



## La Ecología Política en Enrique Leff: una lectura con la izquierda lacaniana

### *Ecologia Política em Enrique Leff: uma leitura com a esquerda lacaniana*

### *Political Ecology in Enrique Leff: a reading with the lacanian left*

Enrique Israel RUÍZ ALBARRÁN<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Universidade Nacional Autónoma do México (UNAM), Ciudad de México, México.

\* E-mail de contato: enriqueisraelruiz@gmail.com

Artículo recibido el 22 de septiembre, 2020, versión final aceptada el 11 de julio, 2021, publicado el 06 de diciembre de 2021.

**RESUMEN:** Hablamos de Ecología Política en la perspectiva de Enrique Leff. Nos interesa situar los matices epistemológicos que hilvana como diferencia conceptual, incluso, ante sus contemporáneos latinoamericanos, pero no para separarlo de ellos, sino para señalar los lugares de enunciación desde donde el filósofo ambiental ha inventado sus propias entradas epistémicas para pensar los modos del ser con la naturaleza en el capitalismo actual. La pregunta guía no es ¿qué entiende por ecología política?, sino ¿qué problematiza desde el campo de la ecología política? Esta cuestión la exploramos por vía de la deconstrucción de algunos problemas de investigación que el profesor Enrique Leff agrupa en tres campos de representación: ontología de la diversidad, política de la diferencia y ética de la otredad. Empero, nuestra propuesta consiste en leer este ternario en compañía del sintagma “Izquierda Lacaniana” en cuanto eco que se hace escuchar desde “La excomunión” del psicoanalista francés Jacques Lacan.

*Palabras clave:* ecología política; Enrique Leff; izquierda lacaniana.

**RESUMO:** Falamos de Ecologia Política na perspectiva de Enrique Leff. Interessa-nos localizar as nuances epistemológicas que ele tece como diferença conceitual, mesmo antes de seus contemporâneos latino-americanos, mas não para separá-lo deles, mas para apontar os lugares de enunciação a partir dos quais o filósofo ambientalista inventou sua própria epistêmica. Insumos para pensar os modos de estar com a natureza no capitalismo de hoje. A questão norteadora não é o que Leff entende por ecologia política, mas como ele problematiza o campo da ecologia política? Exploramos essa questão por meio da desconstrução de alguns problemas de pesquisa que o professor

---

Enrique Leff agrupa em três campos de representação: ontologia da diversidade, política da diferença e ética da alteridade. No entanto, nossa proposta consiste em ler este ternário na companhia da frase “Izquierda Lacaniana” como um eco que se faz ouvir desde “La excomuni3n” do psicanalista franc3s Jacques Lacan.

*Palavras-chave:* ecologia pol3tica; Enrique Leff; esquerda lacaniana.

**ABSTRACT:** We speak about Political Ecology in Enrique Leff’s perspective. We are interested in locate the epistemological nuances that he weaves as a conceptual difference, even, in front his Latin American contemporaries, but not to separate him from them, but to point out the enunciation places from where the environmental philosopher has invented his own epistemic entries to think the ways of being with nature in today’s capitalism. The guiding question is not what do you understand by political ecology?, but what problematizes from the political ecology field? We explore this question through the deconstruction of some research problems that Professor Enrique Leff reunite into three fields of representation: ontology of diversity, politics of difference and ethics of otherness. However, our proposal is to read this ternary in the company of the sintagma “Lacanian Left” as an echo to be heard by “The excommunication” by the French psychoanalyst Jacques Lacan.

*Keywords:* political ecology, Enrique Leff, left lacaniana.

## ***1. La ecología política en Enrique Leff***

### *1.1. Tres semblantes de un discurso: la deconstrucción del lenguaje entre conceptos y su articulaci3n con problemas de investigaci3n*

Como aqu3 no hay suficiente espacio para mapear la obra del profesor Enrique Leff -producida a lo largo de cuatro d3cadas-, el prop3sito del siguiente apartado es sustituir dicha informaci3n con lo que llamamos *tres semblantes de un discurso*. Con esto, buscamos situar *las entradas* que hemos extra3do de tan s3lo una parte de los textos de Leff, pero que planteamos como esbozo general para presentar nuestro plan de exposici3n. Cabe aclarar que, aunque es una estrategia metodol3gica que sirve para desbrozar las l3neas argumentativas del presente escrito, nuestro abordaje no es gu3a de lectura ni mucho menos un intento de traducci3n acerca de la compleja cadena de significantes contenida en el lenguaje conceptual del profesor Leff, a

lo mucho, es un bosquejo que eventualmente puede ser contrastado por la interesada o el interesado en la obra del fil3sofo ambiental para que formule una lectura propia.

Dicho esto, comencemos sealando que un semblante en la enseanza del psicanalista franc3s Jacques Lacan (2009) est3 colocado de tal manera que tambi3n tiene un lugar en la estructura de un discurso. Funciona como un “marco referencial” provisional, porque un “marco” siempre puede dejar de serlo, pero a trav3s del cual es posible sealar la l3gica de cierta relaci3n discursiva. Dice Lacan: “Se trata del semblante como objeto propio con el que se regula la econom3a del discurso” (Lacan, 2009, p. 18); “el semblante se plantea como objeto de lo que solo se produce en dicho discurso” (Lacan, 2009, p. 18).

Los tres semblantes que aqu3 proponemos describir en la obra de Enrique Leff -para pensar lo que a lo largo de sus investigaciones ha planteado a t3tulo de la ecolog3a pol3tica- son los siguientes: 1) El semblante de epistem3logo ambiental. Esta referencia nos sirve para ubicar algunos ejes de

---

problematización en los primeros años de su discusión teórica, por ejemplo, la producción de conocimiento en la articulación de la ciencia moderna con el capitalismo, el lugar del saber en las ciencias naturales y ciencias sociales, incluso, sus primeras reflexiones sobre las diferencias ontológicas entre naturaleza y sociedad; 2) El semblante de sociólogo ambiental. Tómese de ilustración lo que teje con las nociones de racionalidad ambiental, política de la diferencia, ética de la otredad o diálogo de saberes; 3) El semblante del filósofo ambiental y su profundo interés por el campo de la ontología. Desde aquí, el profesor propone pensar los regímenes ontológicos entre naturaleza y sociedad, además del problema de la falta-en-ser o la voluntad de poder en el horizonte de la cuestión ambiental -por mencionar algunas nociones.

Cabe aclarar que los tres semblantes que hemos propuesto no tienen que leerse como etapas cronológicas en el pensamiento de Leff. No se trata de tiempos lineales en donde cada uno precede o sucede al otro. De entrada, porque tanto los semblantes de epistemólogo ambiental, sociólogo ambiental o filósofo ambiental se vinculan desde el principio dentro de un complejo proceso discursivo en cada una de sus obras, además de que nunca abandona las nociones o concepciones que ha inventado a lo largo de cuarenta años, sino que las resignifica poniéndolas a circular en nuevas cadenas significantes.

Reiteramos, por lo tanto, que estas tres referencias funcionan más como una estrategia metodológica de lectura para construir el argumento que exprese lo que en este escrito llamamos La Ecología Política en Enrique Leff. Sin embargo, delimitamos nuestro propósito a la deconstrucción de los problemas de investigación que el profesor agrupa

con el siguiente ternario: ontología de la diversidad, política de la diferencia y ética de la otredad. Vale aclarar que pensamos la deconstrucción en el contexto en que Derrida (1997) lo hace, es decir, asumiendo que “la cuestión de la deconstrucción es [...] de cabo a cabo la cuestión [...] de la lengua de los conceptos” (Derrida, 1997, p. 23), y para acompañar este ejercicio diremos con Heidegger (2017) que: “Un <concepto> no es un esquema, sino una posibilidad de ser, [...] es decir, exige el cómo del hablar y cuestionar a alguien” (Heidegger, 2017, p. 34-35). Y aquí está lo que nos interesa trabajar bajo un ejercicio de deconstrucción: ir tras “la lengua de los conceptos” que Enrique Leff pone a circular con las problematizaciones de su ternario para interrogar el campo de la ecología política. La pregunta guía no es ¿qué entiende por ecología política?, sino ¿qué problematiza desde el campo de la ecología política?

Por último, hay que mencionar que leemos el ternario de Leff en compañía de la llamada “Izquierda lacaniana”. Se trata de una propuesta sobre teoría y filosofía política inspirada en la consigna que el psicoanalista francés Jacques Lacan invocó para retornar a Freud y que algunos pensadores contemporáneos retoman para interrogar las consecuencias del descubrimiento de “la división del sujeto” -en cuanto “incurable de la condición humana”- en el contexto de la vida social contemporánea. Con este sintagma –“la izquierda lacaniana”-, sin embargo, no buscamos generar alguna identificación o producción de sentido, sino aportar otros recursos expresivos para explorar dicha tríada inherente a la perspectiva que Enrique Leff tiene del campo de la ecología política.

