dado. O en lo que decimos acerca de lo dado. Porque a diferencia del positivista de Brochard, o del hermeneuta de Aubenque, el escéptico no se entrega nunca de lleno a las apariencias, aunque sepa que siempre va a vivir en ellas. Y además de la escritura, está la palabra hablada. El escepticismo se aprovecha de las contradicciones, de la abundancia de posiciones filosóficas ante los mismos problemas. El escepticismo clásico lo hace a partir de un método (oposición). Montaigne tiene en cuenta este método. Pero también, y muy especialmente, propone lo que llama *l'art de conférer*: el arte de la conversación, de la discusión, del conflicto verbal sujeto a reglas. En principio, esta técnica puede parecerse al método. De hecho, es algo muy diferente. Montaigne dedica un capítulo de los *Essais* al tema: la *conference* como «exercice de nostre esprit» («ejercicio de nuestro espíritu»). Más todavía: como el más fructífero y natural de los ejercicios del espíritu²⁹. Y hace algunas sugerencias para llevarlo adelante. Hay que elegir al interlocutor, buscar «esprits vigoureux et reiglez»; gente que, además de exponer una verdad, lo haga con orden, prudencia, habilidad. En lo posible, dice Montaigne, el contrincante, espiritualmente hablando, debe ser más grande que las palabras que usa: «Il faut

²⁸ III, ii, 805. («Si mi alma pudiera hacer pie, yo no me ensayaría; me resolvería»).

²⁹ La oración completa es esta: «Le plus fructueux et naturel exercice de nostre esprit, c'est à mon gré la conference». III, viii, p. 928. («El más fructífero y natural ejercicio de nuestro espíritu, es a mi juicio la discusión»).

qu'il y ayt plus de vigueur et de pouvoir au porteur qu'en la charge» («Debe haber más fuerza y poder en el porteador que en la carga»)³⁰ Y hay otras exigencias: la de conocer el tema de la discusión, la de acomodar palabra y pensamiento, el estilo... Para presentar algunos de estos puntos, y explicitar las opciones que vienen con el arte de la discusión, nos adentramos en un muy conocido párrafo del capítulo que nos ocupa. Leemos:

Puede hacer el necio tanto el que dice la verdad como el que dice lo falso, pues lo que importa es la manera, y no la materia de lo que se dice. Mi inclinación es atender tanto a la forma como a la sustancia, tanto al abogado como a la causa, de acuerdo con lo que Alcibíades ordenaba hacer.³¹

Tenemos aquí tres pares de palabras: manera y materia, forma y sustancia, abogado y causa. ¿Son los tres pares partes de una única afirmación? ¿O con cada uno se está diciendo algo diferente? Me inclino por lo último. En el primer par, «manera» tiene más peso (valor, fuerza, utilidad) que «materia». La frase se puede entender de varios modos. En una filosofía como la de Montaigne, queda excluido el sentido realista de «materia», donde la cosa (el ser) descansa en sí misma, y establece lo que se debe decir. Aquí la materia se impondría a la manera. Es distinto si la materia es lo dado, en el sentido escéptico de «lo que aparece». La apariencia es frágil, precaria..., y no se asienta en sí misma. Además, y como bien lo sabe el escéptico, entra en conflicto con otras apariencias en relación con lo que fuere. No tiene entonces la misma fuerza que el ser para enfrentarse a la manera. Pero es ésta la que predomina en la primera afirmación. ¿Y qué nos dice? Quizá lo mismo que encontramos en algunas teorías literarias o filosóficas cuando se sostiene que en una obra el contenido es la forma. En este caso, la materia no es independiente de la manera. Tampoco es previa. En realidad, está subordinada a ella. La versión blanda de esta interpretación nos diría que sólo

³⁰ Ídem, p. 931.

