



NÚMERO 27

OCTUBRE 2018

Buenos Aires

ISSN 1669-9092

El deseo por lo real

**(La “experiencia contemplativa” como crítica a la
subjetividad tardomoderna y su racionalidad calculante)**

Víctor Hugo Hayden Godoy (Chile)¹

¹ Licenciado y Magister en Filosofía, Universidad de Chile. Doctorando en Filosofía Política por la misma universidad. Profesor de Historia de Arte, Estética y Filosofía en el Instituto Artístico Salvador,

Resumen:

El “llamamiento” constante de los placeres nos impide llevar un modo de vida filosófico. La vida espiritual o intelectual es ya una “*vita contemplativa*” que, en su correcto funcionamiento, sugiere precisamente un alejamiento de la satisfacción de nuestros deseos, en espera de un placer mejor y total, supuesto desde un componente excesivo de lo real, pero que finalmente, nos aleja también de las vivencias circunstanciales, de las vivencias cotidianas a través de las cuales se cuele el deseo y el mandato productivo y calculante. Al desear lo real en cuanto exceso, no solamente morimos a la satisfacción de nuestras necesidades más básicas, sino que también morimos al “principio de realidad”, morimos a la estructura de un mundo que ha sido determinada por el sistema político-económico vigente.

Palabras clave: Contemplación, Deseo, Realidad, Experiencia, Productividad, Subjetividad.

Abstract:

The constant "calling" of pleasures prevents us from leading a philosophical way of life. The spiritual or intellectual life is already a "*vita contemplativa*" that, in its correct functioning, suggests precisely a distancing from the satisfaction of our desires, in expectation of a better and total pleasure, supposed from an excessive component of the real thing, but that finally, it also takes us away from the circumstantial experiences, from the daily experiences through which the desire and the productive and calculating mandate are sneaked. By wishing the real as excess, not only do we die to the satisfaction of our most basic needs, but we also die at the “principle of reality”, we die to the structure of a world that has been determined by the current political-economic system.

Keys: Contemplation, Desire, Reality, Experience, Productivity, Subjectivity.

Santiago de Chile. Pertenece al Consejo Consultivo Internacional de *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*.

Cuando Bataille nos propone que el erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte, ¿no nos habla acaso de esta mirada contemplativa? ¿De una mirada que se sobrepone al mandato reproductivo?

“La actividad sexual reproductiva la tienen en común los animales sexuados y los hombres, pero al parecer sólo los hombres han hecho de su actividad sexual una actividad erótica, donde la diferencia que separa al erotismo de la actividad sexual simple es una búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción y del cuidado que dar a los hijos”.²

No es acaso, el Narciso una víctima de un erotismo que reniega de toda obligación seminal y, por tanto, ¿no vive él la tragedia de una vida absolutamente inmanente?

Una vida en donde el erotismo ha eludido, por definición, las reglas de Temis, las reglas de una naturaleza determinante, es una vida que viola y violenta las leyes de la producción y reproducción de lo real.

Eros es el dios del Narciso. Eros lo retrotrae a su condición de “ser discontinuo”, lo inhabilita de cualquier contacto social, en donde las suposiciones, las promesas y los gestos vacíos, son predominantes y permiten la sociabilidad.

“Cada ser es distinto de todos los demás. Su nacimiento, su muerte y los acontecimientos de su vida pueden tener para los demás algún interés, pero sólo él está interesado directamente en todo eso. Sólo él nace. Sólo él muere. Entre un ser y otro ser hay un abismo, hay una discontinuidad.”³

Esta discontinuidad es el núcleo aglutinante alrededor del cual pivotea eternamente la “mirada contemplativa”, alucinada por un Eros, “hijo de la noche” (Aristófanes, “Las aves”), que la esclaviza a su propia oscuridad.

Psique, el alma, según nos cuenta Apuleyo en su “*Asinus aureus*”⁴, era la menor y más hermosa de tres hermanas, hijas de un rey de Anatolia. Afrodita, celosa de su belleza, envió a su hijo Eros, para que le lanzara una flecha que la haría enamorarse del hombre más horrible y ruin que encontrase. Sin embargo, Eros se enamoró de ella y lanzó la flecha al mar; cuando Psique se durmió, se la llevó volando hasta su palacio.

² Bataille, George. “*El Erotismo*”. 2007, pág. 8.

³ *Ibíd.*, pág. 9.

⁴ Apuleyo. “*El asno de oro*”. 2000.

El alma vive enamorada de un espectro en un castillo vacío, aparentemente alejada de la tierra y el mundo, dando vida a una voluptuosidad (*Voluptas*)⁵ siempre nueva. Voluptuosidad que pone en cuestión las reglas y leyes del mundo, pues como dice Bataille; *“...Toda la operación del erotismo tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento. El paso del estado normal al estado de deseo erótico supone en nosotros una disolución relativa del ser, tal como está constituido en el orden de la discontinuidad. Este término de disolución responde a la expresión corriente de vida disoluta, que se vincula con la actividad erótica.”*⁶

La mirada contemplativa es sin duda una mirada erótica y una actividad erótica, un exceso lascivo que opera en el mundo. El deseo del que habla Bataille, no sería provocado por una ausencia de lo real, sino un exceso de lo real. El Narciso sufre por Poros y no por Penia.⁷

En su libro *“El objeto singular”*, Clement Rosset va a hacer una crítica a lo que considera *“la tesis sostenida por todos aquellos a los que la modernidad considera autoridades”*⁸. Con este título se refiere a todos aquellos que, de una u otra manera, desde diversas disciplinas han abordado el tema del deseo. Entre aquellos están: Baudelaire, Mallarme, Lacan, Derrida y Girard. Con algunos sostendrá un diálogo más cercano, y de otros se alejará irremediabilmente.

Estos autores, en mayor o menor grado parten de un “desacuerdo base” entre el deseo y lo real. El objeto de deseo estaría más allá de la realidad. El deseo cubriría un espacio que huye de lo real, ubicándose en el lugar de su imposible satisfacción. Esta fuga por fuera del circuito de la contingencia, alejándose del radio de atracción de todo lo real, pone al deseo en una situación de confrontación con lo real. Rosset llama a esta

⁵ Fruto de su unión entre Eros y Psique nace una hija llamada Hedoné (para los griegos) o Voluptas (en la mitología romana), la personificación del placer sensual y el deleite.

⁶ Ibid., pág. 10.

⁷ Eros presenta un carácter intermedio, ambivalente; es rico y pobre a la vez, a causa de su doble herencia, paterna y materna; aunque es un “encantador temible” y un “cazador turbador”, lleva en sí la privación, el no ser, inherente a Penia, y nunca llega a la posesión. Mortal, por una parte, también es inmortal a través de la herencia paterna, lo que quiere decir que muere, se extingue, para resucitar una y otra vez, sin fin. En otras palabras, es una sed para la que toda satisfacción es momentánea e ilusoria.

⁸ Rosset, *“El objeto singular”*. 2007. Pág. 54.

confrontación: alergia, intolerancia, ignorancia recíproca. En esta distancia desinteresada, el deseo aparecerá siempre como poco real y la realidad como poco deseable.