---

## 2. ¿Izquierda Lacaniana? ¿Leff y el discurso del psicoanálisis?

### 2.1. La izquierda lacaniana y el lugar de lo incurable del sujeto como principio epistémico para pensar el campo de la ecología política

Comencemos por matizar lo que entendemos por dicha expresión de la izquierda y qué significado -posible- adquiere la noción de “lo incurable del sujeto” en el horizonte de la ecología política. Proponemos dos vías: una teórica y una consigna ético-política. De la primera de éstas, diremos con Yannis Stavrakakis (2010) que, si bien es cierto, “la izquierda lacaniana “no existe”, es decir, que no se impone en el dominio teórico-político como positividad plena y homogénea” (Stavrakakis 2010, p. 21), sí es pertinente tomar esta expresión como el significante de otro campo simbólico del pensamiento contemporáneo en donde quizá, su elaboración teórica más significativa se encuentra en aquellos problemas de la filosofía política relacionados al sujeto, a la irrupción de lo político y al campo de la ética.

Lo que buscamos señalar con esto último es que, aunque autores como Ernesto Laclau (1987), Alain Badiou (1995), Chantal Mouffe (1999), Yannis Stavrakakis (2010a), Slavoj Žižek (2016) o Jorge Alemán (2018) funcionan como contradictores entre sí de acuerdo al trabajo que cada uno ha elaborado con relación a estas problemáticas, es justamente su interés por el *sujeto dividido*, *lo político* y *la ética* lo que caracteriza la puesta en movimiento del discurso de la izquierda lacaniana, una izquierda con la intención de construir una vía

epistémica ante el logos académico estandarizado que actualmente se posiciona como discurso Amo. En términos de la teoría, entonces, diremos que esta versión de la izquierda:

solo puede ser el significante de su propia división, una división que no ha de reprimirse ni desmentirse, sino que, por el contrario, debe ponerse de relieve y negociarse una y otra vez como locus de inmensa productividad, como el encuentro -en el marco del discurso teórico- con el hiato constitutivo entre lo simbólico y lo real, entre el saber y la verdad, entre lo social y lo político (Stavrakakis, 2010, p. 22).

Con relación a la segunda entrada, “la consigna”, proponemos seguir a Jorge Alemán (2014) para quien el “sintagma izquierda lacaniana” (Alemán, 2014, p. 50) articula la posibilidad de pensar lo que *en acto un sujeto en falta* hace con su *condición incurable* para producir un lugar que es del orden de la subversión. Este lugar es el de la creación subjetiva, en donde la invención de un posicionamiento ético-político se inscribe en la historia del sujeto como otro “saber-hacer” -de entre muchas maneras- y como “un acto” -en el sentido lacaniano del término- ante “las malas noticias sobre el sujeto” (Alemán, 2018, p. 40). Estas “malas noticias”:

son resultado de lo expuesto por Freud, ... las relativas a la pulsión de muerte, el superyó, las instancias fabricadoras de seres deudores y culpables, la compulsión a la repetición y a los destinos fallidos y a las distintas versiones del «retorno de lo mismo» (Alemán, 2018, p. 40).

Pero estas malas noticias -lo incurable del sujeto- también abren un espacio para historizar el malestar constitutivo del sujeto, además de respon-

---

sabilizarse de “los reales de la civilización contemporánea” como la guerra, la pobreza, el hambre, el racismo, el cambio climático, el narcotráfico, etc. Y aquí adquiere relevancia “la consigna ético-política” de la izquierda lacaniana, principalmente, al reivindicar las aspiraciones emancipadoras desde la diferencia radical del sujeto escindido. Tal es el matiz ético para situar la existencia creativa del ser hablante ante *el malestar en la cultura* que, mientras “en la tradición moderna o ilustrada ... los proyectos emancipatorios se pensaron con un sujeto que no vehiculizara ninguna mala noticia” (Alemán, 2018, p. 40), la izquierda lacaniana representa todo lo contrario, pues le da un lugar a ese sujeto portador de malas noticias dentro de un proyecto de emancipación social. De ahí que, en esta versión de la izquierda se intente descubrir en los actos del ser hablante “la subversión del sujeto”, posibilitando un posicionamiento ético-político cuya expresión “es entre otras cosas un modo de volver a poner en cuestión el valor de la decisión...” (Alemán, 2009, p. 11), una “decisión” que implique “asumir lo real de la condición humana” a partir de aquello que causa el deseo y que permite construir otro “saber-hacer” para bordear, por ejemplo, la pulsión de muerte. En síntesis, la apuesta de la Izquierda lacaniana es por un sujeto deseante que hace algo con su condición incurable, que inventa otra praxis para vivir la vida con lo que no tiene o que se compromete con “una experiencia que intenta transformar en “causa” al fundamento ausente” (Alemán, 2009, p. 14) de la historia misma. Y, no obstante, ¿es posible llevar el problema de *lo incurable del sujeto* como principio epistémico para pensar el campo de la ecología política?

En la perspectiva de Enrique Leff la ecología política “es el campo de encuentro, confrontación y

convivencia entre diferentes modos de construir la vida humana en el planeta” (Leff, 2019, p. 290), y si queremos introducir el problema de *lo incurable del sujeto* en esta forma de comprensión no vemos mejor ruta que el ternario “ontología de la diversidad, política de la diferencia y ética de la otredad”. Las consecuencias epistemológicas son interesantes, por ejemplo, porque desde la izquierda lacaniana es posible pensar *lo incurable del ser* en términos de una *ontología agujerada*. Esto nos ayuda a cambiar la concepción esencialista del fenómeno humano y situar la división del sujeto descubierta por Freud (1992) como otra posibilidad teórica para pensar las condiciones de existencia del ser hablante y su lugar en las paradojas sociedad-naturaleza. En el caso de lo político, lo incurable se expresa a través de lo que el psicoanalista llamó “El malestar en la cultura”. Un malestar que pone al descubierto el hecho de que no hay construcción política que garantice una lógica colectiva para todos, es decir, porque “siempre falta algo” en el orden simbólico de la política, quedando una fisura ahí donde se disloca “aquello” -un ideal, una promesa o un deber universal- que presuntamente debería permitir la positividad del lazo social. Frente a esta falla emerge la dimensión de lo político -contrario a la política- para inscribir “actos inéditos” que las mismas colectividades inventan al tratar de subvertir su malestar social. En el caso de la ética, el problema de lo incurable se expresa en tanto que no hay ética universal, precisamente, porque los acontecimientos inesperados que sorprenden al sujeto de la cultura, lo convocan a tomar decisiones y a inventar otro saber-hacer ante el fracaso del campo socio-simbólico que asumía como su garante para habitar el mundo. Estos son, pues, los matices que proponemos situar desde la izquierda lacaniana -como principios epistemoló-

---

gicos- para pensar la ecología política según las problematizaciones expresadas en el ternario de Enrique Leff. Pero aquí surge otra pregunta: ¿es posible plantear un encuentro entre la obra de Leff y algunos recursos expresivos provenientes del discurso del psicoanálisis?

### **3. Enrique Leff, lector del discurso psicoanalítico**

Con lo dicho hasta aquí y para intentar responder la pregunta anterior nos gustaría comenzar por plantear -desde nuestro punto de vista- que, Enrique Leff, más que especializarse en el campo psicoanalítico ha elaborado una serie de lecturas para tomar lo que le sirve y criticar lo que considera son los límites del psicoanálisis. Tómese de ilustración tres textos: “Biosociología y Articulación de las Ciencias” de 1981, publicado por la UNAM. Aquí coordina una serie de contribuciones que, a su vez, dan lugar al discurso del psicoanálisis como el trabajo de Néstor Braunstein intitulado: “El sujeto en el psicoanálisis, el materialismo histórico y la lingüística.”; otra referencia es su ensayo “Psicoanálisis y Saber Ambiental” en “Saber Ambiental” de 2002, editado por Siglo XXI. Aquí defiende la siguiente tesis:

el encuentro del saber ambiental con el psicoanálisis se plantea en un espacio que no es el de la complementariedad ni de la articulación de sus saberes, sino de sus paralelismos, sus solidaridades y sus disyunciones. Y tal vez donde se miran de frente estos saberes es en relación con [...] la constitución del sujeto... (Leff, 2002, p. 215).

