

Un fantasma ronda el mundo occidental, el fantasma de la religión. Por todo el territorio europeo se nos asegura que, después de una ausencia bastante larga, vuelve a estar entre los hombres del mundo moderno y que haríamos bien en contar seriamente con su nueva presencia. A diferencia del fantasma del comunismo, que en 1848, el año del *Manifiesto*, no era ningún retorno, sino algo nuevo que aparecía entre las cosas amenazantes, el fantasma actual tiene totalmente justificada su naturaleza de algo retornado. Con independencia de que ahora consuele o amenace, de que sea saludado como un espíritu bueno o bien la sombra irracional de la humanidad, su aparición y, más aún, ya su mero anuncio, crea en torno suyo, dondequiera que dirijamos la mirada, una actitud de respeto, siempre que dejemos fuera de consideración la ofensiva veraniega de los ateos de 2007, a la cual debemos dos de los panfletos más superficiales de la reciente historia intelectual, firmados por Christopher Hitchens y Richard Dawkins.¹ Las potencias de la vieja Europa se han reunido en una pomposa fiesta de bienvenida; en ella se juntan los huéspedes más dispares: el Papa y los sabios del islam, los presidentes americanos y los nuevos señores del Kremlin, todos los Metternichs y Guizots de nuestros días, los comisarios culturales franceses y los sociólogos alemanes.

En el restablecimiento de la religión en sus fueros de antaño adquiere importancia un protocolo que exige de los fascinados nuevos conversos la confesión de los errores que hasta entonces hayan cometido. Como en los días del primer merovingio, que se adhirió a la doctrina de la cruz como consecuencia

¹ El autor se refiere al polémico libro *God is Not Great: how Religion Poisons Everything* (2007) (trad. cast.: *Dios no es bueno: alegato contra la religión*, trad. de Ricardo García Pérez, Debate, Barcelona, 2008) de este periodista norteamericano y al bestseller del biólogo evolucionista británico Richard Dawkins *The God Delusion* (trad. cast.: *El espejismo de Dios*, trad. de Regina Hernández, Espasa-Calpe, Madrid, 2007). (N. del T.)

de una batalla ganada, también hoy día deben prender fuego los hijos de una Ilustración banalizada a aquello que ellos antes veneraban.¹ En esta conversión volvieron a aparecer en escena intuiciones litúrgicas ya perdidas. Que piden, de los novicios de la «sociedad» post-secular un distanciamiento público respecto a las proposiciones de crítica religiosa de los siglos ilustrados. A éstos sólo les parecía accesible la autodeterminación del ser humano a costa de que los mortales reclamasen las fuerzas desperdiciadas en el mundo ultraterreno y las emplearan en la optimización de los recursos terrenales. Para estar, por fin, en forma para el mundo de los humanos había que retirar de «Dios» una cantidad ingente de energía. En una transferencia así de fuerzas se basaba el *élan* de la época que se había dedicado en cuerpo y alma a cultivar ese singular término del «progreso». El espíritu combativo humanista llegó incluso a hacer de la esperanza un principio fundamental. El escaso condumio que mantenía a los desesperados debía convertirse en el *primum mobile* de tiempos mejores. Quien se mostraba partidario de esta primera causa elegía la Tierra como tierra donde asentarse, para realizarse en ella y sólo en ella. Desde entonces, la consigna era echar abajo los puentes que conducían a las esferas de allá arriba e invertir todas las fuerzas liberadas en una existencia profana. Si hubiera un Dios, se habría convertido en la magnitud más solitaria del universo. El exodo desde el más allá adquirió proporciones de una huida en masa (la rala demografía actual de Europa del Este parece, en comparación, una situación de superpoblación). Otra cosa es que la amplia masa del pueblo, imperturbable ante esas ideologías de la inmanencia, se permitiera, incluso en los días triunfantes de la Ilustración, hacer sus secretas excursiones allende las fronteras.

Entretanto, han logrado la supremacía motivaciones completamente distintas. La situación viene determinada por una serie de complicadas percepciones de las oportunidades del hombre. Una Ilustración que se ha dilucidado a sí misma ha puesto de relieve sus propias paradojas, internándose en regiones donde las cosas, por citar a un conocido escritor, «se hacen complejas y tristes». De aquel impulso incondicionado hacia delante de antaño únicamente han quedado en uso reliquias cansinas. No se está ya muy lejos de que los últimos conservadores de la esperanza al estilo ilustrado vuelvan a tierra firme, como los amish de la posmodernidad. Otros eternamente progresistas siguen

