

EL ASCETISMO, ¿UNA RELIQUIA DEL PASADO?

José María Garrido Luceño

Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Nos dice Ferrater Mora sobre el ascetismo: “El significado primario del término “*áskesis*”, a base del cual se ha formado el vocablo “ascetismo”, es el de entrenamiento con vistas a estar en forma para determinados ejercicios atléticos. Este sentido corporal se extendió hasta abarcar un significado espiritual”¹.

El ascetismo viene de muy antiguo, ha atravesado fases muy diversas en la historia de la cultura occidental y hoy, en nuestro mundo posmoderno y hedonista sobrevive su sinónimo “entrenamiento” restringido al deporte. El ascetismo en su acepción espiritual ha caído en desuso. Nuestro tiempo lo mira como algo negativo, tal vez incluso patológico, sólo asumido por algunas minorías trasnochadas y marginales.

Esto nos lleva a la pregunta: ¿es en efecto el ascetismo algo tan irrelevante, propio sólo de culturas sidas, o tal vez

¹ *Diccionario de Filosofía*, Alianza Dictionarios.

algo tan decisivo o de tal interés antropológico, que su desaparición representa una letal mutilación de lo que hemos venido llamando humanismo occidental? Y como cristianos, nos preguntamos: ¿es el ascetismo algo tan postizo y exterior a la vida cristiana, que podemos sin más echarlo a la papelera, como hizo Lutero, o lo hemos de heredar, como vemos en la tradición ortodoxa y católica? Hagamos una reflexión, practicando un recorrido por las diversas etapas históricas, por las que ha viajado este singular peregrino.

1. LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

El humanismo occidental nació en Grecia. A Homero le dio Platón el merecido título de “educador de Grecia”. Los aedos le proporcionaron a Homero aquel espléndido material, que el padre de los poetas elaboró genialmente en aquellos poemas, que declamados por los rapsodas, transmitieron a la gente las técnicas artesanales, las normas de las relaciones familiares y sociopolíticas, los avatares festivos y dolorosos de la vida, la palabra bella o el arte de gobernar.

¿Conforme a qué ideal educa Homero? En una sociedad aristocrática y guerrera, la “virtud” se reduce al valor militar. El propósito de todo educando era “ser siempre el más valeroso y sobresalir por encima de los otros”².

Pero junto con el valor guerrero se admiraba el dominio de la palabra bella en la asamblea. Así la batalla y el ágora eran los lugares, “donde los varones alcanzan gloria”. Sin duda, tanto para el manejo de las armas, como para la maestría de la palabra tenían que entrenarse aquellos griegos de la época arcaica, aunque el entrenamiento no entrara como tema de reflexión en la conciencia colectiva.

² Il. VI, 208.

Por su parte, el mito órfico en los misterios, así como en las comunidades pitagóricas, imponía unas abstenciones de alimentos por motivos religiosos, que no atravesaron suficientemente el umbral del nacimiento del logos, como para alcanzar una clara justificación racional.

Con la democratización en la Atenas del siglo V a. C. y la consiguiente demanda educativa vinieron los sofistas, aquellos meritorios maestros, que despertaron la pregunta por el hombre y por las cosas humanas, como la gramática, la retórica, la religión o el Estado. Frente a ellos, y en aquel clima de desfondamiento cultural, Sócrates intenta rehacer la polis, rescatando al hombre mediante la apropiación de los valores humanos. Pero no se funda para ello en la tradición, busca anclar la vida en el ser y en el logos, vividos en la experiencia más original.

La primera disposición para esa búsqueda es la honradez. Jamás pecar contra la luz.

El modo de la búsqueda es el diálogo. Búsqueda honrada de la verdad objetiva en la consiguiente descentralización de sí, en disponibilidad de sacrificar la propia verdad, asumiendo los puntos de vista de los otros, si se los encuentra verdaderos, pues es la verdad lo que importa, no “mi verdad”. Y así vale lo de “refútame y te daré las gracias”. Y todo esto orientado hacia la justicia y el bien de la ciudad.

El bien es el horizonte abierto a posibilidades diversas. Al parecer, incluso opuestas: ¿Qué soy yo? ¿Acaso una fiera o la semilla de un dios? La vida depende de la opción fundamental y ésta puede ser la de una vida egocéntrica. El hombre vive en la afirmación de sí y a la vez, en la dispersión en los diversos estímulos. Así no llega a la verdad ni a la justicia, ni al bien ni a la comunión con los otros. Con hombres egocéntricos no se construye la ciudad. La otra opción, la que elige una vida humana, es la del filósofo. Es la vida de las virtudes,

que deben culminar en la justicia y ésta sí es la base sólida, para la convivencia política.

Ahora bien, este género de vida auténticamente humana exige la superación y el control del mundo de las pulsiones. Si somos realistas, debemos convenir en que este objetivo no se logra sin un arduo entrenamiento, que se prolongue toda la vida. Es en este punto donde comienza a pesar la ascética plenamente entendida en la cultura griega.

Sócrates mismo deja en sus discípulos la imagen de un asceta. Baste leer los convergentes recuerdos de Platón y de Jenofonte. Los cínicos, aquellos estafalarios filósofos, los más provocativos y contraculturales, se glorían de imitar la reciedumbre del maestro, haciendo de la “fuerza socrática” su divisa. Diógenes el Cínico es el primero, que habla de la “doble ascesis”, la del atleta y la del hombre virtuoso, dándole ya al ascetismo la amplitud analógica, que indicó Ferrater Mora³.

En Platón alcanza la doctrina sobre el ascetismo su desarrollo formal, en un contexto ontológico y antropológico, que suele estar presente en casi todos los diálogos.

Herederó ante todo de Sócrates, pero insatisfecho con el “no sé nada”, emprende un rodeo por la filosofía anterior, haciéndose también herederó de los órficos, ascetas desde el mito y de los pitagóricos, enraizados en el orfismo, Platón asume el principio de que el hombre es el alma, de que la raíz del alma es el espíritu, el *nous*. Fuente de pensamiento y de libertad y de que debe buscar su identidad en un drama libremente recorrido por él.

El *nous* entrado en el cuerpo, diversifica su actividad, uniéndosele los otros dos elementos, el irascible, sede de los

³ Diógenes Laercio, *Vidas de los Fil.* VI, 1, 70.

impulsos arduos y aún violentos y el concupiscible, sede de los impulsos agradables y placenteros.

Cada potencia de este microcosmos mueve a elegir un determinado nivel de existencia. Por su versión intencional a la realidad, cada elección es identificación con su correlato, de suerte que cada hombre se define por lo que elige. Y lo que elige puede ser lo más alto, el mundo inteligible puro. El hombre se instala en el ámbito del espíritu y tenemos un filósofo. Es el hombre más cercano a “recuperar” (dicho así, míticamente) su identidad. O puede elegir un ámbito inferior vecino del inteligible: la política correcta, la familia en armonía, el arte, la artesanía o la labranza. Los representantes de estas opciones oscilan en una zona intermedia, en la que pueden progresar hacia el bien o apartarse de él. Los que han elegido el propio provecho, adulando al pueblo, llevando una vida frívola, dominada por el placer o tal vez aplastando a la gente como tiranos, han elegido su propia destrucción.

Una convicción domina la conciencia ética: el hombre no encuentra su identidad cumplida en la dimensión fáctica de su ser. Más bien se le encomienda esa identidad como la tarea, que le interesa realizar.

Para eso importa purificar el criterio de realidad y esto es cabalmente el platonismo. Cuando Platón nos habla de un mundo sensible y de otro inteligible, no pone ante nosotros dos mundos, que contemplamos desde fuera y que se agotan en su objetividad. Pone el doble fundamento de dos modos de existencia, que se nos ofrecen a elegir como un dilema decisivo. El mundo sensible provoca y sostiene con la fascinación de una Circe, la vida dispersa y alienada, a la que tantos hombres se entregan. Sus vidas carecen de fin, pues no lo hay para ellos más allá del placer mismo. Posesos de una fuerza irracional, vegetan, sin barruntar el maravilloso y amplio espacio del espíritu, que se extiende en ellos, en torno a ellos e insensible para ellos.

El que existe atraído por el mundo inteligible, no se queda cautivo en el punto geométrico de la vivencia placentera, vive la profunda y amplia vida del espíritu, espejo diáfano, que le devuelve su talla como una grandeza, imposible de intuir y sólo rastreable por sus posibilidades reales, no soñadas: capacidad de universalizar, captación de lo bello, imperativo ético, la gratuidad de la amistad y del amor, exenta de la concatenación causal de la naturaleza, que explica, pero que también tiraniza, la apertura a las preguntas últimas de la metafísica o de la religión. Entregarse a todo esto sí es vivir con perspectiva de plenitud. Platón finalmente sabía más de lo que decía acerca del “instante”, que nos sobreviene de pronto y nos confirma de que la vida merecía ser vivida.. En el Banquete nos describe la escala de la vía ascendente, los pasos progresivos de esta vida según el espíritu.