³¹ Autant peut faire le sot celuy qui dict vray, que celuy qui dict faux: car nous sommes sur la maniere, non sur la matiere du dire. Mon humeur est de regarder autant à la forme qu'à la substance, autant à l'avocat qu'à la cause, comme Alcibiades ordonnoit qu'on fit. III, viii. 928.

examinando la manera (organización interna, reglas de construcción, procedimientos técnicos) comprendemos lo más importante de la materia. La versión dura, yendo más allá, sostendría que la manera crea, construye, determina la materia. En la filosofía de la técnica (o en la teoría de la comunicación), la conocida frase «el medio es el mensaje», con toda su ambigüedad, abarcaría las dos versiones. Claro que «maniere», en vez de una forma de expresión, podría referirse a un modo de afrontar una discusión. De hecho, de eso se ocupa el capítulo. Y sería entonces una actitud, una voluntad, y también un método, una técnica, y ciertas reglas...

Si sopesamos las palabras del segundo par (forma y sustancia), notaríamos que los platos de la balanza se equilibran. El peso de cada una, en su comparación con la otra, es más o menos el mismo. Es como si en el terreno del pensamiento hubiera entre ambas una relación de circularidad. Y como si en los hechos, o en la práctica, se sostuvieran mutuamente. La forma no es previa a la sustancia, ni la sustancia a la forma. Al pensamiento asistemático, fragmentario, accidental... le son inherentes ciertos modos de expresión, como el ensayo, o el aforismo... Y estos encuentran en ese tipo de pensamiento su mejor materia, sacando de sí, al mismo tiempo, sus posibilidades más altas... Pero con Montaigne, las nociones de forma y sustancia, ciertamente, no se reducen a la escritura, al diálogo, al contenido... A modo de ejemplo (podríamos poner otros), suponemos que están atravesados por el cambio, por la inconstancia... Y entonces, necesariamente, tenemos que ir más allá de ellos: «Le monde n'est qu'une branloire perrenne»³² («El mundo no es más que un continuo ir y venir»). El movimiento perpetuo, constante, de la cita vale ahí para la realidad exterior. Pero alcanza también a nuestro juicio (II, xii, 601), a la existencia humana en general (o la de Montaigne en particular) (III, ix, 954), al saber... (II, I, 333) Encontramos así, en la se-

³² III, ii, 804. El párrafo completo es este: «Le monde n'est qu'une branloire perrenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte; et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant». («El mundo no es más que un continuo ir y venir. Todo se mueve sin cesar: la tierra, las rocas del Cáucaso, las pirámides de Egipto; y tanto por el movimiento general como por el propio. Y la misma constancia no es otra cosa que un movimiento más lánguido»).

gunda afirmación (segundo par de palabras), una especie de semejanza interna entre Montaigne, los otros, la escritura, el diálogo, los contenidos, la realidad...

Están, por último, el abogado y la causa. Y Alcibíades, que en parte nos da la pauta de la interpretación.³³ Aquí se piensa en la condición moral, espiritual del escritor, del filósofo... El abogado debe ser más grande que la causa, del mismo modo que el porteador (según un texto citado más arriba) debe ser más fuerte que el peso que carga... La imagen cuestiona la pedantería.³⁴ El pedante usa las palabras de los otros; palabras que, en su origen, son significativas, pero que a él le quedan grandes. En el fondo, lleva un peso que no puede cargar. Por otro lado, se ataca el saber teórico, abstracto, donde pensamiento y pensador están separados. El pensamiento está en un carácter, no en un papel. Y podemos ir más lejos... ¿Cuál es el alcance, preguntamos, de «cause» (con el abogado), o de «charge» (en la imagen del porteador)? Seguramente, no sólo se refieren al contenido (materia, sustancia), sino también a la manera, a la forma... El escritor, el filósofo, el sabio... deberían, entonces, ser más fuertes, más poderosos, que los medios, o que los instrumentos de los que se valen para llegar adonde están.

Son varios los caminos que se nos abren con los tres pares de palabras seleccionados. Y todos, de un modo u otro, están justificados por los *Essais*. Pero en el fondo, quizá, la idea que atraviesa los tres pares está en la segunda mitad de la cita que sigue:

No he hecho más a mi libro de lo que mi libro me ha hecho a mí...³⁵

Esta es la relación primaria: el arte haciéndonos a nosotros. Y en el arte entran la manera, la forma, la escritura, el diálogo, la materia, la sustancia, la causa, la carga... «L'art de conferer» ha sido examinado desde muchos lugares. En función de nuestros intereses, y a partir de lo que venimos diciendo sobre el juicio, lo consideramos, aquí, como un «art de s'opposer».