¹ *Incende quod adorasti et adora quod incendisti*: de acuerdo con la *Crónica* de Gregorio de Tours, estas palabras habrían sido pronunciadas por Remigio, obispo de Reims, mientras Clodoveo I, el rey de los francos, descendía «como un nuevo Constantino» a la pila bautismal, convencido, tras la batalla de Zülpich, de la ayuda de Cristo en la victoria conseguida.

la llamada de las organizaciones no gubernamentales, que se han consagrado a la salvación del mundo. Por lo demás, los signos de la época apuntan a la revisión y a la regresión. A no pocos contemporáneos desengañados les gustaría apoyarse, sin sufrir daño ellos mismos, en quienes producen o ahuyentan sus ilusiones progresistas, como si fuera posible invocar para las ideas una especie de defensa del consumidor. El arquetipo jurídico de nuestra época, el proceso en busca de indemnización, abarca amplios sectores de la vida. ¿No se ha aprendido, en sus formas de juego americanas, cómo hay que pedir al principio sumas exorbitantes para, al final de la lucha entre abogados, encontrar un arreglo sólo medianamente satisfactorio? Los descendientes de los expulsados del cielo piensan abiertamente en exuberantes reparaciones; es más, se atreven a soñar con reparaciones que hagan época. Si se tratara de ellos, la expropiación del mundo del más allá debería ser íntegramente invalidada. Lo que más gustaría a no pocos empresarios neorreligiosos sería poner de nuevo en funcionamiento, de la noche a la mañana, como si se dejara atrás una mera recesión, las fábricas metafísicas que habían sido paradas.

¿Constituiría la Ilustración europea una crisis de forma? Sería, al menos, como un experimento en un plano inclinado y vista en el horizonte global del mundo, una anomalía. Los sociólogos de la religión lo dicen con toda rotundidad: por doquier se siguen teniendo creencias vigorosas y únicamente entre nosotros ha sido ensalzado el estado de sobriedad frente a la embriaguez de la fe. De hecho, ¿por qué razón sólo los europeos deberían mantener una dieta metafísica, cuando el resto del mundo sigue banqueteeando imperturbable en mesas ricamente abastecidas?

Permítaseme recordar que Marx y Engels habían escrito el *Manifiesto comunista* con el propósito de sustituir la leyenda de un fantasma llamado comunismo por una combativa autoafirmación de lo que era realmente el comunismo. Donde había dominado un simple miedo de fantasmas debía surgir el miedo fundado de un enemigo real de lo establecido. También el libro que presentamos aquí se dedica a la crítica de una leyenda y la reemplaza por una tesis positiva. De hecho, hemos de contraponer a la leyenda del retorno de la religión tras el «fracaso» de la Ilustración una visión más aguda de los hechos espirituales. Me propongo mostrar que una vuelta a la religión es tan poco posible como un retorno de la propia religión, por la simple razón de que no hay ninguna «religión» ni ningunas «religiones», sino únicamente sistemas, malentendidos, de prácticas espirituales, se lleven éstas a efecto en realizaciones

colectivas –tradicionalmente, la Iglesia, la Orden, la *Umma*, la *sangha*¹– o personales, en un intercambio con el «propio Dios», con el que los ciudadanos de la modernidad tienen un seguro privado. Con ello pierde toda razón de ser la engorrosa diferenciación entre la «religión verdadera» y la superstición. Lo único que habría serían sistemas de ejercitación más o menos capaces de difundirse, más o menos merecedores de difusión. También desaparece el falso antagonismo entre creyentes e incrédulos, siendo sustituido por la diferenciación entre ejercitantes y no ejercitantes, o bien que tienen otras prácticas.

De hecho, hay algo que hoy retorna, pero la información corriente de que se trata de la religión, que se anuncia de nuevo, no puede satisfacer las demandas críticas. Tampoco se trata del retorno de una magnitud que habría desaparecido, sino de un cambio de acentuación en un *continuum* nunca interrumpido. Lo que realmente vuelve, y es merecedor de toda la atención intelectual, presenta más bien un ángulo antropológico que «religioso»; se trata, por decirlo con una palabra, del reconocimiento de lo *inmunitario* del ser humano. Tras varios cientos de años de experimentos con nuevas formas de vida ha quedado dilucidado que los hombres, indiferentemente de las circunstancias étnicas, económicas y políticas en que vivan, desarrollan su existencia no sólo en determinadas «condiciones materiales», sino también inmersos en sistemas inmunológicos simbólicos y bajo velos rituales. De ese tejido de cosas hablaremos a continuación. En el curso de la exposición se aclarará por sí mismo por qué sus telares son designados aquí con la atrevida expresión de «antropotécnicas».