Pero esta vida filosófica es una vida arriesgada y trabajosa. Las fuerzas egocéntricas, que nos arrastran hacia fuera de la verdadera vida, hacia fuera de nosotros, siguen en nosotros y amenazan con deformar al yo puro, si no las controlamos. Y aquí aparece la ascética. Aparece pues fundamentada ontológica y antropológicamente.

En primer lugar, Platón es un maestro de ascética, como ejercicio constante y esforzado, para adquirir las virtudes y mantenerse en ellas. Sus diálogos están literalmente empedrados de términos diversos, que apuntan a los ejercicios virtuosos. Toda una familia semántica en torno a una misma tarea: ejercer, ejercitase (ασκεω, επιτηδευω, μελεταω) ejercicio, ejercitación (ασκησις, επιτηδευσις, επιτηδευμα), dominio de sí (εγκρατεια...), salud mental, templanza (σωφροσυνη).

Sería largo, incluso tedioso, empeñarse en citar los muchos lugares, en que Platón encarece la necesidad del entrenamiento ascético. Ello iría además más allá de los límites propuestos para este artículo. Creo que bastará un par de ejemplos.

En la Carta VII nos cuenta Platón cómo se propuso hacer de Dionisio II de Siracusa un filósofo. “Le encargaba para eso que se fuera haciendo cada vez más dueño de sí mismo”. Porque “filosofar es una tarea ética y ascéticamente muy exigente, Los incapaces de este género de vida acusan a los maestros o presumen saberlo ya todo”.⁴

En el libro VIII de *Las Leyes* encontramos esta analogía, que se ha hecho clásica: “Unos, para vencer en la palestra, se privan de cosas, que muchos consideran felices. ¿No van a ser nuestros jóvenes capaces de resistir para una victoria mucho más bella? La victoria sobre los placeres. Quien la consigue, vive felizmente”⁵. Encontraremos esta analogía en la primera Carta de S. Pablo a los Corintios, en otro contexto.

A Platón se le ha criticado el haber establecido una ilegítima duplicación (*Verdoppelung*) de la realidad con el doble mundo sensible e inteligible. Hay que preguntarse ¿es Platón el que inventa esa duplicación o más bien quien la descubre como la herida de todo lo finito, que aspira a más allá de sus límites, quien la padece en sí mismo y la constata en todos sus semejantes? ¿Y no enseña su filosofía que no se supera esa duplicación por un golpe de *hybris* voluntarista, sino mediante el “rodeo” (περιοδος) de la humilde y paciente búsqueda de la verdad, mediante la humilde y paciente ejercitación ascética para el bien ideal? El que logra este humilde y paciente rodeo, acaba haciéndose idea, suprimiendo realmente (no en su fantasía) su duplicidad.

Dije que en Platón alcanza la ascética su madurez, su formulación elaborada. La amplia tradición platónica navega, siguiendo esa estela.

⁴ 331d 9 , 341a 7.

⁵ *Las Leyes*, 840b 4 .

Así Aristóteles, que analiza y razona en el plano epistémico, pero en su planteamiento global, metafísico y práctico, no se sale del ámbito platónico. Nos ceñimos a la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles parte de la naturaleza del hombre y desde ella va trazando su teoría sobre la virtud con un realismo admirable.

Empieza estableciendo que toda acción humana persigue un fin. Los múltiples fines de todas las acciones se concatenan y convergen hacia un último fin de la vida, que llamamos felicidad. Se trata pues de una ética teleológica y eudemonística.

Ese fin último se alcanza mediante una progresiva transformación del hombre, adquiriendo unos hábitos, que llamamos virtudes. El hábito es una cualidad de la acción, que adquirimos mediante la repetición de los mismos actos. Siguiendo la misma analogía de Sócrates y Platón, Aristóteles ilumina la virtud ética mediante la habilidad técnica y nos dice:

“tocando la cítara es como se forman los citaristas y análogamente los arquitectos y todos los demás artífices, -Lo mismo exactamente pasa con las virtudes- No es de poca monta contraer desde la adolescencia (buenos hábitos), sino que importa muchísimo o por mejor decir, lo es todo”⁶.

Así pues, la ética de virtudes conlleva la ascética, engendradora de las virtudes.

Pudiera parecer que con los nueve primeros libros de la *Ética a Nicómaco* habíamos ya alcanzado un cuadro suficiente para el hombre feliz, pero al cuadro desarrollado le falta lo más humano del hombre, que es aspirar a una vida superior a la humana. Tal es la vida contemplativa, vida divina, que Aristóteles describe en la *Ética*, que nos ocupa (1178a-1188 y ss) con los mismos trazos con que habla de la vida de Dios en *Met. XI* (1072b 30) ¡Vivir como Dios, aunque sólo sea un

⁶ *Et. Nic.* 1103 5-25.

instante! Vivir lo más cercano posible a él por la contemplación. Platón, criticado al comienzo de la obra por razones metódicas, reaparece aquí, a la hora de pasar del método al contenido último. Es la mejor vida pensable la que atrae el esfuerzo de la ascética, sombra de la ética.

Continuemos con la filosofía de la época helenístico-romana. Tenemos en primer lugar el estoicismo.

Herederero de Heráclito, el estoico vive en un mundo objetivamente ordenado por el logos. Es el orden de todas las cosas, que desarrolla desde sus gérmenes la Razón universal, es decir, el Dios inmanente en la naturaleza. Aquí la física enlaza con la ética. La acción buena consiste en su conformidad con la voluntad divina revelada en el orden racional de la naturaleza. Ver este orden y asentir a él es estar en la verdad. Esta es la mejor de las posibilidades del hombre, pero presionan en nuestro interior las fuerzas del fondo impulso-afectivo, que nos mueven a conducirnos conforme a nuestras representaciones subjetivas. La razón, llamada a ser “el principio dominante” cae dominada por las pasiones. El hombre, fascinado por la apariencia y confinado a un mundo irreal, se olvida del principio de moralidad: “vivir conforme a la naturaleza”.

La razón capta esta conformidad, deduciendo las normas éticas del originario instinto natural, que mueve a cada hombre a ser él mismo. Los estoicos griegos llaman a este instinto “*oikeiosis*”, apropiación de la propia esencia, reversión sobre sí, realizando en cada acto la propia identidad. Séneca la llama “*constitutio*”. Es ley universal, válida también para todo animal: “La tortuga supina boca arriba no siente tormento alguno; sin embargo, se debate inquieta por el deseo de su postura natural y no cesa en su forcejeo, hasta que se vuelve a consolidar sobre sus patas”⁷.

⁷ Séneca, *Ep* 121,8.

En el hombre esta reversión al yo acaece cargada de consecuencias profundas, pues comprende ese yo como un “nosotros”. El sentido social es lo más impresionante y noble de la estoa, sobre todo de la estoa romana. “El estoico desea ser reconocido como un animal social, nacido para el bien común”, dice Séneca⁸. Hay como un entrenamiento, como una ascética del amor a los otros: “Es actuar conforme a la naturaleza abrazar a los amigos, alegrarnos de su progreso como del propio, porque si no lo hacemos, perderemos esa virtud, que se impone ejercitando su propio uso”⁹.

Todo hombre es cosa sagrada para el hombre. Por encima de las repúblicas geográficas y políticamente limitadas está la República universal de la Humanidad, en la que todo miembro es sujeto de derechos. Los estoicos son los promotores del ideal cosmopolita y del derecho natural. No como teóricos del derecho, sino como agentes de una efectiva promoción histórica. En la Roma republicana son ellos los que transforman el derecho de una colección más o menos ordenada de normas empíricas en un saber sistemático, una ciencia jurídica, cuya vigencia ha atravesado los siglos. En los tiempos del imperio fomentaron una legislación, que fue transformando a los esclavos en sujetos de derechos, propiciando así la desaparición de la esclavitud.

Ahora bien, el hombre estoico, que es un ser social, es también un ser profundamente religioso. Otra vez Séneca: “El hombre es un ser despreciable, si no se eleva por encima de lo humano”¹⁰ Los estoicos cantan a Zeus con entusiasmo, como hace Cleantes, se consideran emparentados con Dios, como hizo Arato (Hch 17, 19), cifran la sabiduría en hacer la voluntad divina, diciendo cosas como ésta de Epicteto: “Más estimo lo que Dios quiere que lo que quiero yo. Me haré mi-

⁸ *De Clementia* I, 3, 2 ; *De Ben.* VII, 1, 7.