³³ La referencia es Platón (*Banquete*, 215a ss.).

³⁴ Cf. «Du pedantisme» (I, xxv) y «De l'institution des enfans» (I, xxvi). «Docto», «erudito» son otros términos que Montaigne relaciona con la pedantería.

³⁵ Je n'ay pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait... II, xviii, 665.

9. LA CARGA DEL PORTEADOR ESCÉPTICO: LA DUDA FILOSÓFICA

En el segundo capítulo hablamos de la *ataraxia*. Pero no podemos pensar a Montaigne en los términos de la *ataraxia* clásica. O de la *ataraxia* como imperturbabilidad. Independientemente de si es deseable o no, la imperturbabilidad, de hecho, no es posible en un pensamiento como el que se expone en los *Essais*. La filosofía de Montaigne se mueve entre las contradicciones. Es filosofía de la desemejanza, de la apariencia... ¿Por qué las oposiciones? ¿O por qué un arte de la oposición? ¿Por qué se las busca (más aún, se las desea)? Respuesta: porque están en el fondo mismo de lo real. Son lo último. O lo último a lo que podemos llegar. Y lo que vale para la realidad exterior vale para uno mismo. Porque las oposiciones (la duda) están en el alma. Y aquí también son lo último. Y es en este contexto donde el saber más alto es el de la ignorancia consciente de sí. Es (en otras palabras) saber que la duda es irremontable; y que no está para ser superada. La duda se sostiene a sí misma. Pero en esta filosofía hay también un deseo de reposo, de quietud... de (en palabras de Montaigne) «un doux et mol chevet» («...una dulce y blanda almohada»). El problema es cómo reunir las dos partes sin que se anulen, o se destruyan. De hecho, la primera no se puede anular, porque la realidad es así. En cuanto a la segunda, hay que mantenerla, o buscarla, porque en sí misma es deseable. El escepticismo es la aceptación de este estado de cosas; es la aceptación consciente, controlada. Y *l'art de conferer* es el modo ordenado, reglado, de adentrarse en uno mismo teniendo en cuenta esa situación. Y desde el momento en que es un arte, es también un modo de hacerse a sí mismo.

El método de oposición es la variante sistemática del *tropo* de la discrepancia. Ambos trabajan del mismo modo: ponen en conflicto las distintas posiciones dogmáticas que pretenden dar cuenta de un mismo problema. Y esto es una manera de introducir la duda. El otro modo es el que se da entre dos conceptos (apariencia y ser, por ejemplo) que se excluyen entre sí, pero que, al mismo tiempo, se remiten uno a otro. En relación con este tipo de

oposiciones nos hemos movido, sobre todo, en un plano psicológico. Pero si en la primera modalidad de la duda el escéptico se vale (introduciendo un conflicto) de distintas posiciones dogmáticas, la segunda es un asunto del escéptico consigo mismo. Es una oposición que se da en el interior del escepticismo. Podrían no existir dogmáticos, y el problema seguiría en pie. El arte de la discusión es una síntesis de las dos modalidades. Desde el momento en que opone distintas posturas, se vuelve a la primera modalidad. Pero hay una diferencia: el escepticismo ya no está fuera del conflicto de oposiciones, pues es una postura más, y, sin ser un dogmatismo, está al mismo nivel que cualquier propuesta dogmática. En todo caso, el proceso de igualación se da llevando todas las posiciones (todos los dogmatismos) al terreno de las apariencias. Y aquí empieza a moverse en la segunda modalidad. De esta manera, una diferencia fundamental entre el método de oposición clásico (incluido el método tal como muchas veces lo usa Montaigne en la «Apologie») y *l'art de conferer* pasa por la *epojé*. Ésta está en el punto de partida, en la base de la *conference*. Y le es inherente. En cambio, es exterior (lógicamente, cae fuera) al método de oposición. El método de oposición tiene al dogmático en el pensamiento. Quiere provocar la duda (pasional) en él, y trabaja con verdades (las verdades de otros) que tienen la pretensión de ser definitivas. En la *conference*, las contradicciones, la oposición, ya no apuntan a generar la duda en el dogmático; quieren, por el contrario, fortalecer la conversación, el pensamiento..., y el escepticismo, del cual son la mejor expresión. Las verdades últimas, definitivas, no tienen lugar aquí. La *conference*, desde el comienzo hasta el final, se mueve entre apariencias, y en esto (aun cuando Montaigne admite la superioridad del diálogo por sobre la palabra escrita) se parece al ensayo. Ambos, por su naturaleza, no son sino modos de afirmar la duda escéptica. Y lo son porque en ellos ya ha operado la *epojé*. Y sigue operando, todo el tiempo. Y por eso estos discursos (hablado, uno; escrito, el otro) son propiamente escépticos. O, si se quiere, filosóficos. Y no puede ser de otro modo, si entendemos, con Montaigne, que, porque es justamente la «science [o el arte] de s'opposer», «philosopher c'est douter».³⁶ En relación con esto, los contenidos que se oponen son