El primer paso para justificar mi interés por esos temas lo querría dar recordando la conocida exigencia de Wittgenstein «de poner fin a la palabrería sobre ética». Mientras tanto, sería posible reformular mediante expresiones técnicas la parte del discurso ético que no sea pura fraseología. La labor de esa retraducción constituye, desde los años cuarenta del siglo XX –si bien siguiendo utilizando aún otro nombre–, el confuso medio donde tienen lugar los modernos «estudios de la cultura». Por un momento, el programa ético del presente había aparecido con nitidez en el campo de visión, cuando Marx y los jóvenes hegelianos articularon la tesis de que es el propio hombre el que produce al hombre. Lo que decía esta afirmación quedó, en un abrir y cerrar de ojos, des-

¹ *Sangha* es una palabra del sánscrito que puede ser traducida como «asociación», «asamblea» o «comunidad». (N. del T.)

figurado por otro parloteo, que hablaba del trabajo como la única acción esencial del ser humano. Pero si el hombre produce, de hecho, al hombre, no es precisamente a través del trabajo y de sus resultados concretos, como tampoco mediante el recientemente tan encomiado «trabajo del hombre en sí mismo», y menos por la «interacción» o la «comunicación», invocadas como alternativas. Eso lo hace el hombre viviendo su vida en diversas formas de ejercicio.

Defino como *ejercicio* cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación, independientemente de que se declare o no se declare a ésta como un ejercicio.¹

Quien hable de la autoproducción del hombre sin mencionar su configuración en la vida que se ejercita ha errado el tema desde el principio. En consecuencia, hemos de dejar prácticamente en suspenso todo lo que haya sido dicho sobre el hombre como un ser trabajador, para traducirlo en el lenguaje de la ejercitación de la vida, o de un comportamiento que se configura y acrecienta a sí mismo. Y no sólo el fatigado *homo faber* —que objetiviza el mundo según su modo de «hacer»— ha de desocupar el sitio que tenía en el centro de la escena lógica, sino que incluso el *homo religiosus*, vuelto con ritos *sub-reales* hacia el mundo del más allá, deberá aceptar la retirada que se merece. Tanto el hombre *trabajador* como el creyente son englobados en un nuevo concepto general. Ya es tiempo de desenmascarar al hombre como a un ser vivo surgido por la repetición. Así como el siglo XIX estuvo, en lo cognitivo, bajo el signo de la producción y el siglo XX bajo el de la reflexividad, el futuro debería ser presentado bajo el signo del ejercicio.

Las apuestas de nuestro juego no son bajas. Lo que está en juego en nuestro plan es nada menos que la introducción de un lenguaje alternativo, y, junto con el lenguaje, una óptica modificada en relación con un grupo de fenómenos para los cuales la tradición solía ofrecer expresiones como «espiritualidad», «devoción», «moral» «ética» y «ascesis». Si nos sale bien la maniobra, el gran

¹ Explicaciones sobre el concepto de *ejercicio* podrán encontrarse más tarde, en los apartados de mi escrito sobre el descubrimiento de la pedagogía [pág. 256 sigs., apartado «Antropotécnica: volver el poder de la repetición contra la repetición»], sobre la constitución del hábito [pág. 238 sigs., apartado «Del genio de la costumbre: Aristóteles y Tomás de Aquino»] o sobre el *circulus virtuosus* [pág. 407 sigs., apartado «Actuación *autoplástica: circulus virtuosus*»], así como en las tres primeras secciones del capítulo 12 [pág. 515 sigs., apartado «Ejercicios y ejercicios fallidos» y sigs.].

perdedor que surgirá de estos estudios será el concepto tradicional de religión, aquel desgraciado espantajo que asoma en la escenografía de la Europa moderna. Es cierto que, desde siempre, la historia de las ideas se asemeja a un asilo para conceptos deformes, y tras la marcha que haremos por las estaciones de la misma no sólo calaremos en lo que significa el concepto «religión» con respecto a su plan malogrado, un concepto cuya equívocidad sólo se ve rebasada por el hiperespantajo del término «cultura». Y luego se entenderá por qué en relación con las exposiciones aquí modificadas sería igualmente un sinsentido tomar partido por la beatería negativa presentada en nuestras latitudes desde casi dos siglos como un ateísmo de cartel, un sombrero de Gessler¹ al que saludaban con gusto los elegantes intelectuales que pasaban junto a él, no sin reivindicar para sí mismos, con ocasión de ello, el predicado de «intelectuales íntegros», u opcionalmente, de «críticos» o «autónomos». Ahora se trata de dar a todo el escenario un giro de 180 grados, hasta que se muestre bajo un nuevo ángulo, que nos ponga al corriente de lo que realmente es, el material religioso, espiritual y ético.