⁹ *Ep.* 109, 15..

¹⁰ *N.Q.* I, prol. 5

nistro y seguidor de él, con él me muevo, con él deseo y en suma con él quiero”¹¹. Estrechamente vinculado a esta religiosidad está el arduo ejercicio de la ascética. Epicteto se impone el examen de conciencia diario en estos términos:

“Mas tú, que te cuidas del uso debido de las representaciones, en cuanto te levantes, repara: ¿Cuánto me falta para la impasibilidad (απαθεια)? ¿cuánto para la imperturbabilidad (αταραξία)? ¿Puesto que eres un animal racional, tus acciones, ¿en qué faltaron respecto a la serenidad? ¿Qué hice contrario a la amistad o a la sociedad o sin afecto? ¿Qué cosa debida no cumplí respecto a eso?”¹².

El epicureísmo es otra filosofía helenística contemporánea de la estoica, bastante convergente con ésta, como han atestiguado Cicerón, Séneca y también García Gual.

Epicuro vivió entre 341 y 270 a. C., en los años turbulentos, que siguieron a la muerte de Alejandro Magno. Los Diádocos recomponen con la espada y en guerras continuas el inmenso espacio, que acaban de heredar. Un año antes de la llegada de Epicuro a Atenas procedente de Samos, Antípatro conquistó el Ática, imponiendo sobre Atenas una oligarquía censitaria en sustitución de la democracia. Pocos años más tarde fue el violento y corrupto Demetrio Poliorcetes el que impone sobre el Ática su poder despótico. Como bien comienza el libro de los Macabeos, los Diádocos “ciñeron la corona real y después sus hijos durante muchos años, multiplicando las desgracias sobre el mundo”¹³.

Destruídos los vínculos cívicos, surge una privatización de la vida, un individualismo y un sentimiento de inseguridad para aquellos hombres nostálgicos del hogar colectivo, que fue la polis griega.

¹¹ *Diatr.* IV, 7, 156.

¹² *Diatr.* IV, 6, 34 ss.

¹³ 1 Mac 1, 9.

Epicuro militó como efebo bajo las órdenes del mentado Poliorcetes y experimentó como el sabio predicador bíblico que todo aquel mundo era vanidad. Sin embargo, quiso saber la verdad de las cosas reales, no por simple curiosidad, (siempre fue enemigo de una ciencia considerada en sí misma), sino porque quería vivir como un hombre, salvando cuanto pudiera de lo humano de aquel naufragio colectivo. Tras un viaje por el próximo Oriente, vuelve a Atenas, donde compra un Jardín, que convierte en el hogar de su infatigable filosofar. Este Jardín no se dedica a formar ciudadanos, como en su primera época la Academia platónica. Es el retiro para un grupo de amigos, que meditan y dialogan, “huyendo del mundanal ruido”.

A Epicuro le pareció el sistema atomista de Demócrito la mejor imagen de un mundo inteligible y libre de todo poder transcendente, que pudiera amenazar a los hombres, enfermándolos con representaciones subjetivas de la fantasía. La filosofía debe cumplir como medicina del alma, ofreciendo a todo hombre el “tetrafármaco”, liberador del doble temor a la muerte y a los dioses y del doble exceso en el sufrimiento y en el placer. Pues el placer, que propone Epicuro, como dice Cicerón, “es el gozo del hombre libre de deseos inmensos y vacíos de riquezas, gloria, dominio y placeres libidinosos”¹⁴. Esos estímulos de los deseos inmensos y vacíos conspiran hacia un *ultimum* falso. *Ultimum*, porque fascinan como un falso transcendente, junto al que no cabe otro fin. Su aterrizaje inmediato es la ansiedad y entonces intenta compensarla con la repetición indefinida; es el *caradrio* platónico o el eterno retorno nietzscheano. Algo así como un modo sordomudo y vegetal de suicidio, en que el hombre cercena las mejores posibilidades de su vida. Su vida aquí se encoge, su palabra se empobrece hasta la extrema miseria, todo el hombre se aliena aquí, pues vocacionado a volar con el águila, no llegará ni al vuelo de una gallinácea.

¹⁴ *De finibus*, I, 18.

La imperturbabilidad es la forma del placer epicúreo, Una experiencia, en que se hermanan ética y psicología, como vividas y descritas en un enfoque existencial. La imperturbabilidad es paz pura y profunda, fruto de la más radical honradez ética. La conciencia ética, santa para Sócrates, lo es también para Epicuro: “El hombre, que haya alcanzado el fin de la especie humana (la sabiduría), será igualmente honesto, aunque nadie se encuentra presenta”¹⁵.

Epicuro representa una existencia abierta. Abierta a la naturaleza, fuente de belleza y creatividad, abierta a los otros. Epicuro no se encontró con los otros en la ciudad, porque ésta había desaparecido y rehusó encontrarse con ellos en el nuevo espacio político, porque éste se había vuelto patógeno. Buscó a los otros y se encontró con ellos en el grupo primario cara a cara, en su Jardín, mansión de filosofía y de amistad. Cicerón, aprendiz y admirador de Epicuro, nos dejó un testimonio precioso sobre la comunidad del Jardín. Tras ponderar lo difícil que a veces resulta encontrar un par de auténticos amigos, dice: “Pero Epicuro en una sola casa y ésta bien angosta, ¡cuán gran número de amigos mantuvo unidos por cuán grande conspiración de amor ¡Cosa, que aún se cumple por los epicúreos”¹⁶.

La comunidad epicúrea llamó la atención como una *rara avis* de su tiempo, Agrupaba entre sus miembros a mujeres y esclavos.

Séneca plantea en su bellísima carta 6 a Lucilio la misma pregunta del Protágoras platónico: ¿se puede enseñar la virtud? En todo caso se trata de una pregunta peculiar, en la que “vale más la viva voz y la convivencia que la prosa escrita. Vimos cómo Sócrates arrastró más con sus costumbres

¹⁵ *Fragm*, 533 Us.

¹⁶ *De finibus*, I, 20.

que con sus palabras. A Metrodoro, Hérmaco y Polieno no los hizo grandes la escuela, sino la convivencia íntima con Epicuro”

¿Es ateo el epicureísmo? Volvamos a Cicerón: “*Placet enim illi (Epicuro) esse deos, quia necesse sit praestantem esse aliquam naturam, qua nihil sit melius*”¹⁷. Comenta Rodolfo Mondolfo: “Quizás se diseña aquí la deducción de la idea a la realidad, que después caracterizará la prueba ontológica de S. Anselmo y Descartes”¹⁸.

Unos dioses, que no aterrorizan a los mortales ni estimulan sus intereses con dones vanos. El año 1983 publicó el CET de Sevilla un libro en homenaje al cardenal Bueno Monreal, *Hombre magnánimo y libre*. Lo prologó nuestro actual cardenal, D. Carlos Amigo Vallejo. En este libro colaboré con un breve artículo sobre “la religiosidad de Epicuro” (pp. 339-346). El texto de Séneca, que le servía de prueba era una interpelación a Epicuro: “Tú, Epicuro, has hecho a un Dios inerme, despojándolo de todo poder. ¿Por qué lo honras? Tú respondes: por su extraordinaria majestad y por su singular naturaleza”¹⁹. Nos encontramos con otra *rara avis* para entonces: una religiosidad desinteresada.

Que Epicuro y toda su escuela defienda la necesidad del ascetismo es algo, que se desprende de todo lo dicho.

Puesto que el placer epicúreo nada tiene que ver con los placeres degradantes, se impone un discernimiento. Es lo que exige Epicuro en la Carta a Menecio. El discernimiento debe iluminar la ejercitación práctica de la vida sobria y sin lujo. Hay que habituarse (συνεθίζειν). Y continúa:

¹⁷ *De natura deorum*, II, 17.

¹⁸ *El pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires, 1969. II, p. 110.s

¹⁹ *De Ben.* IV, 19.

“Estos consejos y los afines a ellos ejercítalos en tu interior día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti y nunca ni despierto ni en sueño sufrirás perturbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un mortal el hombre, que vive entre bienes inmortales”²⁰.

“Ejercítalos” (μελετα) semánticamente un miembro consagrado de la terminología ascética, como vimos a propósito de Platón.