“Las relaciones entre lo real y el deseo se han vuelto, en resumen, tan malas, que parece aventurado hablar hoy de “objeto de deseo” salvo para precisar enseguida que se entiende por ello un objeto que hace absolutamente falta, es decir, lo contrario de todo objeto real: como la nube fuera del mundo de Baudelaire, la flor ausente de Mallarme, el objeto “a” de Lacan, que no interesa sino en la medida en que “falta a su sitio”.”⁹

Los objetos de deseo no son entonces, “objetos” que se puedan encontrar en el mundo, sino más bien una especie de excedencia que adquiere cierta realidad fantasmagórica en una promesa superlativa; “mejor que”, “más allá de”, “más que”, o simplemente en una diferencia absoluta: “nunca antes visto”, “insuperable”, “como ningún otro”.

Se entiende entonces que el amor romántico esté siempre más allá de los cuerpos, y del amor mismo en la medida que este tenga referencias específicas. En este sentido los apetitos corporales son infectados y transitados por las necesidades del alma y son evocados poéticamente condenando al objeto de sus deseos a su lejanía infinita y, en definitiva, a su imposibilidad.

La belleza física se convierte así en anzuelo que pierde rápidamente su poder. Todo lo que interesa al sujeto de deseo está más allá de la satisfacción inmediata. Todo lo que puede satisfacerse pierde sentido y se desvanece entre las sombras de una caverna platónica. El deseo pasa de un objeto a otro, buscando esa excedencia que lo saque del mundo, que lo haga más real que lo real.

De más está decir que todo el sistema publicitario y comercial del capitalismo hace uso de esta estructura para vender sus productos una y otra vez, prometiendo esta salida del ámbito de la realidad, en donde la satisfacción será constante y siempre renovada.

El objeto de deseo entonces esta por siempre ausente, y es fantaseado o imaginado por el sujeto. Pero entonces ¿qué es lo que deseamos? ¿Todos deseamos lo mismo? René Girard, citado por Rosset, plantea, y en esto no se aleja de Lacan, que deseamos lo que el otro desea. Es decir, no solamente deseamos algo que no se encuentra en el mundo, sino que además ni siquiera lo deseamos nosotros sino que hemos transferido la fuerza y los

⁹ *Ibíd.*, pág. 55.

contenidos del deseo de los otros al nuestro.¹⁰ En ningún momento de estas infinitas transferencias en el tiempo, de un sujeto a otro, el deseo es satisfecho. De modo que la constitución del deseo mismo como función psíquica se estructura sobre el vacío de una ausencia, más allá del mundo.

Según las modernas teorías acerca del deseo que, para Lacan, nos define como sujetos, cabotamos en una espiral abismal alrededor de objetos que se definen por su ausencia, y que además se diluyen en las elecciones subjetivas del otro, también ausente.

Es de suponer que semejantes teorías susciten todo tipo de lecturas, actitudes, síntomas y emociones. Podemos entender, a través de ellas al suicida, al psicótico, al idealista, al enamorado. Sin embargo, y a pesar de que cierto nihilismo resulte beneficioso para la correcta digestión, como bien podría decir Nietzsche, nuestro camino nos lleva más allá de un diagnóstico con sabor a veredicto. Es aquí donde Rosset da un giro empírico para volver a resarcirse en el mundo.

*“Se objetará esencialmente, a esta concepción del deseo que relega el conjunto de sus objetos a un irreal objetivo o subjetivo, que ignora un hecho cotidiano y cotidianamente experimentado: la experiencia del apetito. Es inútil recordar que el apetito es despertado no por el otro, sino por mi propio cuerpo, no por objetos simbólicos, sino por los objetos de lo real, que el hombre “vive de la buena sopa y no de buen lenguaje” (Moliere). Sancho se lo recuerda incansablemente a Don Quijote, y de nada sirve. Pues es fácil responder, y Don Quijote no deja de hacerlo, que los objetos del apetito no son los del deseo.”*¹¹

Sin embargo, a pesar de que, en apariencia, deseo y apetito corren por derroteros distintos, apuntando a objetos de lo más disímiles, como los alimentos y el amor, y el primero es de naturaleza realista mientras que el segundo del orden de lo fantástico, pronto quedará visible que ambos proceden de una misma “apreciación favorable de lo real”.

Tanto el sujeto que es víctima de un apetito como el que lo es de un deseo son igualmente seducidos por la existencia. La diferencia consiste en el grado, es decir, en la

¹⁰ Para Girard el hombre es mimético, es decir, imita los deseos del otro y, así, quiere los mismos objetos que el otro. Lo cual supondría que, al tener el objeto deseado, la imitación cesaría. Pero Girard profundiza en esta línea y apunta que el hombre continuamente se ve desilusionado cuando obtiene el objeto deseado. Entonces voltea a otro objeto, y si lo obtiene experimenta nuevamente la desilusión. En realidad, afirma Girard, el objeto no es importante, pues en el fondo, no son los objetos lo que se quiere, sino el ser del modelo rival que lo ha mostrado. El deseo infinito del hombre se expresa en él. (Girard, “La violencia y lo sagrado”. 1983. Pág. 152).

¹¹ *Ibíd.*, pág. 60.

intensidad y la profundidad con que se es asaltado por el objeto. Se trata más bien de satisfacer el apetito con la presencia inmediata del objeto, o de esperar para obtener más cantidad o calidad de aquel.

*“Sancho y Don Quijote tienen a la vista el mismo real: la diferencia estriba solamente en que el primero lo consume al detalle, mientras que el segundo espera, para sentarse a la mesa, poder absorberlo enteramente, de donde provienen los retrasos y desventuras que conocemos. Pues el deseo no se opone al apetito: más bien es una suerte de generalización excesiva de este”*¹².

El deseo no traiciona la realidad, simplemente no puede tomar una parte por el todo. Ilusoriamente pretende abarcar todos los placeres involucrados en cada objeto mundano. Para eso dilata o retarda el tiempo con la esperanza de aprehender cada nueva y rica configuración del objeto. Incluso sabotea su satisfacción indefinidamente esperando un mejor momento, alguna certeza de completitud. El “podría ser mejor” impulsa al deseo a renegar de la presencia inmediata, y girar como un tiburón alrededor de la presa, esperando que muestre toda su sangrienta vulnerabilidad.

Así como el tiburón no aparta su mirada de la víctima, el deseo sufre de un exceso de lo real que no puede contener ni evitar. La riqueza, la multiplicidad y la intensidad de lo real lo distrae de los particulares, lo reduce a un eterno persecutor del universal. El sujeto que desea sufre de la universalidad de lo real e imagina otras posibilidades mientras lo real no se ha completado “aún”. A su vez el deseo intenta completar los espacios que todavía faltan y se pierde en algún lugar intermedio entre la fantasía: ausencia de lo real, y lo real. Pero es siempre desde lo real de adonde saca el impulso para mantenerse alejado, e incluso aislado, mientras ocurre el milagro de la totalidad.

El deseo no evade lo real, sino que pretende conocer todos sus sitios, incluso renegando de cada uno como no propio. Como Don Juan, que pasa de mujer en mujer buscando aquella mujer que nunca aparece, y que en realidad son todas las mujeres en su infinito número e infinitas formas, la mujer que trasciende su forma singular, y que se convierte así en un exceso de lo real. En el caso de Narciso, la búsqueda de lo real está más allá de los símbolos que constituyen la realidad.

“El sujeto está condenado a simbolizar a fin de constituirse a sí mismo como tal, pero esta simbolización no puede capturar la totalidad y singularidad del cuerpo real, el circuito

¹² *Ibíd.*, pág. 61.