³⁶ II, iii, p. 350. («...filosofar es dudar...»).

secundarios. Y adentrándonos en esa práctica, y habituándonos a ella, nos convertimos en porteadores de la duda. Porque el escepticismo como práctica de sí es justamente eso: el entrenamiento de un porteador que sea capaz de cargar el mayor (y, quizá, el mejor, y el más natural, porque es el más adecuado a la precaria condición del ser humano) de los pesos: la duda filosófica.

Al sopesar los argumentos, el juicio, deliberadamente, establece los pros y los contras. Este proceder, con un contrincante al frente, es el arte de la discusión, o el conflicto ordenado de posiciones encontradas sostenidas por hombres que están a la altura de la situación. Porque la discusión tiene sus reglas. La elección misma del contrincante es una de ellas. No cualquiera es un oponente en la discusión filosófica. Quedan fuera (deberían quedar) el docto, el pedante, el indisciplinado que no puede seguir un orden en la conversación, el que se molesta con las críticas... Del otro lado tiene que haber un porteador capaz de llevar los mejores fardos. El ponerlo todo en cuestión es otra de las reglas. Se lo hace con la posición del otro; y también con la propia opinión. De esta manera, con la crítica, y la autocrítica, los argumentos adquieren solidez, y el pensamiento se fortalece. Y con la contradicción el juicio avanza de acuerdo con su movimiento natural. Porque el arte de la discusión, según se dijo, no sólo es el más útil (*le plus fructueux*) de los ejercicios del espíritu, sino también, y sobre todo, el más natural (III, viii, 922). Y lo que el juicio cultivado sabe es que no hay lugar definitivo donde detenerse. La acción, el pensamiento... fluctúan; la creencia siente la tensión con su opuesta. Operativamente, en el interior del juicio está la oposición, y esto no sólo con respecto a la lógica; también lo psicológico y la moral se ponen en juego aquí. Juicio y duda son como anverso y reverso. En palabras de Raymond C. La Charité, el juicio es la suma y la sustancia de la experiencia humana. Y estuvimos de acuerdo con eso. Ahora, y al final de nuestro escrito, delimitamos un poco más la afirmación: el juicio, decimos, es la suma y la sustancia de la experiencia de la duda. Y lo es porque con ésta se cultiva, se ejercita, se construye... Y si en los *Essais* la razón es un instrumento, es porque se pone al servicio de cualquier creencia, de cualquier posición... Pero esa es una objeción al uso incorrecto de la razón,

al uso inmoderado, presuntuoso, dogmático... El juicio cultivado, trabajado, no está, estrictamente hablando, a disposición de las creencias (o de lo que fuere), y en ese sentido no es un instrumento; y tampoco (mucho menos esto) algo que se desecha una vez usado. El juicio, a la larga, somos nosotros mismos. Y de nuevo estamos de acuerdo con la afirmación general de La Charité en la cita de arriba: el desarrollo consciente del juicio es la creación consciente de la identidad. Y esto es el resultado de ese doble proceso de transformación de sí que hemos intentado mostrar en este escrito: la purgación de la presunción y la habituación a la duda; procesos que van en direcciones contrarias y que encuentran en la *epojé* su punto de cruce. Y los dos procesos giran sobre el mismo eje: las oposiciones. De aquí sale entonces la creencia final del escéptico: la diferencia, la contradicción, la problematización, son lo último. Después no hay nada.³⁷ Y esta es la duda que le da sentido a un escepticismo como práctica de sí, y no como teoría.