Lo mismo que el filosofar se perfecciona dialogando, el ejercitarse se anima más como tarea compartida. Es el medio de la mutua ayuda para el género de vida elegido. De ahí aquellas prácticas, que también observaron los estoicos y que luego tanto pesarán en las comunidades cristianas: el examen de conciencia, la confesión de las culpas, la corrección fraterna, la libertad y franqueza en el comunicarse entre maestro y discípulo.

Finalmente, la tradición platónica experimenta en la época romana una peculiar orientación, que llamamos platonismo medio. Sus representantes aparecen como unos fieles comentaristas de un Platón restringido (eran apolíticos), que reúnen tres rasgos comunes:

- una tendencia conciliadora entre las escuelas diversas;
- un total dominio de la preocupación religiosa (*Deum et animam scire volo*);
- un giro radical hacia el interior, la total privatización de la vida.

Del platonismo medio surgió el neoplatonismo, cuya figura más importante fue Plotino. Fiel comentador de Platón, Plotino tiene muy presentes la ética de virtudes y la ascética.

²⁰ Final de la Carta a Meneceo.

Comprende cada dimensión humana en el horizonte de la vía ascendente platónica, descrita en el Banquete (Porfirio, *Vita*, 23). Una vía de transformación deificante, en la que el alma se va purificando y va conociendo el inteligible, en cuanto ella misma se va espiritualizando y transformando en intelecto o *nous*.

Porfirio: “No hay contemplación más que cuando nuestros conocimientos se vuelven con nosotros vida y naturaleza; es necesario que se vuelvan parte de nosotros, que crezcan con nosotros”²¹.

La tradición platónica exige la ascética como momento del movimiento transformante hacia el Bien. Sin esto, se hace represiva y degenera en patología.

Después de lo dicho, estamos en franquía, para establecer unas conclusiones, que sean algo así como el fruto de una inducción. Encontramos en las filosofías griegas unas ideas básicas, compartidas desde orientaciones diversas.

En primer lugar, en las filosofías consultadas domina la convicción de que cada hombre se define por el valor, que haga objeto de su opción fundamental. Ese valor confiere el sentido de su vida al hombre, que intenta identificarse con él. Pero esta identificación no acontece de pronto; es más bien el fruto de un lento proceso, que los griegos vienen llamando desde el siglo V a. C. “*paideia*”, educación. El latino *educatio* sugiere muy bien lo que entendían los hombres del mundo clásico por educar. Pues el verbo educo, que anda a caballo entre las conjugaciones primera y tercera, lo mismo significa “sacar”, por ejemplo una estatua de un bloque de mármol, que educar, e. d. sacar a un ser humano de su estado primario, e. d. de su anclaje en la animalidad hacia su forma

²¹ *De abstinentia*, I, 27 – 29.

humana. Desde el estado indeterminado, abierto a diversas posibilidades, hacia la determinación de la forma humana, como su posibilidad óptima.

Y dado que en todo movimiento debe primar la meta, la filosofía griega en sus diversas corrientes mira al fin ideal, que no es otro que el de llegar a ser un hombre verdaderamente humano. Sabiduría, humanitas, he ahí unos nombres, que expresan también para el hombre clásico el fin indicado.

En segundo lugar, en ese proceso humanizante intervienen dos valores, que atraen al hombre de modo complementario. Hablamos de la belleza y de la ética. Lo bello y lo bueno atraen y allí donde atraen, no tiene sentido hablar de represión.

Hemos dicho la belleza. El valor educativo más a la mano, el de más inmediata captación, Cualquier niño pequeño vive el encanto de una canción o de una flor. Ya citamos lo de Platón: “Homero ha educado y sigue educando a Grecia” (*Rep* 606a 3). Y Aristófanes nos presenta a Esquilo diciéndole a Eurípides: “Los poetas han de ser para los adultos lo que los maestros para los niños pequeños”²². Bástenos recordar aquí las iluminadoras palabras sobre la educación en la Grecia antigua y sobre la sintonía social entre el público y los artistas, con que C.M. Bowra abre su *Introducción a la literatura griega*.

Pero para los pensadores griegos la belleza no se quedaba en lo sensible. Platón nos habla en el Banquete de la belleza de la acción ética y de la inefable belleza del Bien. Aristóteles pondera en la *Ética* a Nicómaco la belleza superior de la justicia. Así la división entre la ética y la estética no es perfecta, por cuanto un miembro de la misma invade al otro. Con todo,

²² *Las Ranas*, 1054–1055.

la ética es algo más esencial para la educación, por cuanto va más allá de la esencia aparente y especular de lo bello, alcanza el ser mismo e intenta transformarlo de bueno en mejor, de humano en más humano. Junto con la convicción del valor superior del hombre, he ahí la segunda convicción del humanismo clásico: que el hombre puede ir a más, que “debe” ir a más y en el apremio vinculante de este “debe” está la fundamentación de la ética.

En tercer lugar, el proceso educador no consiste en la transmisión de contenidos teóricos, en una mera información. Consiste en contagiar al educando con unos valores, que se posesionen de su libertad (lo que es potenciarla) por atrayentes y lo muevan a una entrega tan total, que “desde sí” se abstenga de todo otro valor incompatible con el elegido. Y este abstenerse es la ascética; y en esto concuerdan las filosofías consultadas.

Si hemos trazado un bosquejo previo de la ontología y la antropología de cada escuela filosófica, ha sido algo obligado por la cosa misma. Para aquellos pensadores, la ética y la ascética enraízan en la aceptación de lo real, no son proyectos autónomos, menos aún subjetivos. Esto lleva implícitos unos resultados.

Primer resultado: hay que descartar las exageraciones y caricaturas, que han cometido algunos ascetas torpes y desequilibrados, presentando su entrenamiento como algo enfermizo, risible o contrario a la vida. Epicteto critica severamente a estos malos ascetas en el libro III, cap. 12 de sus *Diatribas*.

Segundo resultado: si la ascética surge del contacto con lo real, ¿hay alguna razón, para identificarla con la represión? De entrada, me parece que a un psicoanalista, que tuviera a Epicuro por un reprimido, habría que aconsejarle que se pusiera en manos de un colega.

La represión es un término acuñado por el psicoanálisis. Con ella se constituye el inconsciente, pues consiste en intentar colocar o mantener fuera de la conciencia los pensamientos, recuerdos o imágenes condenados por el superyó, la instancia normativa de la conducta..

La represión intenta establecer el equilibrio de las instancias de la conducta, amenazado por la presión del ello. Pero nos preguntamos: esos contenidos, vetados por el superyó, ¿son reales? Lo son sin duda y por eso, la represión es una conducta enfermiza, que no logra su objetivo. El psicoanálisis se propone capacitar al paciente, para que fortalezca al yo y le amplíe su horizonte, desvelando pensamientos peligrosos, mirando deseos y tendencias cara a cara.

Desde el momento, en que formulemos un propósito, un fin, abrimos una salida, una esperanza. Freud lo hace, cuando dice: “Donde estaba el ello, debe advenir el yo”. Lo dice, pero no lo desarrolla. Ni desarrollará jamás una psicología del yo, mientras lo mantuviera recluso en la mazmorra subjetiva del mecanismo psíquico, junto con sus otros dos compañeros de tensión. Su yo seguiría siendo un yo fantasmal, mientras no se abriera a la realidad, la asumiera, la amara e hiciera por identificarse con lo mucho bueno, que hay en ella. Pero la realidad a la que nos debemos, es transcendencia y es bien y aceptar esto es demasiado para un positivista dogmático.

No deseamos ignorar el gran servicio, que ha prestado el psicoanálisis a la ciencia y a los enfermos, pero, hablando de la ascética, teníamos que aclarar este punto

Nuestra pregunta es: ¿en qué se diferencia la negación del asceta de la negación del reprimido?

Empecemos diciendo que en el modo de originarse cada conducta. El reprimido experimenta algo, que le pasa. Pade-

ce el asalto del ello en la improvisación irreflexiva de la vida. Su conducta presenta un carácter automático, compulsivo, disociado. El asceta hace algo, que él emprende muy conscientemente, ejerce su entrenamiento desde una reflexión exigente sobre la realidad, “su” realidad, y encamina ese entrenamiento hacia un fin sólidamente razonado y querido como bueno. El asceta vive despierto y activo desde una filosofía.

En segundo lugar, “los procesos, que hacen la normalidad o la anormalidad son muy diferentes. Veamos un ejemplo. ‘Enfrentarse’ con el mundo y sus problemas es intrínsecamente una actitud sana, porque puede conducir a una adaptación apropiada y al dominio de la situación. ‘Huir’ ante el mundo es intrínsecamente una cosa peligrosa y patológica”²³.