*cerrado de las pulsiones. La simbolización, es decir, la búsqueda de la identidad en sí misma, introduce la falta y hace finalmente imposible la identidad.”*¹³

La mirada contemplativa arremete contra la simbolización social que el lenguaje dictamina uniforme e inmóvil. La mirada de Narciso constituye un habitar los símbolos de manera que estos muestren su precariedad a la hora de ocultar lo real. Este habitar está transido por un contemplar que busca quebrar la norma lingüística que constituye la realidad¹⁴, y el propio cuerpo.

La mayoría de las interpretaciones de la subjetividad reducen al sujeto al ego. En la óptica lacaniana, el ego solo puede ser descrito como una sedimentación de imágenes idealizadas que son internalizadas durante el período que Lacan denomina “Estadio del espejo”. Antes de esta fase, el sí mismo como tal no existe como un todo unificado. Podríamos decir que Narciso, antes de mirarse en la fuente que le devolverá su imagen más originaria, aún no es el verdadero Narciso, liberado de ese ego producto de la imaginación y los símbolos.

*“El estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica en su totalidad, y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenable, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental”*¹⁵.

Lacan, supone un fracaso de la identidad. Estamos ante una resistencia psíquica que requiere de una ortopedia para la construcción identitaria.

Este aparato psíquico ortopédico, que nos permite una subjetividad siempre dispuesta a la reacción, nos remite, al mismo tiempo a la visión abismal de un núcleo “monstruoso” a través de una grieta que nos muestra una insuperable incompletitud.

¹³ Stavrakakis, *“Lacan y lo político”*. 2015, pág. 55.

¹⁴ Si las leyes del lenguaje, para poder funcionar de alguna manera, presuponen la aceptación de la ley como tal, para Lacan esta ley está claramente articulada en el nivel del significante. La significación, la articulación de significantes en ciertos órdenes, se fundamenta en el hecho de hay una ley. En la formación dialéctica de la identidad, la ley se introduce con el sacrificio implícito del sujeto en el advenimiento del lenguaje.

¹⁵ *Ibíd.*, pág. 56.

*“Lacan abogaba por que reconociéramos un antihumanismo práctico, una ética que estuviera más allá de la dimensión, del núcleo de lo que Nietzsche llamaba “humano, demasiado humano”, y porque enfrentáramos el núcleo inhumano de la humanidad.”*¹⁶

Montaigne también contempla la vida de los hombres desde esta inestabilidad, desde esta grieta que supone una constante improvisación, pues no actúan consecuentemente bajo ningún principio reconocido, sino condicionados por la situación, bajo la influencia de sucesos u ocurrencias azarosos. De ello extrae la conclusión de que es inadmisibles inferir a partir de las acciones concretas el carácter del que actúa. Pues el hombre no es ningún todo, sino que está compuesto de partes e instantes, cada uno de los cuales conserva su autonomía frente a todos los demás.¹⁷

El yo se experimenta como algo inestable en grado sumo, y está sometido del mismo modo a los propios estados de ánimo como a lo que le invade desde afuera. Así no es capaz de constatar su objeto, no le queda otra vía que presenciar su mutabilidad y sus contradicciones, tal como se le aparece en el instante.

En este presenciar “heracliteano” consiste el contemplar, que a diferencia de lo que podríamos pensar, no es una práctica débil o pasiva, sino que, por lo pronto requiere de una fuerza capaz de destruir las categorías del lenguaje y la realidad y una libertad para crear por fuera de todo contexto económico productivo, y además enfrentarse a lo monstruoso inhumano que habita en nosotros

Ya Hegel notó esa fuerza en aquel que tiene la capacidad de subvertir la realidad. *“La autoconciencia escéptica experimenta, pues, en el cambio de todo aquello que quiere asegurar para ella, su propia libertad como dada y mantenida por ella misma; ella es para sí esta ataraxia del pensarse a sí misma, la certeza inmutable y verdadera de sí misma”*.¹⁸ Únicamente a sí misma debe la conciencia su fortaleza y certeza.

Hablamos de una ortopedia precaria, de un deseo que se articula desde una experiencia del exceso que nunca llega, pero que, sin embargo, contiene una libertad y una felicidad, una “ataraxia”, una posibilidad de abundancia no visualizada desde el mero accionar de la vida activa.

¹⁶ Žižek, *“Cómo leer a Lacan”*. 2008. Pág. 55.

¹⁷ Montaigne, *Ensayos*, 2003. Pág. 337.

¹⁸ Hegel. *“Fenomenología del espíritu”*, 1994. Pág. 161.

*“Toda la infelicidad de los hombres proviene de una sola cosa: No saber estar sentados en una habitación sin hacer nada”*¹⁹.

Pascal se adelanta a Byung Chul-Han, al considerar que la nula abundancia de la vida interior del hombre lo hace necesitar una actividad incesante, que, se dirija a donde se dirija, no es más que “esparcimiento”. Un esparcimiento que, por lo demás es solo una extensión, una diseminación, una radiación de dicha escases. Haga lo que haga el hombre, solo persigue con ello, sin saberlo, un único fin: escapar al propio vacío. El hombre, tan pronto como está solo consigo, cae en el tedio vital y busca salir de él a través de cualquier entretenimiento.

Es esta imposibilidad que tiene el hombre de acción de estar a solas con el vacío de sí mismo lo que constituye el ego. El Yo que Pascal condena y que supone en la base de la modernidad, es una articulación de la imposibilidad de ser sí mismo.

“En una palabra, el yo tiene dos propiedades: es injusto en sí, pues se convierte en centro de todo; es incómodo para los demás, ya que los quiere sojuzgar, pues todo yo es el enemigo, y le gustaría ser el tirano de todos los demás”.²⁰

Byung Chul-Han reconoce también esta injusticia en el núcleo de la subjetividad, y que tiene como resultado una hiperactividad del sujeto tardomoderno que lo ha llevado a una hiperneurosis del trabajo. La *“vita activa”* del hombre moderno se reduce a una actividad neurótica centrada en el trabajo. La pérdida de las creencias religiosas (La muerte de dios) ayuda en esta sensación de que la vida es efímera y sin sentido. La falta de un relato que agrupe, que señale las experiencias de vida, que vaya más allá de la mera información, refuerzan la sensación de fugacidad.

El tipo de trabajo en el capitalismo moderno, alienado en grado sumo de sus productos y objetivos, es reducido a *“trabajo desnudo”*, sin finalidad, más que el trabajo en sí mismo.

¹⁹ Pascal. *“Pensamientos”*, 2015., pág.139.

²⁰ *Ibíd.*, pág. 455.

“El trabajo es en sí mismo una actividad desnuda. El trabajo desnudo es precisamente la actividad que corresponde a la vida desnuda²¹. El mero trabajo y la nuda vida se condicionan de manera mutua.”²²

Es precisamente la pérdida de la capacidad contemplativa, narrativa por excelencia, lo que absolutiza una vida activa despojada de toda experiencia y embrutecida, pero a salvo, por el mero “entretenimiento”, con la correspondiente histeria y el nerviosismo propios de la sociedad moderna.

La narración, en tanto articulación lingüística de la contemplación, supone un “tempo” distinto al de la producción. Hace posible que cada uno sea capaz de descubrir su singularidad, pero no una singularidad autónoma, independiente de los otros. Es en la narración que el oyente se da cuenta de que debe “dar cuenta” de la experiencia narrada, porque si es verdadera experiencia narrada, es su experiencia. Por la narración, la experiencia del sufrimiento del otro se convierte en partícipe de algún intento identitario del yo. Por la narración hay compasión.