³⁷ O están la desorganización del yo, y la duda como pasión. Pero esto es independiente de la voluntad del escéptico. Y del no escéptico también.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubenque, P. (1985), «Vérité et scepticisme. Sur les limites d'une réfutation philosophique du scepticisme», en *Diogène*, 2, pp. 100-110.
- _____ (2003), «Sens et fonction de l'aporie socratique», en *Philosophie antique*, n.º 3, pp. 5-20.
- Baldacci, M. (2013), «La relazione educativa e la conversazione. In forma di conclusione», en *L'antidoto di Mercurio. La «Civil conversazione» tra Rinascimento ed Età Moderna*, edición de Nicola Panichi, vol. 49, Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze, pp. 297-308.
- Boon, J.-P. (Fall 1968), «“Diversion” et lucidité dans les *Essais* de Montaigne», en *L'esprit créateur*, vol. 8, n.º. 3, Michel de Montaigne, pp. 216-218.
- Brochard, V. (1887), *Les sceptiques grecs*, Paris, Impr. Nationale. (Hay versión en español: *Los escépticos griegos*, Bs. As., Losada, 1945).
- Burke, P. (1985), *Montaigne*, Madrid, Alianza.
- Chateau, J. (1971), *Montaigne, psychologue et pédagogue*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Compagnon, A. (2003), *Chat en poche. Montaigne et l'allégorie*, Paris, Seuil.
- Compayré, G. (1905), *Montaigne et l'éducation du jugement*, Paris, Paul Delaplane.
- Cavallini, C. (2013), «Montaigne et la conversation. Pour une philosophie de la sociabilité renaissante», en *L'antidoto di Mercurio* [ver referencia completa en Baldacci, M.], pp. 191-206.
- Davidson, A. I. y Worms, F. (editores) (2012), *Pierre Hadot, l'insegnamento degli antichi, l'insegnamento dei moderni*, Pisa, Edizioni ETS.
- Demure, C. (1978), «Montaigne: le paradoxe et le miracle. Structure et sens dans l'Apologie de Raimond Sebond», en *Les études philosophiques*, n.º 4.

- Desan, P. (2008), *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Ferrari, E. (2011), «La diversité de nos passions. Corps, âme et sagesse dans les *Essais* de Montaigne», tesis de doctorado conjunto en Università degli Studi, Milano – Université Jean Moulin, Lyon-3.
- Foucault, M. (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Seuil/Gallimard.
- _____ (2008), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Buenos Aires, Paidós.
- Gide, A. (1973), «Préface» al libro I de *Les Essais* de M. de Montaigne, ed. de P. Michel, Paris, Gallimard.
- Gontier, T. (2013), «Conférence et civilité dans le chapitre III, viii des *Essais* de Montaigne», en *L'antidoto di Mercurio* [ver referencia completa en Baldacci, M.], pp. 207-222.
- Gouhier, H. (1999), *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin.
- _____ (Avril/Juin 1954), «Doute méthodique ou négation méthodique?», en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 9e Année, n.º 2, pp. 135-162.
- Gregory, R. L. y Wallace, J. G. (1963), «Recovery from early blindness. A case study», en *Experimental psychology society monograph*, n.º 2.
- Gierczynski, Z. (1981), «Le naturalisme et le scepticisme, principes de l'unité de la pensée de Montaigne», en *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, N° 33. pp. 7-17.
- Green, F. (2012), *Montaigne and the life of freedom*, New York, Cambridge University Press.
- Grundy, D. (1973), «Skepticism in two essays by Montaigne and sir Thomas Browne», en *Journal of the history of ideas*, XXXIV, 4.
- Hadot, P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Éditions Albin Michel.
- _____ (2006), *Elogio de Sócrates*, México, Textos de me cayó el veinte.
- _____ (1995), *Qu'est-ce que la philosophie Antique ?*, Paris, Gallimard.