Creo que aquí tenemos otra clave de repuesta a nuestra pregunta. La diferencia, que hay entre la negación del asceta y la negación del reprimido es la misma que hay entre el afrontamiento y la evasión.

El reprimido choca con el apremio del ello, choca con lo real y lo evita, se evade de lo real. Y lo hace forzado por un imperativo, con el que no se identifica de verdad. Falsa retirada de lo real hacia un sí mismo roto, moral de esclavo, disociación del yo.

El asceta viene de una filosofía, de un arduo afrontamiento, en el que la pasión por la verdad lo lleva a identificarse con el más alto valor, que ha descubierto. Su ascética es sólida deducción racional: negar todo otro valor, que se falsea como tal, desde que se muestra incompatible con el valor elegido como superior.

²³ Gordon W. Allport, *La personalidad, su configuración y desarrollo*, Herder, 1980, pp. 189–190.

La negación del asceta es pues negación de negación, Y es así como esto a modo de carambola nos lleva a otra pregunta: ¿es la ascética negación de la vida? Debe quedar claro que los ascetas griegos, de que hemos hablado, no se han privado de nada bueno de cuanto ofrece la vida. Lo han gozado y si se han impuesto moderación, ha sido para vivir mejor. Esto a su vez implica que debemos aclarar algo sobre la vida. La escala natural de los vivientes y los diversos modos de vivir de los hombres nos indican que vida se dice de muchas maneras. Esta protoexperiencia indefinible se incoa en una acacia, se da más en la alondra y más aún en el hombre instalado en su estrato primario. Pero un artista, que vive en lo bello y crea desde lo bello vive más en su amplio mundo de belleza que el anterior tarugo hedonista en el horizonte carcelario de su ansioso disfrute. Vive más quien vive más despierto en lúcida vigilia, quien quiere más libremente y más intensamente, quien goza la sintonía con los otros, porque los siente en la justicia y en la amistad, quien acogiendo en sí todo esto, vive como un sabio, quien contemplando y amando gratuitamente, vive como un dios.

Y con esto tocamos el final de este debate. Los griegos se hacen ascetas, para vivir de verdad, en la persecución de un valor invisible, pero más real que cuanto se ve. Tenían una idea de para qué vivían y de para qué se dominaban. Y esto precisamente, el para qué fue lo que le faltó al análisis de Freud. Su concepción deficiente de la acción humana hizo de su ciencia algo truncado, algo digno de superación urgente.

Epicuro curaba, abriendo la mente de sus discípulos a una existencia atrayente, poblada de valores humanos, de honradez, de bondad, de amistad verdadera. Epicuro era un psicoterapeuta mejor que Freud.

Un último resultado implícito en lo dicho es constatar el valor de la ética de virtudes, que por constar de unos hábitos

ascéticamente conquistados, persigue lo ideal con realismo. La ética del deber se ve desalojada de su fundamento, si el deber no es bueno. La ética del consenso depende de la bondad de lo consensuado. Además de infundadas, son éticas estáticas, que no perfeccionan al sujeto. La ética de virtudes, enraizada en la realidad del hombre, lo transforma hacia su proyecto ideal, un proyecto indefinidamente dilatable, en el que siempre puede crecer. Y crecerá más y más mediante una paciente tarea, en que cada uno desde su juventud debe ir tallando su propia personalidad. Haciendo, nos hacemos a nosotros mismos.

Finalmente, mediante esta ascética racional ¿se persigue algo marginal a la vida cotidiana de cualquier hombre? ¿Es la ascética recomendada por los filósofos griegos y romanos una actividad reservada a un extraño grupo de “especialistas”? Desde luego que no; es lo que se propone a todo hombre, sencillamente para que llegue a ser un hombre presentable. Cuando Diógenes el Cínico busca a un hombre con su lámpara, no busca ningún ser extraordinario, busca sencillamente a un ser humano libre de las trabas de aquella cultura a su juicio deshumanizadora. Y es en ese contexto, en el que encarece la “doble ascética”, la del atleta y la del hombre éticamente bueno. Otro tanto podemos decir de Cicerón, cuando nos describe el placer de Epicuro: verse sencillamente libre de deseos patológicos, comportarse como un hombre sano.

Y ahí tenemos la ascética, reposando clara y serena en los textos clásicos y viva en esas minorías, de que habla Marcel, que en contacto con las fuentes, viven fieles a la herencia del pasado.

Pero, claro, esas minorías, por el hecho de serlo, no son representativas del presente. Desde el mundo clásico hasta el presente han pasado muchos siglos. ¿Cuál ha sido la suerte de aquella posible herencia para todos?

2. ASCETISMO Y CRISTIANISMO

Miramos aquellos siglos de dominio greco-romano como un largo tiempo histórico rico en creatividad cultural. En el contexto de aquellos siglos nació el cristianismo, que no es adecuadamente explicable desde ningún contexto y puede insertarse en todas las culturas humanas.

1. El ascetismo en la tradición cristiana.

Un cristiano debe comprender el riesgo, al que se expone, al escribir sobre el cristianismo en un horizonte histórico, en el que entran filosofías y cosmovisiones diversas. Es el riesgo de presentar el cristianismo como un paradigma más entre los otros. Escribe Michel Henry:

“En las palabras, en las que Cristo, considerado en calidad de hombre, se dirige a los hombres, usando su propio lenguaje, para hablarles de ellos mismos, se resquebraja y luego se desintegra completamente ese pretendido sistema de lo humano, que haría del cristianismo una sabiduría, incluso una forma de “espiritualidad” entre otras”²⁴.

Tal cosa sería oscurecer la verdad del cristianismo, Esta verdad es Cristo. Trataremos esto del modo más compendioso posible.

Cristo revela al hombre y realiza al hombre. Dos verbos separados por la necesidad del análisis, pero que denotan una sola acción.

Cristo revela al hombre. Digamos en un paso previo que lo hace suprimiendo la pretendida presunción autosuficiente

²⁴ *Palabras de Cristo*, Sígueme, 2004, p. 37.

de lo humano. Invierte la vía hacia la felicidad con las paradojas de las bienaventuranzas.

Cristo desintegra las relaciones dictadas por la naturaleza, ya sean éstas tribales, nacionales (Mt 5, 47) o familiares (Mt 10, 34 ss). Trastoca la reciprocidad, base de las relaciones humanas: “Amad a vuestros enemigos, haced el bien, sin esperar nada. Así seréis hijos del Altísimo” (Lc 6, 35).

Esa extraña conducta del que se toma las cosas al revés y no se rige por la reciprocidad, es la correspondiente al hijo de Dios, al hombre nuevo surgido de una nueva creación, en la que el hombre puede alcanzar la plenitud de sus posibilidades. Cristo es el centro y la puerta de esa nueva relación con Dios.

Ahora bien, el anuncio, que Cristo nos comunica está hecho con palabras humanas, palabras insertas en el aqueunde de la inmanencia mundana y sometidas a la misma ambigüedad de toda manifestación de algo, que no se ve. Este anuncio por tanto pone al hombre en la crisis de aceptarlo o no. Las filosofías humanas caen también en esa crisis. Son necesidad, en cuanto conato de ultimidad apoyado en sí mismo. Dios ha hecho insensata la sabiduría del mundo (1 Cor 1, 20). Pero también pueden ser búsqueda valiosa, en cuanto abiertas, por ser búsqueda a tientas del misterio nocturno “en el que vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 27). Zubiri apostilla sabiamente la actitud de San Pablo: “ve a la humanidad buscando a tientas a Dios, pero justamente al Dios cristiano y accediendo irrecusablemente a él”²⁵.

Pero Cristo revela al hombre, realizando al hombre. La revelación es el momento positivo e iluminador de aquella supresión del sistema humano, de que antes hablamos. Se

²⁵ *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, 1993, p. 334.

suprime la autosuficiencia del hombre, que descentrándose de su querencia egocéntrica, sale de sí, para recuperarse en el orden culminante de la gracia. M. Henry habla de la coincidencia entre mi pertenencia a la Verdad y lo que Cristo me dice sobre el hombre y sobre sí mismo²⁶. Ciertamente, pero captar y acoger de hecho esa coincidencia es obra de la gracia; es la acción de Dios, que nos crea como un nuevo ser por Cristo y por su Espíritu. Es la acción perfecta de Dios, que quiere así culminar, ultimar su creación. Escribe José Ramón Busto: “Cuando San Juan dice en su Evangelio (19, 30) que Jesús inclinándose la cabeza entregó el Espíritu no sólo quiere dar a entender que Jesús murió, sino que al morir, entregó el Espíritu al Padre y derramó el Espíritu sobre la creación entera”²⁷. La obra de Cristo pone a la creación, a la humanidad en la pista de su transformación escatológica. Impulsa al hombre hacia la deificación (θεωσις). Y esto ha empezado ya aquí. Dios está aquí con nosotros y por eso su Evangelio es alegría pura, fiesta y banquete. Nos preguntamos pues: ¿qué necesidad tenemos los cristianos de ascética?