En el ensayo “El narrador”, Walter Benjamin relaciona la crisis de la narración con la irrupción de una forma de comunicación típicamente burguesa: la información. Ésta no necesita, al igual que la novela, y a diferencia de la narración, de la experiencia. Ahora bien, lo que resulta interesante aquí es darse cuenta de que la narración, la experiencia narrada, vive en un proceso de transmisión. El narrador, dice Benjamin, toma lo que narra de la experiencia, la que él mismo ha vivido, o bien la que le han transmitido. Pero, a su vez, hay narración en el momento en que esta experiencia vuelve a ser transmitida. Si la experiencia no fuera comunicable, si no se transmitiera, la narración no sería posible. Esta experiencia del narrador, dice Benjamin, se torna, a su vez, en experiencia para el que escucha, para el oyente.²³

²¹ La “vida desnuda” es la vida en cuanto fenómeno biológico, es la vida aislada, considerada sólo como un trozo de materia, un elemento individual de la naturaleza que existe solamente de una manera física. Agamben sostiene que en la modernidad esa “vida” es la que forma la “materia prima” de la política. La política “viste” de derechos y obligaciones a esa primigenia vida desnuda (que politizada, claro, deja de estar “desnuda”). Por ello, Agamben, indica que la política cumple una tarea primordialmente metafísica. (Agamben, 1998)

²² Chul-Han, Byung. *“La sociedad del cansancio”*. 2012, pág. 47.

²³ Benjamin, Walter. *“El narrador”*, 2008.

Según Benjamin, una de las causas de la crisis de la narración radica en el predominio de la información como resultado del consolidado dominio de la burguesía, que cuenta con la prensa como una de los principales instrumentos del capitalismo avanzado.

A diferencia de la narración, en toda información es necesaria la constante verificabilidad. Además de poder verificarse objetivamente, la información debe ser siempre novedosa y efímera.²⁴

Nos enfrentamos entonces a una pérdida masiva de experiencias, que solo son recuperables en la medida en que nos volvamos hacia una *“vita contemplativa”*.

Esta experiencia contemplativa supone una revolución contra la productividad, contra la aceleración, contra el *“entretenimiento”*, contra la mera información y contra la ley y la autoridad.

*“Llamo experiencia a un viaje hasta el límite lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero si lo hace esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva llega a ser ella misma el valor y la autoridad.”*²⁵

Todas aquellas conductas que el capitalismo en su permanente eficiencia, ha catalogado de defectos, deben ser recuperadas; la distracción, la lentitud, el egoísmo ensimismado, (propio de Narciso), la interrupción, el silencio, el olvido, la descontextualización, la imperfección, la distancia permanente, la solidez (opuesta a una política de la transparencia), la sospecha, la rabia, la violencia, el amor a sí mismo (No el egoísmo que surge de la histeria productiva, sino la ataraxia de Hegel).

Esta vida contemplativa, ligada a una experiencia que sobrepone sus propias reglas y leyes por sobre la autoridad, tiene las características de una acción política, en el sentido en que la entiende Jacques Ranciere. Es decir, la instauración de un desacuerdo, que no

²⁴ Byung-Chul Han, analiza de qué modo la revolución digital, internet y las redes sociales ha transformado la esencia misma de la sociedad. Según el autor, se ha formado una nueva masa: el *“enjambre digital”*. A diferencia de la masa clásica, el enjambre digital consta de individuos aislados, carece de un nosotros capaz de una acción común, de andar en una dirección o de manifestarse en una voz. La hiper-comunicación digital destruye el silencio que necesita el alma para reflexionar y para ser ella misma. Se percibe solo ruido, sin sentido, sin coherencia. Todo ello impide la formación de un contrapoder que pudiera cuestionar el orden establecido, que adquiere así rasgos totalitarios.

²⁵ Bataille, George. *“La experiencia interior”*. 1973, pág. 6.

tiene que ver con la administración de los recursos ni con los derechos y libertades, sino que tiene que ver con las partes de una sociedad. No se trata de las partes ‘naturales’ sino de unas partes que deben ser siempre redefinidas de acuerdo con las condiciones que hacen a una sociedad históricamente determinada. A veces tienen que ver con lo económico, a veces con lo cultural, otras con una identidad étnica o sexual o con otras relaciones distintas de éstas. Cuando hay una parte en la sociedad que no es reconocida como parte, y actúa y habla para demandar reconocimiento, entonces, se instaura la política. Ésta, en consecuencia, surge siempre como una especie de fractura en el orden social establecido. Dada una división de las partes que ya está instaurada, reconocida e incluso consensuada, la política siempre viene a romper con esta estructura dada, a poner de manifiesto una fractura y a plantear una reestructuración.²⁶

La “*vita contemplativa*” es política en la medida en que pone en cuestión el orden político- económico establecido, las leyes de la naturaleza, e inclusive las leyes divinas, desde una precariedad que debe ser solventada. Los hombres y las mujeres que son afectados por esta “germinación de la mirada”²⁷, no volverán su violencia sobre la plaza pública, sino sobre ellos mismos. En un acto político de total soberanía sobre sí mismo sacrificarán sus cuerpos en busca de un equilibrio más originario, uno que ponga en tela de juicio todas aquellas promesas que el lenguaje, en su calidad de “aparato ortopédico” nos ha obligado a hacer por el hecho de ser seres hablantes. El silencio y el olvido de las “promesas-deudas”²⁸, aparecen como un arma política.

Una moral diferencial estaría siempre en la base de la posibilidad de anular las “promesas- deudas”. Advertimos que las intenciones del acreedor no se reducen a la mera ganancia sobre un préstamo. Lo que el hombre productivo pretende es la subordinación infinita del alma y del cuerpo del hombre que simplemente contempla.

²⁶ Ranciere, Jacques. “*En los bordes de lo político*”. 2007.

²⁷ Voy a usar el término “germinación” para mantenerme fiel al concepto de “cultura”, que Nietzsche diferencia del de “civilización”. Nietzsche insiste en un antagonismo entre “cultura” y “civilización, en cuanto la primera supone el “cultivo” de las características humanas por excelencia, que incluyen la animalidad inmoral del hombre, y la segunda, su cría y domesticación moral con fines productivos.

²⁸ En sánscrito, hebreo y arameo, “deuda”, “culpa” y “pecado” son la misma palabra. Gran parte del lenguaje de los grandes movimientos religiosos -concienciación, redención, contabilidad kármica y demás, están tomados de las finanzas antiguas. (Graeber, 2012)

No es difícil conjeturar que los primeros préstamos en el mundo antiguo, en donde la esclavitud por deudas, era una consecuencia bastante extendida, apuntaban precisamente a provocar esa esclavitud.

*“En Grecia y Roma arcaicas, ¿de qué modo los ricos y bien nacidos, los poseedores de las fincas extensas, obtenían y aumentaban su mano de obra? Conocemos el trabajo asalariado y los esclavos personales por nuestras fuentes más antiguas, los poemas homéricos y las Doce Tablas, pero está claro que no son las respuestas. La mano de obra consistía esencialmente en trabajadores dependientes —clientes, hilotas, pelatai o comoquiera que se les llamara— y esclavos por deudas. Es decir, como entre las clases sociales, la deuda era un recurso deliberado por parte del acreedor para obtener más mano de obra dependiente, antes que un recurso para enriquecerse gracias al interés”*²⁹

La experiencia interior que nutre la mirada contemplativa, esa con la que Nietzsche, caracteriza al hombre autónomo y soberano, esta transida, como hemos visto por un deseo articulado desde el exceso de lo real.