Las apuestas, repito, son altas. Hemos de arremeter contra una de las más crasas pseudoevidencias de la reciente historia del espíritu: contra la creencia, que ha prevalecido desde hace dos o tres siglos en Europa, en la existencia de «religiones»; más aún, contra la creencia, no probada, en la existencia de la fe. La creencia de que se da la «religión» es el elemento que, tanto hoy como ayer, ha venido uniendo a creyentes y a no creyentes. Se trata de una creencia tan imperturbable que tendría que hacer palidecer de envidia a cualquier prefecto de la Congregación romana para la Doctrina de la Fe. Lo ecuménico de estos malentendidos ha sobrevivido intacto a lo largo de los tiempos modernos. Ningún superador de la religión ha dudado de la existencia de la religión, por mucho que le discuta todos y cada uno de sus dogmas. Ningún rechazo ha presentado ante lo rechazado la cuestión de si eso que se llama «religión» lleva justificadamente tal nombre y si tiene, en cuanto tal, alguna consistencia. Sólo basándose en la costumbre de una ficción surgida en fecha relativamente reciente —no se usó antes del siglo XVII—, se puede hablar hoy día de un «retorno de la

¹ Según la leyenda, el señor feudal Hermann Gessler emplazó en Altdorf un sombrero que todo el que pasara por allí tenía la obligación de saludar, cosa que, según aparece en el drama de Schiller, Guillermo Tell no quiso hacer, por lo que fue condenado a acertar con una flecha en una manzana colocada sobre la cabeza de su hijo. (*N. del T.*)

religión».¹ La leyenda actual se fundamenta en la creencia inquebrantable en la religión como una magnitud constante y universal que puede marcharse y volver.

Mientras que el psicoanálisis ha hecho sus construcciones sobre el teorema del retorno de lo reprimido, un análisis de ideas y comportamientos como el que aquí presentamos se basaría en el teorema del retorno de lo incomprendido. Fenómenos rotativos de este tipo resultan inevitables siempre que no se haya entendido suficientemente en su especificidad algo que un día estuvo allí y que luego se ocultó, para volver de nuevo a resurgir. Únicamente se puede avanzar en el propósito de ir hasta el fundamento mismo de la cuestión si no se afirma ni se niega el objeto de la misma, sino que se comienza, más bien, con una explicación que cale hondo en el asunto. Se trata de un proyecto hacia el que enfiló una avanzadilla de investigadores del siglo XIX y comienzos del XX, si bien echando mano de medios cuya insuficiencia hace mucho que es evidente –estoy pensando en autores como Feuerbach, Comte, Durkheim y Weber–. Con todo, en sus investigaciones, las llamadas «religiones» fueron adquiriendo poco a poco, como sistemas de comportamiento ordenados según paradigmas simbólicos, contornos más precisos, pero en ningún sitio quedó formulada convenientemente la naturaleza del comportamiento «religioso» como *ejercicio* y su cimentación en procedimientos de *autoplastia*. Sólo el último Nietzsche presentó, en sus reflexiones dietológicas de la década de 1880 –piénsese en las páginas correspondientes de su escrito de autocrucifixión *Ecce homo*–, planteamientos para una doctrina de la vida basada en la ejercitación, o bien para una *ascetología* general. Por mucho que éstos hayan sido malentendidos por parte de lectores superficiales como un repliegue de la filosofía a un nivel farmacéutico,² quien estudie esas páginas con la atención que merecen puede descubrir en ellas las ideas seminales de una teoría general de la existencia fundada en el ejercicio.

¹ Edward Herbert de Cherbury (1583-1648), con sus escritos *De veritate* (1624), *De religione gentilium* y *De religione laici* (1645), puede figurar como padre fundador de lo que más tarde se llamará filosofía de la religión.

² Típico es, en este aspecto, Oswald Spengler, en su obra *Der Untergang des Abendlandes*, Múnich, 1979, pág. 462 (trad. cast.: *La decadencia de Occidente*, 2 vols., trad. de Manuel García Morente, RBA, Barcelona, 2005), al querer reconocer en el giro de Nietzsche hacia la conciencia del arte de la vida un síntoma del «climaterio de la cultura» (*ibid.*, pág. 459). Veía ahí un ejemplo de la decadencia que, según él, caracteriza el estadio «civilizatorio» de las culturas, en el transcurso del cual las elevadas visiones metafísicas del mundo degeneran en instrucciones de uso dirigidas al individuo en sus preocupaciones cotidianas y digestivas.