En esa maravilla invisible peregrina nuestra existencia visible aquí en el tiempo, en el reino de la tentación. Aquí fue tentado Cristo, aquí el hombre renovado por Cristo no se libera del gemido del “*homo duplex*”: “no hago el bien que quiero y hago el mal que no quiero” (Rm 7, 19). La gracia me es suficiente, pero San Pablo sabe que debemos colaborar muy esforzadamente con la gracia:

“¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos corren, pero uno solo consigue el premio? Corred de modo que lo conquistéis. Los atletas se privan de muchas cosas y lo hacen para conseguir una corona corruptible; en cambio nosotros por una incorruptible. Yo no corro sin rumbo fijo, ni lucho,

²⁶ *Obr. cit.* p. 163.

²⁷ *Cristología para empezar*, Sal Terrae, 1993, p. 138.

dando golpes al aire, sino que castigo mi cuerpo y lo reduzco a servidumbre, no sea que después de predicar a los demás, quede yo descalificado” (1 Cor 9, 24-27).

San Pablo no conoció a Jesús “según la carne”. Está, como nosotros, en esta fase de la economía escatológica, en que “arrebatado el esposo, tenemos todos que ayunar” (Mt 9, 14-15).

Los padres griegos encarecen la necesidad de la ascética para los cristianos, empleando los mismos verbos de este texto paulino: *υποπιαζω* (castigo mi cuerpo) y *δουλαγωγω* (lo reduzco a servidumbre). Un texto muy griego, muy paulino, tomado de la vida urbana, no del medio rural, como las parábolas de Jesús. Pues bien, por muy griego que nos resulte, no olvidemos que, como muy acertadamente dijo Benedicto XVI en Ratisbona, el N. T. se nos dio ya helenizado. Claro que también debemos tener en cuenta que la ascética cristiana no es un préstamo de la filosofía griega. Es algo coincidente con ésta, aunque en otro contexto, pero algo, que fluye de la esencia misma del Evangelio. La teología paulina la deduce también de la existencia pascual (Col 3, 1-11).

Los santos padres consideran la ascética como un elemento esencial de la existencia cristiana. Saben muy bien lo que quiere decir “Iglesia pecadora”.

Y al final de la Patrística, en los siglos-bisagra entre la Antigüedad y la Edad Media, presenciamos el ascenso del monaquismo, que se ha venido considerando como la más típica representación de la ascética cristiana. ¿Fue el monaquismo una sombría “*fuga mundi*”, que desacreditó la ascética? No lo comprendemos, si no lo enmarcamos en su contexto histórico. Dice Manuel Diego Sánchez:

“Los monjes son los inconformistas, que huyendo del imperio y de la civilización, quieren recordar la no equiparación

de éste con el Reino de Dios; quieren devolver a la Iglesia aquellas dimensiones oscurecidas por la nueva situación. Por eso se recuperan en los ambientes monásticos y se conservan ciertas constantes espirituales, como el martirio, la lucha contra el diablo, la pobreza por el Reino, la oración continua, la ascética más exigente. Todo lo cual los constituye en la experiencia mejor de la Iglesia”²⁸.

Cuando decae el dominio rural, porque Europa se va abriendo a la cultura urbana, son las órdenes mendicantes las que toman la antorcha de una religiosidad ascética a tono con la nueva sociedad.

Se había consumado la separación entre la Iglesia Católica de Occidente y la Iglesia Ortodoxa de Oriente, se habían desarrollado dos modos de ascética diversamente orientados. En Occidente se legitimó más la ascética desde el pasado, desde la lucha contra la herencia del pecado de Adán. En Oriente se mira más hacia el futuro escatológico, hacia la “deificación” que esperamos.

Concluamos con una sencilla afirmación. El cristiano vive motivado por la fuerza y la alegría del Resucitado. Jamás debe considerar la ascética como lo más importante de su existencia. El espíritu de lucha debe permanecer en él latente y subsumido bajo la vida teologal, como el recurso cautelar de una fe despierta, que se sabe arriesgada.

En fin, durante la antigüedad y la edad media se mantiene el ascetismo en una larga continuidad indiscutida.. Cuando amanece la modernidad, este compañero de navegación de la humanidad europea, que viene siendo el ascetismo entra en otras aguas más sacudidas e inquietas.

²⁸ *Historia de la espiritualidad patristica*, Ed. De Espiritualidad, Madrid, 1992 p. 150.

2. El ascetismo y la Reforma protestante

Con el paso de la edad media a la edad moderna, la reforma de la Iglesia “*in capite et in membris*”, demandada porfiadamente año tras año y demorada porfiadamente año tras año, sobrevino por fin, pero de modo muy brusco y muy conflictivo.

De la Reforma protestante sólo nos interesan aquí las consecuencias que se siguen de la misma respecto al ascetismo. Nos ocupamos de las dos ramas más importantes del árbol protestante, el luteranismo y el calvinismo. Conviene tener presente que tanto en una como en otra confesión fue determinante el pensamiento occamista, que lleva a una imagen de Dios totalmente desvinculado del logos, arbitrario y severo.

En Lutero llama la atención la estrecha relación entre su personalidad y su teología. Hombre religioso, aquejado por los escrúpulos y la angustia, subjetivista, dado a soluciones simples y tajantes. La *sola fides* conlleva algo central en su teología: la invalidación radical de lo humano:

“La esencia de esta epístola es destruir, desarraigar y aniquilar toda la sabiduría y justicia de la carne, que puedan aparecer (ante nuestros ojos y ante los de los demás) notables y sinceras. Lo que importa es que nuestra justicia y nuestra sabiduría, que se despliegan ante nuestros ojos, son destruidas y arrancadas de raíz de nuestro corazón y de nuestro yo vano”²⁹.

Estas palabras están en la línea de la destrucción del sistema de lo humano, que ya hemos comentado. Pero la doctrina se hace ya propiamente luterana, cuando esa destrucción de la justicia y de la sabiduría humanas se concreta más, negan-

²⁹ Comienzo del Comentario de la Carta a los Romanos.

do al hombre la libertad. La voluntad humana es como una bestia entre dos amos. Si la monta Dios, quiere y va adonde Dios la manda; pero si la monta el diablo, la voluntad quiere y va adonde Satanás le diga. Así la volición nunca puede ser un primer principio o “una rueda, que rueda desde sí misma”. Pero si el hombre no es libre, su relación con Dios ya no puede ser aquella sinergia (mejor, aquella “desigual sinergia”), que venía afirmando la tradición. El hombre se comporta en esa relación con total pasividad. En este caso, no le cumple hacer nada. Es una afirmación coherente con la *sola fides*, es decir con la fe sin obras. Rota pues la vinculación entre la fe y la moralidad, desaparece el ascetismo como exigencia religiosa. El historiador Joseph Lortz lo expresa con claridad:

“La convicción de que mi voluntad no es libre y no puede hacer en último término nada útil para la salvación, pues la concupiscencia es invencible, puede hacer surgir lógicamente esta pregunta: ¿para qué esforzarme pues? ¿Por qué no dejar que las cosas vayan por sí solas? Peligro de quietismo y libertinaje”³⁰.

Lutero completó su rechazo del ascetismo con una dura condena del monacato y de la vida religiosa. Esto lo compensó con su reivindicación del laicado y de la vida cristiana en el mundo.

En cuanto a la degradación moral, el mismo Lutero llegó a quejarse y siglos más tarde, un espíritu noble como Kierkegaard, lamenta el oscurecimiento de la norma de vida cristiana entre los luteranos.

Lo contrario de eso diremos del calvinismo. Calvino es un hombre cerebral, organizador y frío. Intenta cubrir el fallo más peligroso de la doctrina luterana: la deficiente vinculación entre moral y fe. Precisamente porque el hombre es un

³⁰ *Historia de la Iglesia*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1962, p. 434.

ser corrupto, hay que disciplinarlo desde una moral severa. Pero en la motivación de esta exigencia práctica interviene la imagen de un Dios soberano, más allá de toda razón, que predestina a los hombres según su arbitrio al cielo o al infierno. Este sombrío dogma concentra las preocupaciones de los seguidores de Calvino. Éstos buscan una rendija de luz, que los tranquilice, sin imágenes en sus templos, rechazando toda experiencia de Dios, ante la fría soledad de un cosmos racional y de una profesión como de un servicio impersonal a la sociedad, ¿qué recurso le queda al calvinista, para aceptar la doctrina de la predestinación? Sencillamente el de apropiarse de ese signo de los elegidos, que es la *fides* eficaz, una fe, de la que brota un diligente trabajo profesional y un control sistemático de sí mismo. Y aquí tenemos al calvinista, hombre rigurosamente ascético en el amanecer del capitalismo. Max Weber, hijo de una calvinista puritana, dedica a La ética protestante y al espíritu del capitalismo el más brillante y conocido de sus ensayos.