*“Lejos de despreciar lo real, el deseo, al contrario, lo aprecia a tal punto que retarda el instante de consumirlo hasta el momento ilusorio en que estaría en estado de gozar de él enteramente, no acepta un placer a menos que se acompañe de un vistazo al conjunto de los demás placeres posibles.”*³⁰

El hombre autónomo, de conciencia orgullosa, que se ha liberado de la servidumbre de la eticidad de la costumbre para deambular por los caminos y caletas, al costado de las grandes avenidas, no ha abandonado el mundo. No es un asceta en un sentido religioso. Es decir, no es alguien que ejercita y practica un estilo de vida austero y de renuncia a los placeres materiales, con el fin de adquirir unos hábitos que conduzcan a la perfección moral y espiritual. Sin embargo, ha renunciado a una forma de habitar el mundo, la forma en como habita el hombre productivo, el hombre “económico”. Es un hombre que vive el exceso del mundo, el exceso de lo real que se esconde más allá y por debajo de los símbolos del lenguaje.

Este exceso no estaría en un más allá suprasensible, ausente en un mundo de sombras, sino que como un espectro se manifestaría en, y a través de la propia realidad, para ser observada solo por el hombre contemplativo, aquel que desea por sobre todo,

²⁹ Finley. Moses. *“La Grecia antigua: Economía y sociedad”*. 1984, pág.176.

³⁰ Rosset, *“El objeto singular”*, pág. 61.

unirse a esa otra realidad que sobresale y escapa de todo intento y conquista del hombre calculante.

Lo que el hombre contemplativo vive como experiencia de sí mismo, como “amor a sí mismo” no es equiparable con una neurosis narcisista en su intensidad extrema, o como un mecanismo de defensa del yo, en su articulación económica-libidinal.³¹

Aquí estamos ante una experiencia interior que trastoca el mundo platónico en su división entre esencias y apariencias, y hace saltar la economía sexual en el entramado psicoanalítico, pues la libido no se canaliza ni hacia el objeto ni hacia el sujeto.

“Mientras la fractura entre esencia y apariencia sea inherente a la apariencia, en otras palabras, mientras la esencia no sea nada sino apariencia reflejada en sí misma, la apariencia es apariencia contra el fondo de la nada; todo lo que aparece, en última instancia aparece a partir de la nada (o, por expresarlo en los términos de la física cuántica, todas las entidades surgen de las oscilaciones cuánticas del vacío), la apariencia no es nada en sí misma; es solo un ser ilusorio, pero este ser ilusorio es el único ser de la esencia, de modo que el movimiento reflexivo de la esencia es por tanto el movimiento de la nada a la nada, y por este medio, de vuelta a sí mismo.”³²

Žižek recupera la apariencia como lo más propio del ser. Un ser que se proyecta desde el vacío, desde la nada y se replica hasta el infinito en un juego especular que toma la forma física de oscilaciones cuánticas. En una contingencia absoluta, el ser aparece como una probabilidad que no supera de ninguna manera la muerte y es solo la infinitud de una ilusión.

Este pasaje nos recuerda también, la negatividad con que Hegel expresa el carácter de la humanidad. “La noche del mundo”³³ es precisamente esa nada de la cual surge un

³¹ A partir de su ensayo “Introducción del narcisismo” (2012), Freud articula una significación económica en el concepto de narcisismo, es decir, de equilibrio de energía dinámica. Dentro de la misma obra freudiana no se utiliza el término de manera unívoca y los diferentes autores post-freudianos lo utilizan y describen de maneras muy distintas. Sin embargo, la clave parece estar en la distinción entre el Ich Ideal y el Ideal Ich, siendo el primero (Yo ideal), el que corresponde al narcisismo primario y el segundo (Ideal del yo), el secundario o patológico.

³² Žižek, Slavoj. “Menos que nada”, 2015, pág. 37-38.

³³ “El hombre es esa noche, esa nada vacía, esa noche que lo envuelve todo en su simplicidad, una infinita variedad de representaciones, de imágenes, ninguna de las cuales es en ese momento pensada ni está presente. Lo que existe aquí es la noche, la naturaleza en su interioridad, el yo en su pureza. En torno a esas representaciones fantasmagóricas se cierne la noche: aquí aparece

mundo aparente y dicotómico como único mundo ante los ojos del sujeto que se ve arrastrado por esta nada, a la acción “negativa o creadora, libre y consciente de sí misma”³⁴. Creación que nuevamente termina siendo parte de esa cueva platónica llena de sombras y flamas oscilantes que reflejan lo real.

Sujeto y mirada contemplativa son lo mismo en esta descripción hegeliana frente al desgarramiento de la muerte, al espanto de cabezas ensangrentadas y alucinaciones fantasmagóricas que se superponen unas a otras en esta noche oscura y múltiple que es la nada.

El sujeto contemplativo mira directamente a la muerte, a la nada. Su poder, su magia su creación surgen precisamente de esta mirada que se demora, dice Hegel, y que con cierta fijeza distraída observa como el Narciso de Dalí, se transforma en piedra y flor.

*“El espíritu no es, ciertamente, este poder como lo positivo que apartase la vista de lo negativo y prescindiese de ello, como cuando nosotros decimos de algo que tal cosa no es nada o que no era eso de lo que se trataba, y dando el asunto por zanjado, nos desentendemos de ello y pasamos a otra cosa, sino que el espíritu es ese poder en cuanto mira lo negativo a la cara y se demora en ello. Y este demorarse es la fuerza mágica que transforma eso negativo en ser. Esa fuerza mágica es lo mismo que más arriba hemos llamado el sujeto”*³⁵ Este mirar directamente a la cara no es como piensa Žižek, un esfuerzo siempre violento y destructivo del sujeto contra cierta multiplicidad excesiva, contra esa “noche”, ese abismo de la subjetividad que en su exceso insoportable debe ser reprimida.³⁶

bruscamente una cabeza ensangrentada, ahí una forma blanca, para desaparecer de inmediato. Esa noche es la que descubrimos cuando miramos a los ojos al hombre, una noche que se torna cada vez más espantosa: cae ante nosotros la noche del mundo”. (Conferencias (1805-1806). Citado por Bataille en su artículo “Hegel, la muerte y el sacrificio.”, en “Escritos sobre Hegel”. 2005, pág. 11-12)

³⁴ Kojève, “Introducción a la lectura de Hegel”, citado por George Bataille en “Escritos sobre Hegel”, pág.12.

³⁵ G. W. F. Hegel, “Fenomenología del espíritu”, 1994, pp. 135-136.

³⁶ “...a causa de la finitud irreductible del sujeto, el esfuerzo de síntesis es siempre en alguna medida violento y destructivo. Es decir que la unidad que el sujeto se esfuerza en imponer a la multiplicidad sensorial mediante su actividad sintética es siempre errática, excéntrica, desequilibrada, “insana”, algo impuesto externa y violentamente a la multiplicidad, nunca el acto tranquilo y simple de discernir las conexiones subterráneas intrínsecas” (Žižek, “El espinoso sujeto”, 2001, pp. 43.44).

La experiencia de esa mirada consiste precisamente en abarcar ese mundo y desaparecer en él. No es una experiencia ingrata u hostil. No supone esfuerzo alguno, pues se opone a cualquier principio de producción.

“Pero no es la frialdad y el amor a sí mismo el que da color a la imagen de Narciso; no son estos gestos los que son preservados en el arte y la literatura. Su silencio no es el de la rigidez de la muerte, y cuando desprecia el amor de los cazadores y ninfas, rechaza un Eros por otro. Vive para un Eros propio, y no sólo se ama a sí mismo (él no sabe que la imagen que admira es la suya). Su actitud erótica está emparentada con la muerte y trae la muerte, el descanso y el sueño y la muerte no están dolorosamente separados y apartados: el “principio del Nirvana”³⁷ manda en todos estos estados. Y cuando muere sigue viviendo como una flor que lleva su nombre”³⁸.