Para dar un dato más, tómese de ilustración “El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental” de 2018, editado por Siglo XXI. En el capítulo “Condiciones y Sentidos de Vida: la verdad del ser y la reexistencia de la vida”, Enrique Leff propone una lectura sui generis para leer la máxima freudiana “Wo Es war, soll Ich werden”, misma que aquí retomaremos más adelante para abordar el problema de la ética. Lo que intentamos evidenciar es que el profesor Leff ha interrogado el discurso del psicoanálisis desde hace tiempo, principalmente, con el propósito de explorar su posible lugar ante la cuestión ambiental. Consideramos, por lo tanto, que su acercamiento al descubrimiento freudiano no es sino la reelaboración de un profundo interés por explorar otros horizontes epistémicos que le han permitido avanzar en sus meditaciones sobre el campo de la ecología política y de la filosofía ambiental.

Pues bien, una vez que hemos esbozado este apartado descriptivo, en primer lugar, para situar los tres semblantes del discurso sobre la ecología política en la perspectiva de Enrique Leff, en segundo lugar, para anunciar lo que implementaremos como un ejercicio de deconstrucción sobre el lenguaje de sus conceptos y los problemas de investigación a los que responden y, en tercer lugar, para establecer un punto de arranque con el propósito de articular el campo de la Izquierda Lacaniana con los caminos que Leff ha encontrado en su acercamiento al discurso del psicoanálisis, a continuación, nos concentramos en los lugares de enunciación desde donde el filósofo ambiental ha inventado sus propias entradas epistémicas para pensar *los modos del ser con la naturaleza en el capitalismo actual* a partir de la siguiente pregunta: ¿qué problematiza desde el campo de la ecología política a partir de su ternario



---

ontología de la diversidad, política de la diferencia y ética de la otredad?

#### **4. Ontología: sociedad-naturaleza, falta en ser y diversidad creativa**

##### *4.1. El malentendido sobre los regímenes ontológicos naturaleza-sociedad*

Uno de los planteamientos epistemológicos que Enrique Leff ha procurado para el campo de la ecología política es el enfoque que da a los regímenes ontológicos naturaleza y sociedad, principalmente, porque desde el comienzo de sus investigaciones observó los malentendidos que genera la articulación significativa naturaleza-sociedad bajo la consigna de un “retorno a la naturaleza” a cargo de un discurso ecologista. Si bien es cierto, el ecologismo se introduce en la experiencia de la modernidad inscribiendo “una nueva cosmovisión basada en la comprensión del mundo como un sistema de interrelaciones entre las poblaciones humanas y su entorno natural.” (Leff, 2004, p. 45), confundió la diferencia ontológica que se da entre seres del lenguaje y lo real de la physis. Escribe el filósofo ambiental:

este reenraizamiento de lo social en sus bases naturales ha implicado un desconocimiento del orden simbólico que, desde las significaciones del lenguaje y la organización de la cultura, organizan los mundos de la vida del ser humano, sus relaciones sociales y sus relaciones de poder, las cuales no pueden subsumirse dentro de un sistema de relaciones ecológicas y ser comprendidas dentro de un orden biológico (Leff, 2004, p. 45).

Para dimensionar esto último, considérese la crítica que el profesor Leff hace al “monismo ontológico.” (Leff, 2004, p. 51) del ecólogo anarquista Murray Bookchin (1991), para quien la ecología social está fundada en una suerte de reunión ontológica entre naturaleza-sociedad, de tal modo que la “naturaleza de la naturaleza se confunde con las formas del ser...” (Leff, 2004, p. 51). Si bien es cierto que no hay que demeritar el alto valor cualitativo de la propuesta ecologista, es decir, articular las relaciones humanas con su medio ambiente bajo otros principios simbólicos y prácticos ante la preocupación sobre los devastadores efectos producidos por la máquina capitalista, también es cierto que las consecuencias epistemológicas de esta manera de abordar el problema borró la diferencia ontológica entre sociedad-naturaleza, impidiendo la construcción de un enfoque crítico que pueda interrogar, por ejemplo: ¿a qué discurso responde cada particularidad del ser-cultural para tejer un modo de vincularse con “lo real” de la naturaleza y con “lo real” de la alteridad en su radical diferencia, entendiendo “lo real” como “un imposible de historizar a plenitud”? Esto significa, por un lado, que todo vínculo con la naturaleza y con la otredad está articulado en un discurso o, lo que es lo mismo, por un modo fáctico de entender y practicar los vínculos sociedad-naturaleza y, por otro lado, que las estructuras simbólicas de la cultura son un tipo de “respuesta provisional” y, por lo tanto, histórica a este “real” contenido tanto en la ontología del ser parlante -la falta en ser- como en la ontología de la physis -lo real de la naturaleza colocada más allá de los significantes. Para profundizar esto que estamos planteando intentemos enfocar el problema con otro eje de exploración basado en la enseñanza de Jacques Lacan, pero en este caso, acompañada

---

de la siguiente tesis de Enrique Leff: “Naturaleza y sociedad son dos categorías ontológicas; no son ni conceptos ni objetos de ninguna ciencia fundada [...] no constituyen los términos de una articulación científica” (Leff, 2010, p. 60).

¿Qué lectura lacaniana podemos dar a esto último? A lo largo de la enseñanza del psicoanalista francés podemos ubicar diversas referencias para pensar esta diferencia ontológica desde su manera de practicar el psicoanálisis. Aquí proponemos retomar la lógica de los tiempos del mundo que esboza en “Del cosmos al Unheimlichkeit” como parte del seminario “La Angustia”. Al principio de la sesión del 28 de noviembre de 1962 designa unas líneas para interrogar el lugar del significante ante la exterioridad de lo real de la physis mediante la articulación de tres tiempos: 1) El mundo entendido como “la cosa”; 2) La escena del mundo entendida como la entrada del significante o la inscripción de la historia y 3) La escena dentro de la escena que se refiere a la singularidad de un deseo. De entre estos tres tiempos que no son cronológicos, sino lógicos, es decir, que sólo operan como principios virtuales para el pensamiento de un animal que produce signos, Lacan dirá que la “escena del mundo”, la “skéné” cuya materialidad está en el significante, es con lo que se instaura el tiempo histórico, una suerte de “cobertor” de “la cosa”. Matiza esta diferencia subrayando que “las cosas del mundo entran en escena de acuerdo con las leyes del significante” (Lacan, 2010, p. 43), pero estas leyes “no podemos de ningún modo considerar en principio homogéneas a las del mundo” (Lacan, 2010, p. 43). Desde esta perspectiva epistemológica no hay relación ontológica directa entre el significante y la naturaleza porque se trata de dos regímenes marcados por una

hendidura, ¿cuál? El vacío que se engendra entre la cosa y el lenguaje.

La profundidad de esta manera de abordar el problema nos muestra el malentendido que se produce cuando ontológicamente no distinguimos entre *la naturaleza lograda* y *la naturaleza no lograda*. Planteamos esto a partir de la diferencia que Lacan hace entre lo que llama “un animal [...] ideal, es decir, logrado” (Lacan, 2009, p. 209), mientras que “el animal no logrado es aquel que hemos podido capturar” (Lacan, 2009, p. 209) No obstante, aunque Lacan está advertido que “Ese animal ideal nos ofrece una visión de completitud, de realización, porque supone el ajuste perfecto” (Lacan, 2009, p. 209) - es decir, se trata de una concepción imaginaria de la realización del animal -, también se percata que “un animal logrado” está de lado de “lo real” porque su lugar no es dentro de las leyes del significante, por consiguiente, “un animal no logrado” es el que ha sido capturado por la red de significantes, condenándolo a la palabra y a la producción de signos siempre equívocos. De ahí que su captura se estructure alrededor de los muros del lenguaje o a lo largo y ancho de un espacio virtual que se llama orden simbólico. En otro lugar escribe:

un animal no finge fingir. No produce huellas cuyo engaño consistiría en hacerse pasar por falsas siendo las verdaderas, es decir, las que darían la buena pista. Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él hacerse sujeto del significante (Lacan, 2009, p. 768).

