



DE LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE SÍ MISMO.
técnicas de sí e instrumentalismo autónomo¹

About the Instrumentalization of the Self. Techniques of the Self and Autonomous
Instrumentalism

Mario Osella

Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina

osella505@gmail.com

Recibido: 11-06-2020

Aceptado: 04-07-2020

Mario Osella es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC). Docente responsable de las asignaturas “Filosofía de la tecnología” e “Historia de la filosofía moderna” (inglesa y francesa) en la misma universidad. Desde hace unos quince años dirige un proyecto de investigación sobre Filosofía e historia de los conceptos técnicos. Actualmente sus investigaciones se orientan al estudio de las técnicas de sí. Autor (y en otros casos editor) de varios libros, particularmente sobre filosofía de la técnica.

¹ El presente artículo es una ampliación, y un desarrollo del esquema básico de una ponencia leída en el II Encuentro sobre técnicas del yo, realizado en la Universidad Nacional de Río Cuarto en octubre de 2019.

Resumen

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 y 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.

Palabras clave: *Instrumentalismo autónomo; Instrumentalismo heterónimo; Ascética; Creencias; Repetición.*

Abstract

In spite of the differences that may exist between the different positions that are dedicated to the study of techniques of the self (or ascetics, as an organized, systematized program of techniques of the self) it is generally assumed that the techniques are understood from a non-technical reality. Religion, philosophy, and politics give meaning to the techniques of self. In this paper we reverse the relationship, making technique the measure of ascetic practice; and this under the pre-supposition that techniques (of whatever kind) are never docile, and always, in one way or another, and with their internal logic, reconfigure the process of which they are a part.

Keywords: *Autonomous instrumentalism; heteronomous instrumentalism; ascetics; beliefs; repetition.*

I

Cuestionando la idea de filosofía como teoría, como discurso abstracto, como elaboración conceptual, Pierre Hadot, historiador de la filosofía antigua, sostiene que ésta, antes que nada, es un modo de vida, un método de formación: es práctica de sí. 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 lo que vale para la filosofía antigua vale, a juicio de Hadot, para 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. A

su entender, 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, p. 63)². Experiencia que, obviamente, 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, p. 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 epicureísmo, o del escepticismo), lo que nos importa aquí es la afirmación que se hace de las técnicas de sí y de los ejercicios espirituales, en el lenguaje de Hadot. Lo que se afirma, en principio, es la independencia entre prácticas de sí y contenidos filosóficos, entendiendo en este caso la idea de independencia como relación de exterioridad. De todas maneras, y para no abrir el problema de tal modo que nos lleve más allá de los límites de un artículo, tomamos la última cita de Hadot, 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.

² En todos los casos, las traducciones de las citas son nuestras.

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), que encontramos estas tesis. Están también, y con más fuerza, en varios estudios sobre religión. Concretamente, sobre ascética y mística.

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. Se entiende desde esta posición 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 posición entienden 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. 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 puesto que, en el fondo (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 particulares hay una relación de exterioridad.

Lo curioso del caso es que encontramos las mismas tesis sobre las prácticas de sí en aquellos (Steven Katz, Peter Moore) 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, 1978, p. 57). 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 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”.

De acuerdo con esa interpretación, 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 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 heterónimo 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 desechar. 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”.

II

En toda ascética hay un ideal de sí; es el yo superior, auténtico, verdadero. Y hay un yo inferior, inauténtico, falso, viejo. Y entre uno y otro, está el yo actual; y también las técnicas de sí, que ayudan a alcanzar el ideal, el bien. Este es un esquema muy básico. Así y todo, lo encontramos en casi cualquier examen de las prácticas de sí. Y de dos modos, en principio, podemos contextualizar el esquema. El primero es el metafísico, el teológico, el místico. Generalmente, hay una tradición detrás de estas posiciones. La tradición acoge al individuo, y le da una finalidad, proveyéndole los sistemas de creencias, los valores, las prácticas, las instituciones. Y esto más allá de las diferencias y

de los conflictos internos que pueda haber. En la relación medios-fines, lo que en esta interpretación importa (el fin) está fuera del tiempo. Los criterios últimos se buscan en lo trascendente, en el origen, en lo eterno. Aquí está el yo ideal. Y desde el yo ideal se juzgan los otros yoes, y el proceso de transformación del asceta. El segundo modo nos viene con una interpretación socio-política de las prácticas de sí. En este caso, la ascética, antes que nada, es reacción, resistencia y oposición a lo establecido. El yo contra el cual se lucha, el yo falso, es una construcción de la sociedad que se quiere modificar. El elemento más fuerte, lo determinante en esta interpretación, es entonces la situación socio-política real (yo falso) contra la cual surge la ascética. El yo ideal se mueve, y cambia, con las transformaciones sociales, puesto que el ascetismo no es otra cosa que el desarrollo de “una subjetividad alternativa a la subjetividad cultural prescrita” (Valantasis, 2008, p. 48). En esta interpretación, tanto el fin como los medios están en el tiempo; y son contingentes, cambiantes... Lo mismo decimos de los distintos yoes, y de los sistemas de creencias.