Es el maestro Eckhart el que, en primer lugar, apuntó hacia esta experiencia del “mirar a lo negativo a la cara”, con la explicación de la esencia del dios personal como nada absoluta. La concebía como el tipo de campo de negatividad absoluta que incluso derrumba y atraviesa la subjetividad.³⁹ Como algo que yace directamente bajo nuestra subjetividad y, al mismo tiempo, como el campo de la afirmación absoluta en donde nuestra personalidad también se hace manifiesta. La entendía como un campo de *muerte-en-la-vida-absoluta*.

Un campo así no puede residir más allá de este mundo y de esta vida terrena como algo meramente trascendente. Debe residir en el más acá, más próximo aún que el aquí y el ahora en que se supone estamos, normalmente nosotros mismos o nuestras propias vidas. El “*ser separado*” al que se refiere Eckhart como una salida radical no sólo del yo y del mundo, sino incluso de dios, la huida de dios a causa de dios, debe apoyarse, por decirlo de alguna manera, en un acá absolutamente trascendente.

“Yo, por el contrario, alabo al ser separado por encima del amor. En primer lugar, porque lo mejor que hay en el amor es que me obliga a amar a Dios; el ser separado, sin

³⁷ El Principio de nirvana es un concepto que alude en psicoanálisis a los esfuerzos de la psique tendientes a eliminar, suprimir o reducir a un mínimo posible la tensión de la excitación, sea ésta motivada desde estímulos externos o responda a mociones internas. El concepto fue recogido por Sigmund Freud en el contexto de las nuevas definiciones de su segunda tópic.

³⁸ Marcuse, Herbert. *“Eros y civilización”*. 2010, pág.149.

³⁹ En el mundo budista existe un concepto que designa este “campo” descrito por Eckhart. Este término sánscrito es el de “Shuniata” (Sunyata). En shuniata no hay algo que posea una esencia individual. Todo está vacío. Todo lo que existe está relacionado y es interdependiente, y la aparente pluralidad de individualidades es un carácter ilusorio de nuestra existencia.

*embargo, obliga a Dios a amarme.... Que el ser separado obligue a Dios a venir hacia mí lo demuestro con el hecho de que a toda cosa individual gusta ocupar su lugar propio. El lugar propio y conforme a Dios es la unidad y la pureza; pero proviene del ser separado. Por esta razón Dios debe necesariamente, darse a sí mismo a un corazón separado.”*⁴⁰

El “ser separado” debe ser entendido como una forma de mediación a través de la cual el hombre no solo abandona y supera el mundo de las formas, sino que lo atraviesa, conduciéndolo a aquello que no tiene forma y que es Dios mismo. El ser separado es por tanto una disciplina del espíritu y una experiencia de extrañamiento y de alteridad que conduce a su muerte entendida en un sentido moral y no físico ni psicológico.

*“Ahora querrás preguntarme ¡Qué es el ser separado, puesto que es tan noble en sí mismo? Al respecto debes saber que el recto ser separado no es otra cosa, sino que el espíritu permanezca inmóvil ante todo asalto del cuerpo y del dolor, honor, vergüenzas y oprobios, tanto como lo hace una montaña de plomo ante un viento débil. Ese ser separado inmóvil conduce al hombre a la mayor igualdad con Dios. Pues que Dios sea Dios le viene de su ser separado inmóvil, y del ser separado le viene su pureza, su simpleza y su inmutabilidad.”*⁴¹

Meister Eckhart está hablando de una experiencia que, a diferencia de nuestro Narciso, quien es maldito por los dioses con esta capacidad, se puede lograr a través de una práctica. La mirada contemplativa, no sería solo una articulación de la mirada que posean unos en desmedro de los otros, sino que más bien supone un movimiento de la voluntad hacia una muerte moral, una muerte a la eticidad de las costumbres, que incluye los propios caracteres de la subjetividad, la propia ortopedia simbólica que sostiene la construcción de lo real. Una vez que mediante esta práctica de “inmovilidad” se ha desmantelado el entramado subjetivo desde su mismísimo núcleo oscilante, lo negativo aparece en toda su extensión, es decir abarcando sujeto y objeto en una misma unidad, en una misma nada.

La práctica de la “inmovilidad” fue también descrita en términos morales, como una forma de vida por los primeros filósofos. La filosofía, lejos del camino que tomó en la academia, tiene su origen en esta pragmática de la “*vita contemplativa*”, con los mismos resultados de extrañamiento, exilio y alteridad que suponen una muerte en vida. Una nada fría en el núcleo cálido de la vida.

“El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. En segundo lugar, esta decisión y esta elección jamás se hacen

⁴⁰ Meister Eckhart. *“El fruto de la nada y otros escritos”*, 2011, pág.125.

⁴¹ *Ibíd.*, pág.128.

en la soledad: nunca hay ni filosofía, ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una “escuela” filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir, a cierta elección de vida, a cierta opción existencial, que exige del individuo un cambio total de su vida, una conversión de todo el ser y, por último, cierto deseo de ser y de vivir de cierto modo” ⁴².

Zaratustra se aleja del mercado en una ascesis voluntaria en donde recibe un mensaje esclarecedor, una mirada al abismo que perpetúa un tipo de vida de altas montañas y frío intenso. Un amor por las cosas inorgánicas, no por los cuerpos, no por los organismos vivos. Un amor por la muerte.

“La verdad de lo orgánico es lo inorgánico. La piedra es la última conclusión de la Sabiduría. Cuando Nietzsche escribe que hay que “dejarse poseer por las cosas, (no por las personas) se refiere realmente a las cosas, a las cosas enteramente frías y muertas. Busca empatía con lo no vivo... “es una fiesta pasar de este mundo frío al “mundo muerto” ⁴³.

La experiencia contemplativa supone un cambio de perspectiva. Supone un alejamiento y un juicio sobre aquello de lo cual esta experiencia se aleja; el mundo.

Nietzsche es muy claro en su desprecio de los mercados en donde habitan las moscas. Las moscas rondan en lo que aún está vivo, en lo que se está descomponiendo. La vida se mantiene en la periferia del ser. Nietzsche llama desde las grandes alturas, ahí desde donde nada puede sobrevivir excepto aquello que está más “vivo”. Aquello que permanece más cerca de lo más cerca; la sola nada.

“El hielo está cerca, la soledad es inmensa, ¡Más, que tranquilas yacen todas las cosas en la luz!, ¡Con que libertad se respira! ¡Cuántas cosas sentimos por debajo de nosotros! ¡La filosofía tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas!” ⁴⁴

La vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas es la vida del “ser separado” de Eckhart. La inmovilidad de las cosas que yacen tranquilas en la luz son como el reflejo de Narciso en la fuente imperturbable de su propio ser, una vez que se aleja del camino que conduce a un interminable “ritornello” del interés y la necesidad, del camino que lleva una

⁴² Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 2000, pág. 13.

⁴³ Safranski, Rüdiger. *“Nietzsche, Biografía de su pensamiento”*, 2001, pág. 242.

⁴⁴ Nietzsche, Friedrich. *“Ecce homo”*, 2011, pág. 16.

y otra vez al mercado y hacia la vida del mercado, que es también en donde se calcula y hacen promesas.