He aquí la diferencia ontológica entre la *naturaleza lograda* -la que no habla, la que “es” sin significante- y *la naturaleza no lograda* -la que habla. A



---

diferencia del animal que no finge, el cazador sí lo hace en tanto que en él habita un sujeto del lenguaje, de tal modo que puede leer y producir signos porque es hablado a través del Otro simbólico. Por eso tiene la capacidad de borrar sus huellas – signos - para no ser localizado, por eso puede engañar, bromear o pasar una mentira por “una verdad”. Lacan es muy enfático en esto:

la Palabra no comienza sino con el paso del fingimiento al orden significante y que el significante exige otro lugar -el lugar del Otro, el Otro testigo, el testigo Otro que no fuese ninguno de los participantes- para que la Palabra que soporta pueda mentir, es decir, plantearse como verdad. Así, es de un lugar otro que la Realidad a la que concierne de donde la Verdad saca su garantía: es de la palabra. Como es también de ella de quien recibe esa marca que la instituye en una estructura de ficción (Lacan, 2009, p. 768).

Si la realidad humana es efecto del orden simbólico, entonces, al problematizar esta diferencia ontológica entre los regímenes sociedad-naturaleza, hay que aclarar que no se trata de una oposición o dicotomía conceptual, sino de una paradoja ontológica que, lejos de intentar resolverla -de entrada, porque pulsión e instinto no corresponden al mismo eje de existencia-, se trata de explorarla para dar cuenta de los modos provisionales y no esenciales que el ser hablante se inventa para historizarla. Con esto buscamos colocar un contrapunto frente a la crítica antropológica y etnológica que no ha problematizado este asunto, es decir, la que recurrentemente nos hace notar que: “¡hay sociedades en las que no existe la separación sociedad-naturaleza, es más, ni siquiera existe la idea de naturaleza porque ellos se asumen como parte de un todo!”. A lo que nos referimos es que no es lo mismo pensar esta paradoja

ontológica que advertir sobre la existencia de imaginarios sociales en donde no hay separación entre cultura y naturaleza. Si pasamos esto por alto, entonces nos confundimos con lo que etnográficamente hemos descubierto a partir de nuestro encuentro con algunos grupos culturales, específicamente, que sus procesos de identificación con la exterioridad del mundo no son los de los valores capitalistas. Es cierto que, a nivel de los imaginarios sociales y de las representaciones simbólicas hay culturas en las que no opera la contradicción sociedad/naturaleza, incluso, hay quienes ven en este modo del ser una inspiración para establecer otro tipo de vínculos con la naturaleza en el mundo capitalista, pero eso no significa que en “lo real ontológico” estén reunidos ambos regímenes. Por lo tanto, la complicación aquí es pensar que la identificación que una cultura tiene hacia el exterior es sinónimo de una suerte de “ontogénesis” en donde presuntamente somos Uno, en donde lenguaje, pulsión y physis son efecto de lo mismo repetido al Infinito. Más bien, en estas culturas destaca su comprensión de “lo real de la cosa del mundo” según las relaciones existentes que tienen entre la imagen especular del mundo y el campo de significantes con el cual lo simbolizan. En este entendido, si hemos de tomar las contribuciones de la antropología y la etnografía es para dar cuenta de los procesos de identificación que otras culturas tienen para con la exterioridad de sus mundos, pero siempre señalando que dichos procesos son efecto de la lógica significante desde donde es hablado ese ser cultural. En términos lacanianos, entonces, podemos decir que toda sociedad construye su comprensión del mundo trenzando el lugar del sujeto con el registro imaginario, el orden simbólico y lo real de la physis, sin embargo, dicha comprensión es histórica y no universal.

---

Pues bien, para cerrar este punto dedicado al malentendido generado sobre la comprensión ontológica entre naturaleza y sociedad, cabe mencionar que, ante esta diferencia, Enrique Leff considera que las vías para abordar el problema desde una perspectiva de la ecología política no es la de un monismo sino:

entender cómo se articulan los procesos y potenciales de la naturaleza, -dependientes de la estructura del ecosistema- con las leyes sociales y las formas de organización cultural que regulan los procesos productivos, así como las condiciones de acceso y apropiación de la naturaleza, y su articulación con los efectos del modo de producción capitalista o de otras formaciones sociales dominantes (Leff, 2010, p. 67).

#### 4.2. *Falta-en-ser/falla-en-ser*

Otra vía para problematizar la ontología a través de la perspectiva que Enrique Leff (2018) tiene de la ecología política es lo que llama falta-en-ser. En su horizonte epistemológico contemporáneo utiliza esta noción para pensar la pregunta por la vida frente a las contradicciones producidas en el capitalismo del siglo XXI. Esto lo hace en “El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental”. Lo que el profesor propone es una confrontación entre la lectura que elabora del pensamiento heideggeriano y lo que plantea como “fondo pre-ontológico del ser” (Leff, 2018, p. 40). Con esta noción articula el problema de *lo real de la vida*, especificando que “lo Real [...] no es la esencia del Ser que se oculta a la presencia, pero tampoco es accesible [...] desde [...] la facticidad de la vida y los modos de existencia del Dasein” (Leff, 2018, p. 35). Para pensar lo real de la inmanencia de la

vida, entonces, va a proponer que “es necesario abrir “lo otro” al pensamiento” (Leff, 2018, p. 35), algo que se hilvana “de otro modo que el ser postulado por el pensamiento metafísico y ontológico” (Leff, 2018, p. 35) y que va a designar como “el infinito” (Leff, 2018, p. 35). Inspirado en Derrida (1968) y Lévinas (1991), dirá que “El infinito no solo abre la posibilidad [...] al devenir de “lo-que-aún-no-es”, sino que remite a una antecendencia no ontológica: al caos de donde emerge la vida y [...] la diferencia” (Leff, 2018, p. 36). Ahí, donde “la desmesura del deseo de vida emerge como lo “absolutamente otro” del pensamiento ontológico [...] que hoy es preciso “reconocer” en sus condiciones para la vida y la existencia humana” (Leff, 2018, p. 36). Para Leff, una de las categorías que nos permite pensar “el infinito” remite a “las profundidades del inconsciente humano” (Leff, 2018, p. 40), otorgándole al campo de lo inconsciente, en cuanto a que se inscribe en la ontología del ser como diferencia pre-ontológica, lo que llama falta-en-ser. Esta noción la pone frente al discurso capitalista y la crisis ambiental para pensar posibles rasgos de una territorialización de la vida a cargo de la creación en comunidad. Y es en ese contexto que hemos de hilar el problema de la falta-en-ser, es decir, para:

pensar los modos en que la vida se interioriza en los imaginarios sociales y se despliega en los modos del ser-en-el-mundo; su encuentro conflictivo en el campo de la ontología política y el diálogo de saberes que abre el futuro hacia los horizontes de la sustentabilidad de la vida (Leff, 2018, p. 48).

Ahora bien, proponemos dimensionar esta cita acompañados de “la izquierda lacaniana” y su articulación con el problema de la falta-en-ser.

---

Para hacerlo, vamos a pensar lo que Lacan llama la división del sujeto. Con esta escisión nos habla de la existencia de una hiancia en el ser, un agujero a partir del cual se constituye su ser-en-el-mundo y los vínculos con la alteridad radical. ¿Cómo es esto?

En la sesión III del Seminario 11, “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”, Lacan (2013) plantea “su ontología” con la problematización del inconsciente en cuanto a “la estructura de una hiancia” (Lacan, 2013, p. 37). De este modo, sitúa “la función estructurante de una falta” (Lacan, 2013, p. 37) mediante la que plantea, “al hablar de la función del deseo, la falla-en-ser” (Lacan, 2013, p. 37). Las consecuencias epistemológicas de esta manera de abordar la ontología, puntualmente, desde una falla-en-ser inscribirá una ruptura radical con la filosofía de sus contemporáneos y, si esto es así, es porque a partir del descubrimiento freudiano de la división del sujeto, Lacan dirá que el problema ya no está en ir tras “el ser del ser” porque “la hiancia del inconsciente ... es preontológica” (Lacan, 2013, p. 38).

Esto significa que para pensar la lógica del inconsciente freudiano es fundamental asumir que “consiste en no prestarse a la ontología”. (Lacan, 2013, p. 38), porque aquello que “pertenece propiamente al orden del inconsciente es que no es ni ser ni no-ser, es no-realizado” (Lacan, 2013, p. 38). Lo “no-realizado” es el inconsciente, por lo que si hay falla-en-ser es porque preontológicamente hay algo que no se lleva a buen término dentro de la estructura del ser del lenguaje, pero que tiene efecto en la constitución de la subjetividad.