Max Weber representa un giro en la orientación de la sociología. Mientras que Comte, Marx, Spencer y Durkheim hacen una sociología encuadrada en la atención a las estructuras objetivas (en sintonía con las ciencias naturales), Max Weber lleva su investigación a las motivaciones, que se esconden tras las acciones de los individuos (la “comprensión de las ciencias del espíritu” según Dilthey).

Max Weber, conocedor por propia experiencia de la iglesia reformada y sabedor del área geográfica industrial y floreciente, por la que se difundió el calvinismo, se plantea esta pregunta: ¿qué relación hay entre la ascesis calvinista por una parte y el espíritu del capitalismo por la otra? Para esto busca una respuesta en los escritos pastorales más cercanos a la vida. Analiza sobre todo el escrito de Richard Baxter, titulado Directorio cristiano. El autor, un riguroso puritano inglés del siglo XVII, nos pone en guardia contra el peligro, que para un cristiano significa la riqueza.

Baxter establece dos principios: Primero, la abstención de los goces superfluos: nada del goce despreocupado de la vida ociosa, nada del prurito de saber sin espíritu religioso, nada de fiestas populares (como los carnavales, las romerías o los juegos de bolos etc...), censura tajante de lo erótico en el teatro, arte simple y funcional en los templos. Como segundo principio, una valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión.

De estos dos principios se desprende la conexión entre la ascesis y el espíritu del capitalismo: “Si a la estrangulación del consumo añadimos la estrangulación del espíritu de lucro, el resultado inevitable será la formación de un capital, como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro”³¹.

Contra el materialismo histórico de Marx, Max Weber cree haber demostrado la eficacia histórica de la idea. Algo de esto barruntaron los mismos marxistas: si las ideas son puro producto de la base material, si como mero producto no influyen en la historia, ¿para qué concienciar a la clase trabajadora? Parece que fue Engels el que formuló la consabida escapatoria de la “última instancia”. Años más tarde el japonés Michio Morichima escribiría *¿Por qué ha tenido éxito Japón?* (Grijalbo, 1983). La respuesta está en el principio de la moralidad japonesa de fidelidad al señor feudal, que tras la revolución Meiji, fue sustituido por la empresa capitalista. Morishima dice en el prólogo que se propone desarrollar un ensayo en la misma línea que el de Max Weber.

Pienso que se puede discutir hasta qué punto influyó la ética calvinista en el origen del espíritu del capitalismo. Tal vez menos de lo que creía Max Weber. Lo que no puede dis-

³¹ *La ética protestante*, Sarpe, Madrid, 1984, pp. 213- 214.

cutirse es que el calvinismo ofreció y sigue ofreciendo a la historia una iglesia de ascetas, originales por su motivación, bien organizados, aunque algo sombríos.

3. EL ASCETISMO EN LA CIUDAD SECULAR

Max Weber cierra su análisis, mirando ya su tema desde los siglos XIX y XX:

“Desde el momento, en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas, para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos del orden económico moderno, que vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo a los que en él participan activamente) y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más”. Mirar el fenómeno desde el siglo XX es mirarlo desde su decantación secularizadora- Por eso añade: “El capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso. Puesto que descansa en fundamentos mecánicos”³².

Desde finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX con la doble revolución burguesa económica y política, avanza implacable la secularización y con ella cristaliza el modo de vida burgués, que impone su propio ascetismo: laboriosidad, esfuerzo, autodomínio, ahorro, sobriedad de vida, rigorismo sexual, disciplina, pues “el tiempo es dinero”. La presión convergente de estas virtudes y de estos hábitos tiende a secar las fuentes de la afectividad, Y así vieron aquel ascetismo burgués cuantos lo criticaron: insensible a todo, menos al dinero (Manifiesto del Partido Comunista), o como mammonificación de la vida (Sombart).

³² *Obr. cit.* p. 224.

Aparte de estos severos críticos sociales, dos pensadores merecen ser tenidos en cuenta ante la ética burguesa. Me refiero a Nietzsche y a Max Scheler.

Habría que ser algo descuidado en el discernimiento racional, para meter en un mismo saco la concepción de la ascética por parte de Platón, del cristianismo y de la burguesía capitalista del siglo XIX. Pues bien, Max Scheler achaca a Nietzsche esa falta de discernimiento.

Nietzsche ve en casi todo asceta sobre todo si es platónico o cristiano, a un negador de la vida y como tal lo combate desde su afirmación dionisiaca. Recordemos su crítica más completa en *La genealogía de la moral*³³.

Nietzsche constata un hecho: “existe una auténtica predilección de los filósofos por el ideal ascético”³⁴.

Esta predilección está en conexión con un resto metafísico de la humanidad sida: la fe en la verdad. Los filósofos aceptan la verdad, sin saber la trastienda de esta aceptación. Nietzsche desea descifrarles este enigma y así librarlos del anatema, que debe caer sobre todo asceta. Y lo va a hacer del modo más sorprendente: convirtiéndolos en filósofos nietzscheanos *avant la lettre*.

Primero, esa aceptación de la verdad es porque se trata de “su” verdad, de “su” ascética. Nada de virtudes, se trata del puro “yo” con su pulsión dominante, la *hybris*. Buscaron para sí mismos las condiciones óptimas para filosofar. Es el caso de Heráclito, huyendo de lo mismo, de que huimos nosotros, apartándonos del ruido y de la charlatanería de los demócratas.

³³ Citamos aquí la edición de Alianza Ed. de 1986, con introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

³⁴ *La genealogía de la moral*, p. 124.

Segundo, hasta el día de hoy ha venido pesando sobre los filósofos un grave obstáculo cultural. Insertos en una cultura sacra, la presión del medio les ha impedido expresarse como ellos desearían: “la filosofía no habría sido posible sin un disfraz ascético”. Pero alborea la época, en la que empieza a sobrar el disfraz: “¿Existe ya hoy suficiente orgullo, osadía, seguridad en sí mismo, voluntad de espíritu, voluntad de responsabilidad, libertad de la voluntad, como para que en adelante “el filósofo” sea realmente posible en la tierra?”³⁵.

Así, disculpados los filósofos, gracias a la técnica de la sospecha, queda abierto el camino, para caer sobre los ascetas propiamente dichos, los sacerdotes ascetas. De la motivación de éstos nos dice Nietzsche: “La vida ascética es una auto-contradicción; en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciable instinto y voluntad de poder, que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma”³⁶.

Esta es la vida, que propone el cristianismo. Desde su comienzo, el sacerdote ascético atiende a una grey de pobres, humildes, mansos y perdedores. El sacerdote ascético es médico de enfermos; enfermo él también, aplica una doble serie de medios, consoladores unos, interpretando el sufrimiento como contenido de la vida, represivos otros contra el pecado. En todos ellos se trata de una sola cosa: de algún desenfreno de los sentimientos. Hay que “moderarlos” Así el sacerdote ascético domestica, debilita, castra, enferma más a sus enfermos.

¿Dónde está el sentido último de todo este psicodrama? Al hombre le falta sentido; el ideal ascético le brinda ese sentido. Le brindó el disfraz de la nada. La genealogía de la moral se cierra con estas palabras: “No podemos ocultarnos a fin

³⁵ *Obr. cit.* p. 135.

³⁶ *Obr. cit.* p. 137.

de cuentas qué es lo que expresa propiamente todo aquel querer, que recibió su orientación del ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún contra lo animal más aún, contra lo material, esa repugnancia contra los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo, todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida; pero es, y no deja de ser, una voluntad. Y repitiendo al final lo que dije al principio: "el hombre prefiere querer nada a no querer"³⁷.

Una posición, que, después de Heidegger, guía a muchos filósofos de final de siglo y comienzo del nuevo siglo XXI.

El año 1915 publica Max Scheler su ensayo *El resentimiento en la moral* (Caparrós, 1993), una refutación de la tesis de Nietzsche sobre la ascética cristiana.