- _____ (2009), *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona, Alpha Decay.
- Hartle, A. (2003), *Michel de Montaigne. Accidental philosopher*, New York, Cambridge University Press.
- _____ (2013), *Montaigne and the origins of modern philosophy*, Illinois, Northwestern University Press.
- Hume, D. (1896), *A treatise of human nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, M. A., Oxford: Clarendon Press. [Hay varias versiones en español, entre otras: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1992].
- La Charité, R. C. (1968), *The concept of judgment in Montaigne*, La Haya, Martinus Nijhoff.
- _____ (jan., 1970), «The relationship of judgment and experience in the *Essais* of Montaigne», en *Studies in Philology*, vol. 67, n.º 1, pp. 31-40.
- Laín Estralgo, P. (1968), *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, Revista de occidente.
- Langer, U. (ed.) (2005), *The Cambridge companion to Montaigne*, New York, Cambridge University Press.
- Lavallée, G. (2000), «La muerte en los ojos. Un ciego congénito recupera la vista: el caso S. B.», en *Psicoanálisis*, Bs. As., vol. XXII, n.º 1. (El artículo apareció originariamente en *Revue française de psychosomatique*, n.º 10, 1996).
- Manent, P. (2014), *Montaigne. La vie sans loi*, Paris, Flammarion.
- Marcondes de Souza Filho, D. (otoño de 1993), «La inocencia por la que se debe luchar: el escepticismo y la idea de filosofía como terapia», en *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. XIX, n.º 1, pp. 81-95.
- Meijer, M. S. (Fall, 1991), «The significance of 'De la diversion' in Montaigne's Third book», en *Romance notes*, vol. 32, n.º. 1, pp. 11-17.
- Merleau Ponty, M. (1973), «Lecture de Montaigne», en el libro III de *Les Essais* de M. de Montaigne, ed. de P. Michel, Paris, Gallimard. (Traducción española: «Lectura de Montaigne», en *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1967).
- Micha, A. (1964), *Le singulier Montaigne*, Paris, Nizet.

- Mondolfo, R. (1905), *Il dubbio metodico e la storia della filosofia*, Padova-Verona, Fratelli Drucker.
- Montaigne, Michel de (1965), *Les Essais*, (ed. Pierre Villey et Verdun-Louis Saulnier), Paris, Presses universitaires de France. [Varias traducciones al español].
- Moreau, P. (1939), *Montaigne. L'homme et l'oeuvre*, Paris, Haitier-Boivin.
- North, P. (2011), *The problem of distraction*, Stanford, Stanford University Press.
- Olaso, E. de (marzo de 1975), «El significado de la duda escéptica», en *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. I, n. ° 1.
- _____ (1981), *Escepticismo e Ilustración: La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Universidad de Carabobo, Venezuela.
- _____ (1988), «Zetesis», en *Manuscrito*, XI, 2.
- _____ (2010) «El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna», en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Del Renacimiento a la Ilustración I* (edición de E. de Olaso), vol. 6, Madrid, Trotta, 1994, pp. 133-161.
- Panichi, N. (2010), *Montaigne*, Carocci editore, Roma.
- _____ (2011), «La vendetta di Circe. Montaigne, gli animali e l'ordine de nature», en *Bruniana & Campanelliana*, vol. 17, n.º. 1, pp. 117-128.
- Popkin, R. (1960), *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley and Los Angeles, University of California press. (Hay traducción española: *Historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983).
- Porchat Pereira, O. (noviembre de 1986), «Saber común y escepticismo», *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. XII, n.º 3, pp. 283-299.
- Rensi, G. (1928), *Lo scetticismo*, Milano, Edizioni Athena.
- _____ (2009), *La filosofía dell'assurdo*, Milano, Adelphi Edizioni.
- Rodis-Lewis, G. (Octubre-Décembre 1992), «Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 182, N.º. 4, pp. 439-449.
- Sexto Empírico (1993), *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos.