Para ampliar esto que estamos desbrozando retomemos la lectura que el filósofo esloveno Slavoj Žižek (2007) hace de la noción de sujeto en la teoría lacaniana. En “El sublime objeto de la

ideología”, abre la exposición de su texto con el problema del sujeto en el pensamiento filosófico contemporáneo. Lo hace mediante la contraposición de dos debates representativos. Por un lado, el suscitado entre Habermas (1998) - Foucault (1994) y, por otro, entre Althusser (1970) - Lacan (2013). Lo interesante de esta confrontación está en que observa que el primero de estos debates “encubre algo”, “un núcleo traumático que había que olvidar, “reprimir” rápidamente. (Žižek, 2007, p. 23). Para decirlo con el filósofo: “Hay algo enigmático en el repentino eclipse de la escuela althusseriana y es que éste no se puede explicar en función de una derrota teórica” (Žižek, 2007, p. 23). ¿Qué es, pues, según Žižek, aquello que se “reprime” en el debate Habermas-Foucault, “eso” que hay que olvidar u omitir dentro de su corpus teórico? Dirá que lo que se encubre es el problema de “una cierta fisura, una hendidura ... que caracteriza a la condición humana en cuanto tal” (Žižek, 2007, p. 24), la escisión del sujeto. Este rasgo del sujeto del lenguaje adquiere mucho mayor relevancia cuando se trata de problematizar el descubrimiento freudiano de “la pulsión de muerte”, pues “esta dimensión de radical negatividad, no puede ser reducida a una expresión de las condiciones sociales enajenadas, sino que define la condition humaine” (Žižek, 2007, p. 27). Pero en la enseñanza lacaniana no sólo se plantea un sujeto caracterizado por “su división” como efecto del atravesamiento del significante, ni por su experiencia lograda más allá del principio del placer, también señala que en la región del lenguaje se articula un “objeto perdido” que lo empujará hacia su búsqueda siempre fallida, advirtiendo que “el objeto” buscado nunca es, dejando un sujeto con su vacío imposible de llenar, con su falta imposible de colmar. Así, “lo que el sujeto descubre en

---

las insondables “profundidades” de su ser es...una mentira primordial” (Žižek, 2016, p. 14) ¿Cuál? “La falla en ser”, toda vez que “su ser” no responde a la resolución final del “real” que lo constituye, pues no hay significante que garantice la verdad de su ser y no hay manera de reintegrar lo que asume como perdido, sin embargo, “el ser del ser”, en cuanto búsqueda fantasmática, funciona como “una mentira primordial, constitutiva y fundamental, el proton pseudos, la construcción fantasmática por medio de la cual intentamos disimular la inconsistencia del orden simbólico en que vivimos” (Žižek, 2016, p. 14). Como señala Lacan, es vía:

la escena del Otro, donde el hombre como sujeto tiene que constituirse, ocupar su lugar como portador de la palabra, pero no puede ser su portador sino en una estructura que, por más verídica que se presente, es estructura de ficción (Lacan, 2010, p. 129).

Pues bien, antes de articular lo dicho hasta aquí con lo que Enrique Leff llama falta-en-ser para pensar los modos en que la vida se interioriza en los imaginarios sociales y se despliega en los modos del ser-en-el-mundo, podemos sintetizar este apartado con algunas tesis que formula Jorge Alemán (2009) respecto a la preontología lacaniana o la falla-en-ser: 1) La ontología en la perspectiva de Lacan “no es una “especialidad” sobre tal o cual región de lo ente [...] su vocación es siempre radical; mostrar el modo de ser [...] más allá de sus áreas o especialidades” (Alemán, 2009, p. 13); 2) Si Lacan articula su noción de lo inconsciente con un rasgo preontológico es porque hay que entender este rasgo “no como lo que aún no reúne las condiciones para una ontología, sino como aquello que intenta mostrar qué es la realidad sin buscar un fundamento

último de la misma” (Alemán, 2009, p. 13); 3) Lacanianamente, se trata de una “ontología agujereada, fallida, establecida contingentemente con respecto a un real imposible de capturar” (Alemán, 2009, p. 14), es decir, un “objeto psíquico” singular –Lacan le dice pequeño a- que va a funcionar como la causa de deseo de un sujeto en falta.

En este orden de ideas, podemos sostener que cuando Enrique Leff habla de la falta-en-ser es para ubicar una referencia preontológica que va a posibilitar un lugar para la creatividad del ser-con-los-otros, pues al no existir un ser del lenguaje completo, se tendrán que inventar los modos para vivir con este vacío constitutivo. Para Leff, una de estas respuestas creativas es el campo de lo político y la ética. De ahí que ambas respuestas nos permitan:

pensar los modos en que la vida se interioriza en los imaginarios sociales y se despliega en los modos del ser-en-el-mundo; su encuentro conflictivo en el campo de la ontología política y el diálogo de saberes que abre el futuro hacia los horizontes de la sustentabilidad de la vida (Leff, 2018, p. 48).

Dicho esto, resumamos lo que hemos intentado argumentar en los dos apartados anteriores. En la perspectiva de Enrique Leff, la ecología política “se opone a la concepción ontológica esencialista de la naturaleza al tiempo que reconoce que no hay nada intrínsecamente político en la naturaleza ...” (Leff, 2019, p. 324). Con esto buscamos debatir por qué no hay que con-fundir los regímenes ontológicos sociedad-naturaleza, ya que el lenguaje y la physis no son efecto de un presunto lazo ontogenético. Aquí nos sentimos tentados a retomar lo que Hans-Georg Gadamer (2007) indica en su bello ensayo “Historia del universo e historicidad del ser humano”:

---

Al diferenciar el asunto de que me ocupo como “historia” e “historicidad” pretendía indicarles a aquellos que se muestran sensibles respecto a este tema que me parece constatar aquí un equívoco peligroso. La palabra “historicidad” se refiere a una cosa distinta del objeto de esa ciencia del universo, por mucho que esta abarque (Gadamer, 2007, p. 154).

Para Gadamer, lo central de la historicidad está en que con ella podemos dar cuenta que “nuestra tarea humana consistirá siempre en insertar los avances de nuestro conocer y hacer humanos dentro de lo que nos viene dado por la naturaleza y la cultura en que vivimos” (Gadamer, 2007, p. 167) No obstante, este conocer -siempre parcial- y este hacer -siempre limitado- está marcado por nuestra falta-en-ser. Pero no se trata de una derrota ontológica porque dicha falta abre un lugar para la creatividad y subversión de este ser incompleto. En este contexto, habría que advertir sobre la inexistencia de un sujeto genérico y, por consiguiente, de un ser genérico que tampoco lo hay, y no lo hay porque hay singularidades de la falta-en-ser. Para Leff, aquí está la entrada que posibilita pensar los modos creativos del ser-en-el-mundo ante su propia falta, porque lejos de buscar la solución o el remedio que suture esta herida preontológica, observa cómo en la diversidad del ser cultural los sistemas simbólicos y sus prácticas sociales funcionan como fuente creativa para hacer algo con su propia condición existencial. Así:

Los imaginarios sociales son una comprensión del mundo antes que una “toma de conciencia” de la realidad, una percepción de los acontecimientos más inmediatos de la vida cotidiana, una disposición al cuidado de sí, una predisposición racionalizada para responder a los imperativos del mundo racional o una pragmática de comportamiento moral y responsable

ante los dilemas éticos de la vida (Leff, 2014, p. 220).

Por lo tanto, si a lo largo del historizar humano hemos comprendido que no se pueden homologar los imaginarios sociales a un proceso de creatividad universal, desde la versión de la ecología política en Enrique Leff podemos explorar esta diversidad de modos del-ser-en-el-mundo a partir de lo que llama *política de la diferencia y ética de la otredad*. Esto es lo que a continuación intentaremos articular.

## ***5. Política de la diferencia o el ser-con-los-otros entre lo político y la soledad: común***

### *5.1. Lo político como ontología de la diferencia*

Para Enrique Leff:

La política de la diferencia va más allá del reconocimiento de los diferentes modos de comprensión, intereses y posiciones políticas en un mundo plural. La ontología de la diferencia debe entenderse en el sentido que da Derrida [...] al concepto de diferencia, que no sólo establece la diferencia en la presencia y en el presente, sino que abre al despliegue del ser en el tiempo, al devenir, al acontecimiento y al advenimiento de “lo que aún no es”; a la eventualidad de lo aún impensado e inexistente, de lo por-venir a la existencia: a un futuro sustentable (Leff, 2019, p. 328).