Luego de trazar una descripción fenomenológica del resentimiento, establece dos afirmaciones. Primera, el amor cristiano nada tiene que ver con el resentimiento, Segunda: Nietzsche confunde la moral cristiana con el movimiento histórico-social moderno, el socialismo, el comunismo, la democracia. Este movimiento, como intento de un igualitarismo a la baja, es rebelión de esclavos y sí es hijo del resentimiento. Aquí Scheler parece olvidar lo mucho, que ese movimiento histórico-social ha contribuido a integrar las masas pobres de Occidente en el orden de los derechos y en la cultura del bienestar. El resentimiento es incapaz de tanta eficacia histórica.

En cambio sí acierta Max Scheler, cuando al denunciar la subordinación de lo vital a lo útil por parte del capitalismo,

³⁷ *Obr. cit.* pp. 185–186..

anticipa la crítica a la razón instrumental. También acierta, cuando barrunta el desastre ecológico, al encarecer la tarea de “la conservación de las especies animales y vegetales, de los bosques, del paisaje, frente a las tendencias devastadoras del industrialismo”³⁸.

Y finalmente acierta, cuando dice que la elevación de lo útil a fin en sí ha dado nacimiento a un ascetismo extraño a la Edad Media y a la Antigüedad. Sin duda, pero tal vez por un momento deberíamos tomar el relevo del recuento administrativo, que hace el Manifiesto del Partido Comunista de las grandes aportaciones históricas de aquellos extraños ascetas. No sólo han revolucionado la economía, la sociedad y el Estado, no sólo han producido una ingente masa de riqueza, como jamás se viera en la historia, han promocionado un progreso científico-técnico y han unificado la humanidad en un mundo global, también han edificado juntamente con eso un sistema mundial de comercio y comunicación sólido y flexible, frente al que se derrumbó estrepitosamente el mundo comunista. Sólo les faltó la justicia.

Y aún les sobrevino otro percance a aquellos extraños ascetas. Cuando en el último tercio del siglo XX parecían haber alcanzado de modo pleno la consolidación y la aceptación indiscutida de su *way of life*, las generaciones, que les siguieron dejaron de ser ascéticas.

En este amplio ámbito unitario cultural, que llamamos Occidente y en los años sesenta del siglo XX, advirtieron los sociólogos americanos que las cosas empezaban a no ser como antes. Observan unos comportamientos, que interpretan correctamente como síntomas de un importante cambio. La nueva generación habla de lo que llama el “idealismo de papá”, hecho de disciplina y espíritu de laboriosidad. Bromea

³⁸ *El resentimiento en la moral*, Caparrós, 1993, p. 179.

sobre él, pero no lo hereda. Prefiere vivir en el goce y la diversión. El espíritu del capitalismo carece ya de gancho, como para seguir motivando una ascética. Aquella nueva generación prefería el goce y la diversión.

A su vez, comienza a darse esto en una coyuntura peculiar. El capitalismo (sobre todo el anglosajón) ve disminuir la presión domesticadora del régimen del Este, hasta que desaparecerá del todo. Y ve disminuir también la perspectiva de contestación interna por parte de una sociedad, que bien abastecida de *panem et circenses* se arrellanaba en el consumismo y el descompromiso social. Queda ese capitalismo libre, para en la década de los ochenta (la “década perdida”), tras haber capeado exitosamente la crisis del 73, desmontar en lo posible el Estado benefactor e imponer un mal llamado “neoliberalismo”, en el que los intereses económicos se mueven con facilidad desregulada por encima del poder político. El mundo se globaliza bajo el imperio del economicismo.

¿Qué es economicismo? Un sistema, cuya evolución está guiada últimamente por los intereses del capital, a falta de valores vinculantes, que regulen dicha evolución. Como observa Christian Nürnberger, ese sistema significa deshumanización nihilista: “Al economicismo lo contrarían los valores básicos como: dignidad humana, derecho al trabajo, justicia social, el ocio dominical o la solidaridad. El economicismo se ve forzado a eliminar todo esto. Con ello abre la puerta al nihilismo”³⁹.

El economicismo ha puesto en marcha junto con el aparato productor de bienes materiales, otro difusor de propaganda y de información irreflexiva, como para adormecer esa gran masa, que debería ser una ciudadanía.

³⁹ *Kirche, wo bist du?*, Deutsche Verlag, München, 2000, pp. 62 – 63.

¿Qué hace aquí la intelectualidad? Un buen sector de ésta se acomoda a este orden, en el que se dan cita el pasotismo vegetal con las mayores injusticias y la más sangrienta violencia. Ciertamente los intelectuales *neocons* americanos gozan de una mayor coordinación y de una vinculación más estrecha con los centros de decisión económicos y políticos. Los sectores europeos justifican su descompromiso con su “pensamiento débil” y su renuncia a toda razón totalitaria, que eso ha sido para ellos la filosofía anterior. Y así dejan el campo libre al “pensamiento único”, la ideología del mercado soberano, que sí es totalitaria. Aparte de estos sectores de intelectuales legitimadores, hay otros intelectuales críticos y más cercanos a la “minoría heredera de la tradición y marginal”, de que habla Marcel.

En el marco de este planteamiento viven las masas de las sociedades occidentales, absortas ante el televisor, vociferantes en los estadios de fútbol y organizando unos atascos espantosos de tráfico en cualquier ocasión.

Hay suficiente conformismo y homogeneidad objetiva, como para que psicólogos y sociólogos puedan describirnos un tipo común del actual hombre occidental: el hombre posmoderno o el hombre *light*.

Elegimos a Enrique Rojas, para que nos presente a este hombre, por lo conciso y comprensivo de su descripción.⁴⁰ Se trata de un hombre dominado por la tetralogía nihilista: hedonismo, consumismo, permisividad y relativismo..

El análisis de Rojas gira en torno al vacío de valores. Ahora bien, sin valores muere la voluntad. Muerta la voluntad, ¿qué queda de la ascética? Muere también por falta de motivación. Es así como ha llegado el ascetismo a su nadir, al punto más

⁴⁰ *El hombre light*, (una vida sin valores), Temas de hoy, 1992.

bajo de su larga historia. Al comienzo de este artículo nos preguntábamos por el interés antropológico del ascetismo en su vertiente espiritual. Tras lo dicho, creemos poder afirmar que la desaparición de este tipo de ascetismo en la actual sociedad va ligada a un oscurecimiento del modelo de hombre, que debemos realizar y con ello a un sistema educativo carente de brújula, irracionalmente permisivo y tendente a confundir el esfuerzo con el mal. No valen aquí las declaraciones programáticas. Estamos hablando de algo, que sólo lo asimilaría la juventud por contagio, nunca por meras palabras.

Como observó G. Marcel, la humanidad desarrollada ha hecho la experiencia del parentesco entre la satisfacción y la muerte. Efectivamente, basta observar los hábitos, las conversaciones, los estímulos, que mueven a la gente en nuestras sociedades instaladas en lo primario, satisfechas, para comprobar la muerte del espíritu, de una felicidad posible, no barruntada desde un horizonte clauso. Una atenta lectura de La era del vacío de Gilles Lipovetsky nos cerciora de que estamos leyendo el certificado de un médico forense: ha muerto la afectividad, ha muerto la risa, ha muerto la voluntad. Queda el ascetismo corporal del deporte como entrenamiento para la minoría que lo practica activamente, persiguiendo el éxito. Los que sólo lo contemplan desde fuera, ven en el entrenamiento la parte supuesta para un espectáculo más de cuantos alimentan su ocio pasivo.

La humanidad desarrollada nos ofrece otra experiencia histórica. Afirmar dogmáticamente la represión detrás de cualquier acto del ascetismo espiritual, no sólo es vanidad, sino además el síntoma de una enfermedad grave. Me atrevería a designarla como carencia ontológica. No se sabe qué es lo verdaderamente real ni hay interés por saberlo.

El ascetismo sigue siendo una exigencia para esa minoría de la humanidad, que espera el Reino de Dios y quiere contri-

buir a su advenimiento. Debe actualizarlo, purificándolo de cuanto no se adapte a sus fuentes y a la razón , debe enriquecerlo con la experiencia histórica, motivarlo con los valores, que urgen de verdad: la oración (nadie ora tenazmente, si no es abnegado), el servicio en la comunidad (que nos exige la kénosis) y el compromiso público en la sociedad. Decía De Gasperi que la democracia no es sólo una organización objetiva del poder político. Es también un hábito interior, que hay que reconquistar todos los días

En cuanto a la sociedad posmoderna, tal vez toque a su fin un mundo agotado, para dejar paso a otro más humano. Hay indicios para esperarlo, que se dejan ver. Y voces alentadoras, que nos lo dicen.