Si la filosofía de Platón era un ejercitarse para la muerte, el filósofo debía desligar el alma de todos los males del cuerpo, de todos los sentidos y los placeres por los cuales el cuerpo corrompe el alma. Pierre Hadot expresa al respecto que: *“no se trataba de un ejercicio de la muerte, sino por el contrario de un ejercicio de la vida espiritual, o intelectual, de la vida del pensamiento; se trataba de encontrar otra forma de conocimiento distinto del conocimiento sensible”*⁴⁵.

Una vida anclada en el “llamamiento” de los placeres nos impide llevar un modo de vida filosófico. Lo que Hadot plantea como vida espiritual o intelectual es ya una *“vita contemplativa”* que, en su correcto funcionamiento, sugiere precisamente un alejamiento de la satisfacción de nuestros deseos en espera de un placer mejor y total, supuesto desde un componente excesivo de lo real, pero que finalmente, nos aleja también de las vivencias circunstanciales, de las vivencias cotidianas a través de las cuales se cuele el deseo. No solamente morimos a la satisfacción de nuestras necesidades, sino que también morimos al principio de realidad, morimos al mundo de los objetos.

*“Esto es todo lo que soy: un poco de carne, un breve hálito vital, y el guía interior. ¡Deja los libros! No te dejes distraer más; no te está permitido. Sino que, en la idea de que eres ya un moribundo, desprecia la carne: sangre y polvo, huesecillos, fino tejido de nervios, de diminutas venas y arterias. Mira también en qué consiste el hálito vital: viento, y no siempre el mismo, pues en todo momento se vomita y de nuevo se succiona.”*⁴⁶

Hadot habla de “ejercicios espirituales”⁴⁷ refiriéndose a estas prácticas contemplativas en las escuelas de sabiduría. Estas prácticas están relacionadas con un “saber vivir bien”, con un “aprender a vivir”. La filosofía siempre fue una praxis de ese vivir bien, que hemos olvidado. Una praxis de lo más cercano que tenemos: la vida.

“Según todas las escuelas filosóficas, la principal causa de sufrimiento, desorden e inconsciencia del hombre proviene de sus pasiones: de sus deseos desordenados, de sus temores exagerados. El dominio que sobre él ejercen las preocupaciones le impide vivir en la verdad. La filosofía aparece en primer lugar, pues, como “terapia de las pasiones”. Cada escuela dispone de su propio método terapéutico, pero todas entienden tal terapia unida a

⁴⁵ Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, pág. 160.

⁴⁶ Marco Aurelio. *Meditaciones*, pág. 7.

⁴⁷ Hadot, Pierre. *“Ejercicios espirituales y filosofía antigua”*. 2006, págs. 23-25.

*una transformación profunda de la manera de ver y de ser del individuo. Los ejercicios espirituales tendrán como objetivo, justamente, llevar a cabo esta transformación*⁴⁸.

Todas las escuelas de sabiduría buscan de una u otra manera incansablemente la “*ataraxia*”, ese estado de total imperturbabilidad en que decido voluntariamente “estar de acuerdo”, aceptar impasiblemente todo aquello que se me presenta, no en un acto de impotencia, sino al contrario, en un acto de creatividad absoluta.

Lo que se aparece ante mí es aquello que yo permito que aparezca. Séneca asegura que las desgracias o la fortuna dependen de la “*imaginación*”, que nos permite producir o reproducir nuestra propia realidad. Esta producción de la realidad tendría el carácter de un simulacro, de una dramatización.

Bataille plantea que la dramatización no sería un mero artefacto irracional, sino que constituiría una especie de residuo, una especie de técnica que la conciencia mantuvo luego de que el hombre comenzara a calcular y se separara del todo. La separación no vino como aislación del sujeto con respecto a lo que no es él. La reflexión, esa torsión sobre sí misma que la conciencia lleva a cabo en un intento de entender y cuantificar las consecuencias de su propia conducta, se convierte en el lugar en donde se fusiona finalmente el sujeto con el objeto.

La dramatización, ese simulacro de aquello a lo que ya no tengo acceso, o que, si le creemos a Lacan, nunca lo tuve, pues “lo real es lo imposible”, permite el recuerdo de ese olvido que Nietzsche pone del lado del animal como cualidad vital del superhombre. Ese olvido que nos devuelve a ese origen “divino”.

“Puede decirse tan sólo esto: que la dramatización tiene necesariamente una llave, bajo forma de elemento incontestado (decisorio), de valor sin el que no puede existir drama, sino sólo indiferencia. Así, desde el momento en que el drama nos alcanza y al menos si es sentido como afectando en nosotros al hombre en general, alcanzamos la autoridad, lo que causa el drama”.⁴⁹

El simulacro, la dramatización de un evento trascendente tiene que vivirse como real. La voluntad tiene que hacerlo real, tal como frente a lo sublime nos sentimos en un peligro real, pero siempre a resguardo. He aquí la diferencia entre la experiencia estética y la experiencia contemplativa que redundaba en la fusión del objeto y el sujeto. En la experiencia estética mantengo mi posición de sujeto y soporto la tensión de mis deseos

⁴⁸ *Ibíd.*, págs. 25-26.

⁴⁹ Bataille. “*La experiencia interior*”. 1973, pág. 20.

frente a lo incalculable. En la experiencia contemplativa no se está a resguardo. El simulacro estructura ambas experiencias, sin embargo, es en la experiencia contemplativa en donde la fusión que supone una insistente reflexividad, conlleva la muerte. La mirada contemplativa obliga a un abandono de las coordenadas en donde lo vivo puede siquiera vivir. Ya ni siquiera el mundo aparece como mera representación, sino que una vez interiorizado aparece como lo que siempre fue, una experiencia interior que se exterioriza.

“Lo dramático no reside en estar en estas condiciones o en aquéllas, que son condiciones positivas (como estar medio perdido, poder ser salvado). Reside simplemente en ser. Darse cuenta es sin más refutar con bastante coherencia los subterfugios por los que nos escapamos habitualmente.”⁵⁰

Detenerse y contemplar es ponerse en un peligro difícil de aceptar. Refutar los subterfugios por los que “nos escapamos habitualmente” supone una superabundancia que Nietzsche podría fácilmente considerar suprahumana. La voluntad de ficción, de ilusión a través de la cual los seres humanos construimos la verdad, la realidad, es el camino a recorrer en toda su extensión. Es a través de la insistencia en el simulacro, que una verdad más originaria, más escandalosa hace aparición en la conciencia.

Estado de desnudez, de súplica sin respuesta en el que, sin embargo, advierto esto: que se aferra a la evitación de todo subterfugio. De tal suerte que, permaneciendo tales los conocimientos particulares, menos el suelo, su fundamento, que les falta, me apercibo al hundirme que la única verdad del hombre, finalmente entrevista, es ser una súplica sin respuesta.⁵¹

Este estado de desnudez que Bataille descalifica, en cuanto precariedad de un llamado sin respuesta, puede ser entendido desde el budismo zen y otras religiones de oriente, como *Satori* o *Samadhi*.⁵² Una experiencia intransferible que se consigue en los deslindes de una simulación exacerbada, de una dramatización exagerada, de un simulacro.

⁵⁰ Ibid., pág. 22.

⁵¹ Ibid., pág. 23.