Esta cita nos permite entrever que para el filósofo ambiental la política de la diferencia no se reduce a “una diferencia sociológica o antropológica”, sino que la piedra angular de su reflexión apunta hacia la comprensión de una *diferencia ontológica que ya hemos caracterizado como falta en*



---

ser. De aquí que en su visión de la ecología política el problema de la diferencia pueda articularse con la irrupción del acontecimiento entendido como el advenimiento de lo inesperado para el ser hablante y, a su vez, como lo que posibilita un lugar para la invención de un hacer alterno hilvanado desde el “ser-con-los-otros”. Esta relación que designamos “ser-con-los-otros” es una manera que proponemos para vincular políticamente la falta con la alteridad radical. Para nosotros, esto significa una vía de lectura que nos permite introducir al planteamiento de Enrique Leff, por un lado, la noción de *lo político* según lo concibe Chantal Mouffe (1999) y Yannis Stavrakakis (2007) y, por otro, lo que Jorge Alemán (2018) llama soledad:común. Dos nociones que consideramos pertinentes para ubicar algunos matices del alcance filosófico de lo que el profesor Leff llama política de la diferencia. Comencemos.

Cuando Chantal Mouffe separa la política de la dimensión de *lo político* está pensando en una concepción del campo social definido por “un imposible” que podemos caracterizar como lo que impide hacer del lazo social un vínculo armónico y completo. De tal modo que si no existe lógica colectiva en términos de esta positividad plena es porque en el “ser-con-los-otros” también habita una falta constitutiva expresada por *lo real de sus inconsistencias*. Con esto, la filósofa y politóloga belga hará un planteamiento interesante, sosteniendo que *la política* es un proyecto institucional que no quiere vérselas con aquello que excede su discurso, es decir, *lo político* que da lugar a un hacer con la falta del ser-con-los-otros. Entendida las cosas así, la política no es sino un regulador institucional que intenta borrar el campo de la diferencia, cancelando la posibilidad de crear con lo no pensado. Pero como dice Mouffe:

Concebir la política como un proceso racional de negociación entre individuos es destruir toda la dimensión del poder y del antagonismo (que propongo llamar <<lo político>>), y es confundir completamente su naturaleza (Mouffe, 1999, p. 190).

En este sentido, cuando hacemos una correlación entre lo político con la propuesta del profesor Leff, hemos de dar cuenta que una política de la diferencia no es una política de la necesidad, es decir, no corresponde a la institucionalización de la política desde donde se dicta lo que debe ocurrir o hacerse como deber-ser. Primero, porque desde una concepción de la diferencia el lazo social nunca es cerrado. La diferencia abre un lugar a las singularidades que impiden la realización Ideal de los vínculos transparentes entre los seres humanos. Así, se inscribe “La imposibilidad del cierre (es decir, la imposibilidad de la «sociedad») [...] que se muestra como movimiento continuo de diferencias” (Laclau & Mouffe, 1987, p. 208). En segundo lugar, porque al igual que lo político, una política de la diferencia se convierte en una de las formas de encuentro con “lo real” que no se deja atrapar e institucionalizar por la política, por ejemplo; el deseo del sujeto que escapa a la estructura del deber-ser. En tercer lugar, porque una política de la diferencia remite a otro discurso de vida, posibilitado por “la dislocación del orden sociopolítico precedente” (Stavrakakis, 2007, p. 115), lo que significa que “La falta creada por la dislocación causa el deseo de una nueva articulación discursiva” (Stavrakakis, 2007, p. 115)

La problemática establecida aquí es crucial para la ecología política en cuanto a que se trata de darle un lugar a *la diferencia* entre diversas estructuras de existencia, o donde heterogéneas historias de vida-cultural nos convocan a volver a pensar al



---

ser-con-los-otros desde su falta constitutiva. Tal es esta manera de abordar el problema de la diferencia que, desde esta perspectiva, no se sostiene más la lógica “del para todos”, porque la singularidad lo impide. Planteemos, entonces, un cuestionamiento: ¿por qué en la ecología política de Leff se insiste en la pregunta por la existencia del ser, pero tomando distancia de cualquier procedimiento que busque homologar la ontología del ser con el tema de la identidad política como presencia reguladora de la diversidad? Con los recursos expresivos que venimos punteando intentemos articular la noción de ontología de la diferencia con la tesis del retorno de lo político de Mouffe. Lo que queremos decir con esto es que desde una conceptualización de la política en Leff descubrimos que el problema no es el de la “identidad política” con la que se pretende homologar la diferencia en el campo social. Por el contrario:

La ecología política de la diferencia no vislumbra la emancipación como la eliminación de tales diferencias, sino a través de la construcción de una nueva racionalidad que las comprenda: una racionalidad ambiental forjada en el plano de una ontología política (Leff, 2019, p. 289).

Se trata, entonces, de no borrar la diferencia ontológica siempre escurridiza a los protocolos de una política institucionalizada. Por más que se la quiera regular, una política de la diferencia en tanto efecto de lo real del lazo social da lugar a lo excluido, a lo marginal, a lo que ha quedado fuera de cualquier Ideal político, es decir, para ponerlo en términos de Chantal Mouffe, una política de la diferencia no es sin lo político. Y, no obstante, el reto está en tratar de pensar la estructura de esta

política de la diferencia, cuyo horizonte ontológico situamos en la falta en el ser-con-los-otros.

### *5.2. La estructura de la política de la diferencia: “soledad:común”, un lugar para el advenimiento de “otro saber-hacer”*

¿La política de la diferencia tiene una estructura? Aquí proponemos que sí, intentemos, por lo tanto, representarla mediante lo que Jorge Alemán expone con la “expresión Soledad:Común” (Alemán, 2018, p. 91), que es parte de los caminos teóricos que utiliza para pensar la emancipación social. De entrada, Alemán coloca “dos puntos” entre el campo de la soledad y el campo de lo común. Su propósito es señalar un (des)encuentro paradójico que entiende como “una relación de conjunción y disyunción entre ambos términos o una «mismidad» en la diferencia” (Alemán, 2018, p. 91).

De lado de la soledad, Jorge Alemán va a radicalizar su planteamiento mediante el legado lacaniano para pensarla en su radical diferencia. Con esto, dirá que la soledad del sujeto escindido remite a su vacío constitutivo, a la singularidad de su falta, pero también a la singularidad de su goce que no se puede transferir a otro sujeto. En este entendido, si la soledad del sujeto dividido es pura diferencia radical, es “en la medida en que ninguna relación intersubjetiva o amorosa puede cancelar de forma definitiva ese lugar vacío y excepcional” (Alemán, 2018, p. 92)

De lado de lo común, va a colocar lo que en la enseñanza lacaniana se conoce como *Lalengua*. Se trata de una de las asociaciones que Lacan hace con su versión del Lenguaje, del Gran Otro, del

---

Orden Simbólico, pero en este caso, se refiere a “un aparato en donde se amalgaman los significantes y las pulsiones” (Alemán, 2018, p. 93). Así, lo que no hay que perder de vista es que en “el encuentro entre la Soledad radical del sujeto y la condición Común del Lalengua” (Alemán, 2018, p. 93-94) operan dos principios ontológicos y a su vez lógicos. El primero, relacionado a la singularidad que se desprende de la escisión del sujeto y, el segundo, a lo común de lalengua que precede lógicamente a la pro-creación del sujeto del lenguaje, por eso no hay sujeto sino como efecto del significante, pero paradójicamente, el significante no puede garantizar el ser del sujeto. Este es el juego de conjunciones y disyunciones imposibles de reunir en un sólo corpus, sin embargo, funcionan en la diferencia.

Y aquí está lo que nos interesa proponer como componentes de la estructura de una política de la diferencia según se trabaja en la obra del profesor Leff. Principalmente, porque *la diferencia* da lugar a la falta en ser que es inherente a las dimensiones ontológicas y simbólicas del hablante. Dicho de otro modo, en donde la diferencia adquiere un lugar central en la facticidad del ser y en el campo del lenguaje. Por lo tanto, al igual que en la perspectiva lacaniana, aquí diremos que “el ser-con-los-otros” está travesado por *la falta* que acontece tanto en el sujeto como en el campo del Otro. Es en este entendido que para nosotros la estructura de una política de la diferencia es efecto de esta doble falta constitutiva. Sin embargo, para ponernos a tono con la teoría de Leff, no hay que perder de vista que entre el ser y los otros (ambos en falta) es posible la realización de una *política con la diferencia -con la falta*. Esto es algo que nos llama la atención, porque el deseo de un sujeto en su singularidad puede insertarse “de otro modo” -sin perder su cualidad de inaccesible

para el campo de la intersubjetividad y sin que el sujeto pierda su propia manera de gozar- en la vida comunitaria, es decir, “deseo y otredad” pueden inscribirse como creación de una política de la diferencia que emerge como única e irreplicable para hilvanarse dentro de un proyecto de emancipación social. Por eso, cuando Enrique Leff sugiere que la ecología política es efecto de una diferencia radical entre la diversidad de los seres culturales, advierte que “no hay bases psico-sociales para postular la emergencia de una conciencia ecológica trans-individual y trans-cultural unificada de la especie humana” (Leff, 2019, p. 330-331).