En principio, estos son los dos grandes modos de acercarse a la ascética. Y a pesar de las diferencias entre uno y otro, en 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. (Katz, 1978, p. 30) 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. En nuestro escrito, queremos invertir la relación, y poner el peso en el otro plato de la balanza, convirtiendo a la técnica en la medida del proceso ascético. Con este propósito, vamos a considerar a la ascética como un modo de reconstrucción de sí desde la práctica técnica. O como un proceso de tecnificación de sí mismo. 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. Partiendo entonces de este punto, esbozamos al menos tres modalidades de esa reconstrucción

técnica de sí. Una se refiere a la naturaleza del objeto de la acción técnica en la ascética negativa; otra, a una instrumentalización virtuosa de sí mismo; y la tercera, a los resultados de la acción técnica en la ascética positiva que son incorporados definitivamente a la personalidad mejorada del asceta. Y puede que haya también una cuarta modalidad...

III

Un proceso de tecnificación de sí se relaciona con presupuestos antropológicos y con maneras de organizar los distintos yoes en un determinado sistema de creencias. Así, en primer lugar, encontramos 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 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, desarticularlo, 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 establecida. 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, 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, 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. Y en el punto de partida de estos cambios está el deseo de realización personal. El deseo primario, como lo llamamos aquí; o el deseo esencial, si seguimos la tradición esencialista.

IV

La segunda modalidad de esta reconstrucción técnica de sí se relaciona con el yo ideal, o con los aspectos de uno mismo ligados al yo ideal que son instrumentalizados. La instrumentalización, aquí, es percibida como un acto virtuoso. Ejemplos: el deseo de perfección en el cristianismo (aunque en toda ascética hay un deseo básico, primario, que apunta al ideal); o uno mismo como totalidad convertido en instrumento de lo superior: divinidad, principios, figura ejemplar. El místico 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 pensarse, 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. En el fondo, 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, al ser parte de nuestra esencia, busca justamente realizarla. Aristóteles lo menciona al comienzo de la *Metafísica*. La tradición ascética cristiana lo llama deseo de perfección. 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. El problema, y a pesar de Pascal (“...no me buscarías si no me hubieras encontrado ya”), es que ese deseo no actúa espontáneamente, y, en un principio, 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 ejemplo de ello.

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, cap. 13, sec. 2). Nos dice a través del 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 a las técnicas de sí; técnicas que tienen justamente al deseo primario como materia. 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 heterónimo), 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, 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 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.

Ante la fuerza de lo superior, 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 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.

V

Podemos pensar que lo mejor de uno mismo es en gran medida resultado de la acción técnica: el yo ideal, y las condiciones que lo posibilitan, requieren de la práctica ascética. Este sería nuestro tercer modo de la reconstrucción técnica de sí. Pero 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, este yo, generalmente, es una técnica convertida en hábito, en rasgo permanente del carácter, en sentimiento estable. Si buscáramos la relación operacional interna entre las distintas técnicas de sí, de algunas de ellas podríamos decir que son las técnicas de las técnicas, en el sentido de que establecen la lógica operacional general de gran parte de las prácticas de sí. Las podríamos llamar técnicas básicas, pues son las de mayor alcance en relación con otras técnicas: están detrás de ellas, y las atraviesan. De tales técnicas, se suelen mencionar al menos cuatro:

la atención, la meditación, la repetición y la renuncia (desprendimiento, o desapego, en este escrito). Creo que la atención es una condición necesaria en buena parte de las técnicas de sí, y a la larga es una finalidad, o parte del estado final que se busca. Pero en sí misma no es una técnica. Lo mismo sucede con el desapego, o el desprendimiento, que son los nombres que se dan a la toma de distancia de todo lo que el sistema de creencias niega o rechaza: los mundos de las sombras, de las apariencias, de los convencional... Distintas son la meditación y la repetición, que efectivamente parecen técnicas básicas, o técnicas de técnicas, ya que las encontramos (particularmente a la repetición) en casi todas las técnicas de sí.

Volvamos al caso del deseo primario, y a las técnicas para afirmarlo. Una de ellas es la repetición de un nombre sagrado. 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 significado emocional son exigencia de la técnica. 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.