⁵² *“En la etapa de la perfección denominada trance, o samadhi, la mente de uno se abstiene por completo de las actividades mentales materiales, mediante la práctica del yoga. Esa perfección se caracteriza por la habilidad que tiene uno de ver el yo mediante la mente pura, y de disfrutar y regocijarse en el yo. En ese estado jubiloso, uno se sitúa en medio de una felicidad trascendental ilimitada, que se llega a experimentar a través de los sentidos trascendentales. Establecido así, uno nunca se aparta de la verdad, y al conseguir esto, piensa que no hay nada mejor. Al uno situarse en esa posición nunca se desconcierta, ni siquiera en medio de la mayor de las dificultades. Esto es en verdad*

En contraposición al entendimiento analítico, el *Satori* o *Samadhi*, puede ser definido como una mirada intuitiva a la naturaleza de las cosas. También puede decirse que, en el *Satori*, la totalidad de nuestro entorno es percibido de una manera nueva e inesperada, las antinomias se armonizan y unifican en un todo orgánico. Desde un punto de vista práctico, significa que se devela un nuevo mundo imperceptible para la mente habituada a la dualidad, un misterio que, de acuerdo al budismo zen, acontece cotidianamente.

El *Satori* es la vida misma, porque es la muerte ante lo inauténtico. El Ser mismo. Frente a la experiencia del *Satori*, independiente de que su significado pueda ser constituido como explicación sólo desde sí mismo, la vida adquiere otra dimensión y trasciende todo sentido. Un fenómeno, que en algunos casos, dependiendo del grado de intensidad, asume las características de una verdadera conversión.

Así como el dios de Eckhard es “indecible” por cuanto cualquier característica enunciable sugiere una comparación, la experiencia contemplativa es impronunciable, una vez que es alimentadas por un deseo que no se constituye en este mundo, sino en su exceso inaccesible.

“Si yo dijese decididamente: «He visto a Dios», lo que veo cambiaría. En lugar de lo desconocido inconcebible --salvajemente libre ante mí, dejándome ante él salvaje y libre-habría un objeto muerto y la cosa del teólogo --a lo que lo desconocido estaría sometido, pues, bajo la especie de Dios, lo desconocido oscuro que el éxtasis revela está esclavizado a esclavizarme (el hecho de que un teólogo haga saltar después el marco establecido significa simplemente que el marco es inútil; éste no es, para la experiencia, sino una presuposición a rechazar)”.⁵³

La experiencia contemplativa no es transmisible. He ahí quizás la razón de su poca eficacia en términos económicos. Toda la producción artística no es más que producción que luego es asimilada por la industria, siempre bajo el registro del hombre que calcula. No solo el arte, también la poesía, tan defendida por Heidegger, no hacen más que reproducir la pulsión deseante del sujeto al interior de los parámetros de la comunicación.

estar libre de hecho de todos los sufrimientos que surgen del contacto material” (“Bhagavad-Gita”, 1996, Cap. 6, versos 20-23.)

⁵³ *Ibíd.*, pág. 14.

El arte produce, el arte “dice”, ya sea como representación o como origen de una embriaguez dionisiaca. Por el contrario, la experiencia extática de Narciso es silenciosa, es íntima. Queda acotada a los límites intransitables de una subjetividad total. La noche oscura que Hegel, ve en los ojos del hombre supone un abismo incalculable, más allá de toda palabra, más allá de toda conceptualización diferencial. Un abismo parmenídeo, siempre uno y solitario, desprovisto de toda característica y de toda posibilidad.

En algún estado intermedio, artistas, poetas, místicos y sabios, algunos esquizofrénicos, algunos filósofos sufrientes, y por supuesto algunos perversos, ... y todos los demás, alguna vez, ... frente a alguna experiencia límite, han contemplado, incluso más allá de lo sublime, *lo real lacaniano*; ese oscuro despacho al final del pasillo de la conciencia al que el lenguaje nos prohibió la entrada.

Sin embargo, y como no conocemos otro mundo que el que se constituye, en y por las palabras, debemos reproducir lo irreproducible para que esta experiencia originaria tenga cabida en nuestra realidad.

“La aprehensión divina o poética está en el mismo plano que las vanas apariciones de los santos en el aspecto de que podemos todavía, por medio de ella, apropiarnos de lo que nos supera, y, sin captarlo como un bien propio, al menos religarlo a nosotros, a lo que ya nos había afectado antes. De esta manera, no morimos del todo: un hilo, tenue sin duda, pero un hilo, une lo aprehendido al yo.”⁵⁴

Proponerse un “vita contemplativa”, que como hemos visto siempre es una experiencia interior intransferible, supone una reflexividad silenciosa, que resuena más como una focalización intensa de la percepción, un permanecer en el instante, sin apartarse de él, pero, sobre todo, una cancelación de los límites de lo posible. Es decir, una desautorización de cualquier contrato social adquirido.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *“Homo sacer: El poder soberano y la vida nuda”*. Editorial Pre-Textos. 1998. España.
- Apuleyo. *“El asno de oro”*. Editorial Cátedra. 2000. España.
- *Baghavad-Gita*. Editorial Edaf. 1996. España.

⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 15.

- Bataille, George. *"El Erotismo"*. Tusquets Ediciones. 2007. México.
- Bataille, George. *"Escritos sobre Hegel"*. Arena libros. 2005. España.
- Bataille, George. *"La experiencia interior"*. Taurus Editores. 1973. España
- Benjamin, Walter. *"El Narrador"*. Metales pesados. 2008. Santiago.
- Chul Han, Byung. *"La sociedad del cansancio"*. Herder Editores. 2012. España.
- Finley, Moses. *"La Grecia antigua: Economía y sociedad"*. Editorial Crítica (Grijalbo). 1984. Barcelona.
- Freud, Sigmund. *"Introducción al narcisismo"*. Alianza Editorial. 2012. España.
- Girard, René. *"La violencia y lo sagrado"*. Editorial Anagrama. 1983. España.
- Graeber, David. *"En deuda: Una historia alternativa de la economía"*. Editorial Ariel. 2014. España.
- Hadot, Pierre. *"Ejercicios espirituales y filosofía antigua"*. Editorial Siruela. 2006. España.
- Hadot, Pierre. *"¿Qué es la filosofía antigua?"*. Fondo de cultura económica. 2000. México.
- Hegel, G.W.F. *"Fenomenología del espíritu"*. Fondo de cultura económica. 1994. México.
- Marco Aurelio. *"Meditaciones"*. Alianza Editorial. 2014. España.
- Marcuse, Herbert. *"Eros y civilización"*. Editorial Ariel. 2010. España.
- Meister Eckhart. *"El fruto de la nada y otros escritos"*. Alianza Editorial. 2011. España.
- Montaigne, Michel de. *"Ensayos"*. Editorial Porrúa. 2003. México.
- Nietzsche, Friedrich. *"Ecce Homo"*. Alianza Editorial. 2011. España.
- Pascal, Blas. *"Pensamientos"*. Alianza Editorial. 2015. España.
- Ranciere, Jacques. *"En los bordes de lo político"*. Editorial La Cebra. 2007. Santiago.
- Rosset, Clement. *"El objeto singular"*. Editorial Sexto Piso. 2007. México.
- Safranski, Rüdiger. *"Nietzsche. Biografía de su pensamiento"*. Tusquets Ediciones. 2001. México.
- Stavrakakis, Yannis. *"Lacan y lo político"*. Editorial Prometeo. España.
- Žižek, Slavoj. *"Cómo leer a Lacan"*. Editorial Páidos. 2006. España.
- Žižek, Slavoj. *"El espinoso sujeto"*. Editorial Páidos. 2001. España.
- Žižek, Slavoj. *"Menos que nada"*. Editorial Akal. 2015. España.