Ante esta imposibilidad de universalizar la diferencia, sin embargo, se abren diversos *lugares para el advenimiento de “otro saber-hacer” que escapa a las leyes de la Institución Política. Un saber-hacer otro que podemos pensar en compañía del sintagma soledad:común* en cuanto estructura de una política de la diferencia que posibilita un camino hacia *lo político* como efecto del dislocamiento del lazo social, de su ruptura o del antagonismo social. En este contexto, se trata de la invención de “algo” que se pone a circular *en* la facticidad de la cultura -hilvanado entre “el deseo y lalengua”- como acto poético; se trata de un “saber-hacer diferenciado” tejido en el campo de la cultura, dándole a la cultura un espacio más allá de un simple recipiente simbólico articulador de significantes o, para decirlo con Michel de Certeau (1999), al hablar de la cultura, se trata más bien de “una práctica [...] consiste no tanto en recibir como en realizar el acto por el cual cada *uno pone su marca* en lo que los otros le dan para vivir y para pensar” (De Certeau, 1999, p. 117).

Desde esta perspectiva, entonces, hacer cultura es hacer una política de la diferencia que involucra un saber-hacer inédito e inscrito a modo de marca

---

“soledad:común”, y es que, como dice Massimo Recalcati (2006) al problematizar la función del acto creativo del sujeto del lenguaje: toda creación ocupa el lugar de “un absoluto singular excéntrico a la universalidad del significante” (Recalcati, 2006, p. 29), en este caso, excéntrico a la Política Institucional. De aquí que para el profesor Leff, una política de la diferencia también pueda pensarse derridianamente como *différance*, una que está más allá de los significantes amos del lenguaje de la política. Este “más allá” son las huellas de *la falta en ser-con-los-otros* y es desde ahí donde se posibilita el advenimiento -o el porvenir- de otro modo de existencia frente al malestar en la cultura. Sin embargo, hay que mencionar que para Enrique Leff no hay política de la diferencia al margen de una ética de la otredad, rasgo que a continuación vamos a explorar.

## 6. Pregunta por la vida y ética de la otredad

### 6.1. La pregunta por la vida

*Partamos de lo siguiente:*

La política de la diferencia remite a una ética política de la otredad. La ecología política deriva en una ontología política. La diferencia cultural desplaza el concepto genérico y abstracto del ser, concebido en una ontología esencialista y universalista, hacia una política de la diferencia, entendida como los modos diferenciados de ser y los derechos específicos de seres culturales diversos (Leff, 2019, p. 326).

Esta cita sintetiza lo que hemos tratado de desarrollar en el apartado anterior, pero también nos introduce en el problema de la ética desde la

elaboración que Enrique Leff hace como parte de su versión de la ecología política. Habría que subrayar, sin embargo, que el objeto de su problematización sobre la ética está relacionado con *la pregunta por la vida*. Podemos conectar esta pregunta con otros referentes históricos dentro de la teoría social contemporánea. Tómese de ilustración lo que Michel Foucault (2007) discutió en los años de 1978-1979 relacionado al “problema de la biopolítica y el problema de la vida” (Foucault, 2007, p. 97). Para él, la “biopolítica” es una estructura que pone a funcionar mecanismos de control social para ejercer poder sobre los cuerpos vivientes de la ciudadanía; otro ejemplo es Agamben (2006), quien entrecruzó los planteamientos biopolíticos de Foucault con el concepto de “totalitarismo” de Hannah Arendt para pensar “la transformación radical de la política en espacio de la nuda vida” (Agamben, 2006, p. 152). Se trata de “la nuda vida como nuevo sujeto político” (Agamben, 2006, p. 156). Para este filósofo italiano, el sujeto se incluye en el escenario político a partir de su propia exclusión, cuyo espacio de representación ubica en los campos de concentración de la segunda guerra del siglo XX. El análisis de Agamben concluye que el nazismo hizo de la nuda vida “el lugar de una incesante decisión sobre el valor y el disvalor, en que la política se transmuta permanentemente en tanatopolítica” (Agamben, 2006, p. 194); una contribución más es lo que Achille Mbembe (2011) llama *necropolítica*, entendida como “las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte” (Mbembe, 2011, p. 75). Inspirado en los trabajos de Agamben y Foucault, este filósofo camerunés va a sostener que el triunfo de un proyecto geopolítico bajo la lógica de los regímenes coloniales contemporáneos -cuyo objetivo es la expansión del mercado a nivel global- depende

---

del poder que estas geografías neocoloniales tienen para reproducirse como efecto de la “creación de mundos de muerte [...] en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos-vivientes” (Mbembe, 2011, p. 75).

Ahora bien, a fin de añadir otra mirada sobre el problema de la vida retomemos la propuesta del profesor Leff, pero sin olvidar que su contexto de operación es el de la cuestión ambiental cuyo propósito es “pensar la verdad de la vida” (Leff, 2018, p. 284). Cabe aclarar que en “*El fuego*”, nos advierte que dicha “verdad” no es aquella que idealmente conecta el orden simbólico con lo real de la physis, sino, específicamente, la escisión entre ambos regímenes ontológicos. Esta hendidura es la que nos convoca a tomar una posición ética para asumir el problema de la vida. Escribe el filósofo ambiental:

Esa verdad no es la certeza consabida del conocimiento de los entes (de la cosa), sino la tendencia insalvable hacia la comprensión de las condiciones de la vida; de la vida que habla, más allá de “la cosa”, de la condición misma de la vida y del posible saber humano de la vida (Leff, 2018, p. 284).

Precisamente, al no haber una ontogénesis entre sociedad-naturaleza -entre el ser histórico y la cosa- se abre un lugar para la experiencia ética, para que el animal hablante se responsabilice *del otro que también habla* y de lo otro que no habla. Este entendimiento de la ética no lleva por objetivo hacer coincidir ambas ontologías, sino interrogar lo que el ser hablante puede hacer cuando se trata de las paradojas subjetividad/exterioridad. Quizá, podamos articular lo dicho con el trabajo de Félix Guattari (1996), “Las Tres ecologías”, para quien

se trata de pensar el problema de estas paradojas a partir de lo que llama una ecosofía en cuanto posicionamiento ético-político que actúa en tres campos de representación: 1) el subjetivo, 2) el social, 3) el natural. Su propuesta es pensar la resingularización del habitar para no morir en manos de los excesos que los humanos hemos engendrado al apropiarnos de los ecosistemas. No obstante, Enrique Leff nos ayuda a explorar las implicaciones de este posicionamiento ético articulando la falta-en-ser con la pregunta por la vida. Cuando habla del “conflicto de la vida” como efecto de lo que llama “crisis ambiental”, plantea que ésta última responde al discurso capitalista expresado con el poder tecnológico que ha subordinado la vida y la vida humana a los fines del progreso económico bajo la insaciable producción de objetos-fetiché que llamamos mercancía, conquistando no sólo la lógica de los vínculos sociales para habitar el mundo, sino el campo de la constitución del sujeto. Aquí, el conflicto de la vida se produce en el contexto histórico de un capitalismo sin llanura, un capitalismo que se come con ansia y exceso todo lo que le sale al paso, esto incluye, la subjetividad misma. Esto significa que el problema de la vida entendida como crisis ambiental remite al actual desocultamiento técnico de lo real a manos del discurso capitalista, sin embargo, hoy, el desocultamiento de lo real no sólo es de la naturaleza sino de un cuerpo hablante. Por eso, es importante para el profesor Leff subrayar que el conflicto de la vida no debe reducirse a un problema ecológico, sino abrirlo hacia el horizonte de la inmanencia de la vida misma. Inmanencia que atraviesa lo intrínseco de un cuerpo hablante, el mundo de cuerpos hablantes, hasta llegar a lo real de la physis y, viceversa.

---

A partir de esta manera de plantear el conflicto de la vida, Enrique Leff va situar el problema que le interesa pensar, por ejemplo, señalando que el mundo de la Gestell no es sólo el mundo exterior, sino el mundo del inconsciente cuya estructura se teje con lo simbólico. Tal es la complejidad de su planteamiento que nos invita a pensar el conflicto de la vida en la era capitalista en términos de una triple relación: el mundo de la cosa, el mundo de la intersubjetividad y el mundo de la vida psíquica del sujeto. Pero, ¿cómo abordar esta manera de problematizar el conflicto de la vida desde el campo de la ecología política”?