Hay un doble olvido de lo técnico que se hace necesario 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 (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. Pero hay un segundo modo del olvido de lo técnico. Una técnica de sí logra su propósito cuando se vuelve prescindible; cuando (por ejemplo) se convierte en hábito. Y con esto viene el olvido de cuánto hay de técnico en nosotros mismos. Las técnicas de sí llevan siempre la misma dirección: van de afuera hacia adentro. En general, 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, 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.

VI

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 la interpretación de la ascética que viene con el instrumentalismo autónomo. Salvo que la fe esté puesta en el método. Y entonces nos encontramos con una cuarta modalidad de reconstrucción técnica de sí, modalidad que, quizá, no es sino una síntesis, o una suma, de las anteriores. Y está muy especialmente en un autor: 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, p. 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 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.

VII

El instrumentalismo heterónimo es la posición predominante en los estudios sobre técnicas de sí, posición que presentamos en la primera sección de este artículo. Ahí nos detuvimos principalmente en tres puntos. Expuestos en forma de tesis, son los que siguen:

Tesis 1. *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) diversos sistemas de creencias.

Tesis 2. *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.

Tesis 3. *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.

Si bien comenzamos el artículo con la primera tesis, pronto la dejamos de lado, y nos concentramos en la segunda y la tercera. Y en relación con éstas (y por oposición a ellas) sostuvimos que la ascética, en cualquier contexto, es un proceso, y un proceso siempre implica etapas. Generalmente, etapas y proceso se piensan en función de la finalidad. Pero es en lo previo, en lo anterior, en lo que se considera inferior que hay que poner la atención. Lo que se deja atrás, nunca queda atrás. Lo superior está sostenido por lo inferior (por ejemplo, por los hábitos, las habilidades, los sentimientos, las certezas... que vienen con las prácticas técnicas); sin lo inferior, lo superior no es posible. Ningún místico de peso, de esos que hacen la historia y que están citados en los libros de los estudiosos de la mística, considera seriamente que su experiencia 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. Más todavía: el místico es, básicamente, una autoconstrucción ascética; autoconstrucción que, en buena medida, implica una instrumentalización de sí mismo. Aunque el fin sigue estando ahí, y la técnica parece subordinada al fin. Ahora bien, desde el interior de la técnica, el fin

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 (en realidad, necesita que lo crea); lo demás no es asunto de ella. Pero, sobre todo, la técnica no es un instrumento en el sentido heterónimo; no es un medio dócil, neutral, y que no pone nada de sí. Impone su lógica interna (incluso a los contenidos, y al fin), y modifica la noción misma de lo real. 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, y que, por ello, se construyen siguiendo el modelo del instrumento, como es el caso del deseo primario... De esta manera, y en función de lo dicho, en los estudios sobre las técnicas de sí hay que repensar tanto la tesis de la subordinación de la técnica a las creencias, como la que afirma la idea de que la técnica puede (independientemente de si se debe o no) ser dejada atrás, arrojada después de usada.

Cuando en la segunda sección 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 socio-político, y todas las partes del esquema son contingentes, históricas. Uno y otro, a su vez, tienden a considerar a la técnica como un instrumento que tiene sentido por una realidad no técnica. Ahora, al final del artículo, 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 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, lógica que, más tarde o más temprano, avanza sobre los contenidos que vienen con las distintas creencias. Las posiciones examinadas en la primera sección están muy lejos de esta tercera interpretación, pero la tesis que afirma 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. En cuanto a nuestra posición, consideramos que en esas técnicas hay un centro, un núcleo (siempre histórico, contingente) que el instrumentalismo autónomo no puede tocar. Sin embargo, 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.

Referencias

- Delacroix, H. (1908). *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*. Paris: Félix Alcan.
- Hadot, P. (2002). Réflexions sur la notion de «culture de soi». En P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (págs. 323-332). Paris: Albin Michel. (por la que se cita). Hay traducción al español: Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela.
- Huxley, A. (1947). *The perennial philosophy*. London: Chatto & Windus. Hay traducción al español: Huxley, A. (1977). *La filosofía perenne*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Juan de la Cruz, fray (1978). *Vida y obras de San Juan de la Cruz*. Madrid: BAC.
- Katz, S. T. (1978). Language, epistemology, and mysticism. En S. T. Katz (Ed.), *Mysticism and philosophical analysis* (págs. 22-74). New York: Oxford University Press.
- Moore, P. (1978). Mystical experience, mystical doctrine, mystical technique. En S. T. Katz (Ed.), *Mysticism and philosophical analysis* (págs. 101-131). New York: Oxford University Press.
- Teresa de Jesús (1967). *Libro de la vida*. En Teresa de Jesús. *Obras completas de Santa Teresa de Jesús philosophie antique* (págs. 25-189). Madrid: BAC.
- Valantasis, R. (2008). *The making of the self. Ancient and modern asceticism*. Cambridge, UK: James Clarke & Co.