- _____ (2012), *Contra los dogmáticos*, Madrid, Gredos.
- Sollier, P. (1909), *Le doute, leçons faites à l'Université Nouvelle de Bruxelles*, Paris, F. Alcan.
- Solmi, S. (1970), «La salute di Montaigne», en Montaigne, M. de., *Saggi* [edición de Fausta Garavini], Milano, Mondadori, volume primo.
- Starobinski, J. (1982), *Montaigne en mouvement*, Paris, NRF, Gallimard.
- Striker, G. (1996), «Sceptical strategies», en *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 92-115.
- Strowski, F. (1938), *Montaigne*, París, NRC.
- Valantasis, R. y Wimbush, V. L., (editores) (1998), *Asceticism*, New York, Oxford university press.
- Valantasis, R. (2008), *The making of the self. Ancient and modern asceticism*, Cambridge, UK, James Clarke & Co.
- van den Bruwaene, L. (1933), «Les idées philosophiques de Montaigne», en *Revue néo-scholastique de philosophie*, 35^e année, deuxième série, n.º39, pp. 339-378.
- _____ (1933) «Les idées philosophiques de Montaigne» (suite et fin), en *Revue néo-scholastique de philosophie*, 35^e année, deuxième série, n.º40, pp. 489-515.
- Villey, P. (1908), *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette.
- _____ (1946) *Les Essais de M. de Montaigne*, Paris, Librairie Nizet.
- Weiler, M. (1948), *La pensée de Montaigne*, París, Bordas.
- Wersinger, A. G. y Perceau, S. (2010/1), «L'auto-réfutation du sceptique vue de la scène Antique», en *Revue de métaphysique et de morale*, (nº 65), p. 25-43.
- Williams, M. (march 1988), «Scepticism without theory», en *The review of metaphysics*, vol. XLI, n.º 3, issue n.º 163, pp. 547-588.

Universalidad y contingencia

Dos estudios sobre las técnicas de sí

Mario Osella

e-book

No son pocos los autores que nos dicen que las distintas prácticas ascéticas (a pesar de los contextos culturales, históricos, religiosos y míticos en los que aparecen) son, comparativamente, semejantes y uniformes. Si esto es así, entonces la justificación que importa en relación con el éxito en la aplicación de las prácticas técnicas no está en las creencias o en los contenidos a los que, circunstancialmente, las técnicas se adhieren. Lo que cuenta son los esquemas funcionales, vacíos y ahistóricos, donde la efectividad de la práctica ascética estaría en las relaciones causales manipulables, externas, siempre, a cualquier creencia contingente con la que la técnica se pueda encontrar, y a la que usa instrumentalmente. De esta manera, y con las mismas prácticas ascéticas, se puede construir un santo, un guerrero, un deportista, un empresario. En otras palabras, la técnica es la parte autónoma de toda práctica de sí. Lo constante, entonces, o lo invariante, son las técnicas, y no las creencias. Lo universal es la técnica, y lo contingente es la creencia. Este es el tema del primer estudio de este libro. Y aquí se inicia un camino. Concretamente, el examen de las técnicas de sí (“ejercicios espirituales”, en el lenguaje tradicional) desde la filosofía de la técnica. En este ámbito, está todo por hacer. Por el momento, la filosofía de la técnica no piensa a las técnicas de sí como un objeto propio de estudio. En consecuencia, este primer título debe tomarse como un trabajo exploratorio, y, por ello, como un punto de partida para investigaciones más extensas. El segundo estudio sirve como contraparte, y continuación, del primero; y en este sentido es importante que los dos, físicamente, aparezcan juntos. Uno trata sobre la universalidad del grueso de las técnicas de sí; el otro, sobre el carácter contingente de otras técnicas. Porque hay otro tipo de técnicas donde no encontramos la universalidad vacía, funcional, de los ejercicios que examinamos en el primer estudio. Lo que tenemos, en cambio, son prácticas de sí propias de una filosofía, y sólo de esa filosofía. A esas técnicas le son inherentes un contenido, y ese contenido (en el caso particular del segundo estudio) es el de la filosofía escéptica. Y en este sentido, las técnicas no son universales, sino contingentes.

Colección
Académico-Científica



UniRío
editora | 10 años



Universidad Nacional
de Río Cuarto
Secretaría Académica