## 6.2. “*Wo Es war, soll Ich werden*” y la responsabilidad para con el otro y lo otro

Si hemos seguido al profesor Leff, consideramos que el corazón de su pregunta por la vida es la pregunta por las posibilidades de pensar una ética de la otredad que implique la creación de algo producido desde *la falta en ser y la voluntad de poder*, ésta última en términos nietzscheanos. Poniendo las cosas así, lo primero a diferenciar es que la voluntad de poder en Nietzsche (1992) no tiene que ver con la voluntad de poder del discurso capitalista, si asumimos que para el capitalismo se trata de dominar las relaciones entre el sujeto y el objeto fetiche -la mercancía- para extraer plus-de-gozar. Por el contrario, Nietzsche considera la voluntad de poder como aquella que dinamiza la vida del hablante en su “instante presente”. Este instante presente introduce la eternidad y las eternidades que yacen o existen de algún modo en el tiempo. Aquí, la “eternidad” no es la cristiana, la de la vida después de la muerte encarnada en la inmortalidad del alma,

sino la eternidad historizada. Esto significa que no se trata de salvar el alma inmortal de las garras del infierno, sino de sostener un deseo en la eternidad histórica, no para dirigirla, sino para existir en “ella” —en la historia. En el deseo, entonces, se insinúa la voluntad de poder vivir la vida, más allá de los ideales del hombre moderno, se trata de hacerse cargo de aquello que en la escena de la tragedia irrumpe como acontecimiento y que culmina en la caída de los Ideales del yo. En este sentido, consideramos que a Enrique Leff le interesa la noción de *voluntad de poder nietzscheana* como un recurso heurístico para pensar el conflicto de la vida ante el campo de la técnica, es decir, ante “la expulsión del deseo” y ante el repudio que el capitalismo tiene por el sujeto en falta. De tal modo que la ecología política busca situar esa praxis producida por un sujeto del lenguaje con la capacidad de crear algo con *su falta-en-ser y con su voluntad de poder* en cuanto fuentes para poner a circular el deseo.

Ahora bien, en “El fuego de la vida”, Leff va a radicalizar este planteamiento parafraseando la máxima que Freud establece en sus *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, puntualmente, el final de la 31: “Wo Es war, soll Ich werden”, es decir; “Donde Ello era, Yo debo devenir.” (Freud, 1991, p. 74), que en la interpretación de Leff sería algo más o menos así:

La vuelta al ser resuena como un eco freudiano: donde eso fue (el acontecimiento originario), *allí* habrá de advenir el Ser en “otro” comienzo, en un pensamiento renovador del ser que le devuelva la dignidad perdida al hombre por el ocultamiento de la Verdad del Ser (Leff, 2018, p. 609).

---

Las dimensiones epistémicas y prácticas de esto último merecen ser pensadas dentro del horizonte de lo que Freud entendió como “Wo Es war, soll Ich werden”, para después interrogar su lugar en el entendimiento que Leff le asigna al hablar de ética y ecología política. En primer lugar, con Lacan hemos de advertir que “Donde Ello era, Yo debo devenir” tiene una lectura topológica articulada a partir del sujeto escindido. De tal modo que no se trata de pensar que el Yo, en su devenir, debe desalojar al Ello. Topológicamente hablando, hay que “mantener esta distinción fundamental entre el sujeto verdadero del inconsciente y el yo como constituido [...] por una serie de identificaciones alienantes...” (Lacan, 2009, p. 393) Así, no se trata del Yo, sino del sujeto del inconsciente, o para ponerlo en los términos que hemos desarrollado más arriba, del sujeto de la falta-en-ser. En este entendido, el “debo devenir” es una posibilidad contingente en donde un sujeto está dispuesto a realizar un acto para hacerse cargo de su falta constitutiva, y dicho acto es ya un posicionamiento ético. Esta otra comprensión de la condición humana nos invita a pensar en la experiencia ética no como una referencia para una búsqueda moral del bien, sino como aquella que le da un lugar a la falla en la ontología del ser hablante para que éste invente y haga una historia de vida con su real constitutivo, un real imposible de simbolizar, pero no por ello obstáculo para re-crear. De este modo, cuando decimos que Freud descubrió la división (pre)ontológica del sujeto y Lacan la tachadura del Otro, de ahí que no exista lógica colectiva, nos surge la siguiente pregunta: ¿cómo dar lectura a esta imposibilidad constitutiva para hablar de la ética? Desde la izquierda lacaniana, proponemos decir algo con Alain Badiou (1995): “Haz todo lo que puedas para que persevere lo

que ha excedido tu perseverancia. Persevera en la interrupción. Atrapa en tu ser lo que te ha atrapado y roto” (Badiou, 1995, p. 129).

Quizá, aquí hay una huella que podemos correlacionar con la interpretación que Enrique Leff hace del “Wo Es war, soll Ich werden” freudiano, es decir, al problematizar la ética, su apuesta está en poner la mirada en un espacio de lectura con las nociones de la falla-en-ser, la voluntad de poder y el lugar del deseo para hablar de la responsabilidad para con *el otro y lo otro*, el otro que habla -el nomos- y el otro que no habla porque la physis no lo necesita. De tal suerte que para el filósofo ambiental esta responsabilidad ética sólo es posible si se mueve algo en la estructura del ser que le permita asumir un lugar para la creación allí donde el acontecimiento irrumpió, porque desde allí habrá de devenir el ser en “otro comienzo”, asignándole otro lugar al ser-con-los-otros y a lo real de la physis para devolverle la dignidad perdida al problema de la vida y a la vida misma.

## 7. Consideraciones finales

Hemos subrayado que nuestra propuesta para hablar de la Ecología Política en la perspectiva de Enrique Leff no es ni guía ni modelo de lectura para llevarlo a la enseñanza de su obra. En este sentido, insistimos que más bien se trata de un texto que, a lo mucho puede servir como contraste para que el lector formule su propia lectura con sus diversos niveles de interpretación. Asimismo, nos ha interesado hacer notar que cualquiera de los escritos del profesor Leff pueden leerse a la luz de sus tres semblantes, es decir, como epistemólogo, como sociólogo y como filósofo, incluso, desde nuestro



---

punto de vista, se trata de no separarlos a la hora de revisar sus contribuciones.

Ahora bien, de las nociones que Enrique Leff utiliza para hablar de su versión de la ecología política, no hay que perder de vista que metodológicamente hablando nosotros decidimos trabajar por la vía de sus problematizaciones en los campos de la ontología de la diversidad, política de la diferencia y la ética de la otredad. Esto significa que para futuros trabajos podríamos explorar otros conceptos como: complejidad ambiental, diálogo de saberes, eco-productividad, entropía y neguentropía, justicia ambiental, racionalidad ambiental, reapropiación social de la naturaleza, re-existencia, saber ambiental, etcétera. Evidentemente, cada uno de estos conceptos organizados por su campo, ya sea epistemológico, sociológico o filosófico. Sin embargo, en esta ocasión, al situar el ternario con el que trabajamos, quisimos puntar los *matices epistemológicos* desde donde el filósofo ambiental ha inventado sus entradas teóricas para pensar los modos del ser con la naturaleza en el capitalismo actual. Es así que exploramos por vía de la deconstrucción qué es lo que problematiza para la ecología política a partir del lenguaje de sus conceptos y su funcionamiento en la epistemología ambiental. Para hacerlo, propusimos leer dicho ternario en compañía del sintagma “Izquierda Lacaniana”, sobre todo, porque nos permitió establecer cómo es que sus ejes de investigación pueden enseñar algo a la izquierda lacaniana y viceversa.

### ***Agradecimientos***

Al CONACYT que por un segundo año financió mi investigación con una beca de estancia posdoctoral.

Al Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM por funcionar como los espacios académicos de mi investigación.

Al Dr. Enrique Leff Zimmerman quien en acto me brindó su escucha y su palabra. ¡Muchas gracias!

### ***Referencias***

Agamben, G. *Homo sacer*. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos, 2006.

Alemán, J. *Para una izquierda lacaniana*. Intervenciones y textos. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2009.

Alemán, J. *Capitalismo*. Crimen perfecto o emancipación. Barcelona: NED Ediciones, 2018.

Badiou, A. *La Ética*. Ensayo sobre la conciencia del mal *En*: Badiou, A.; Rorty, R.; Abraham T. *Batallas éticas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, 1995. p. 97-158.

De Certeau, M. *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.

Derrida, J. *El tiempo de una tesis*: Deconstrucción e implicaciones conceptuales. Barcelona: Proyecto A, 1997.

Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2007.

Freud, S. *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, S. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Gadamer, H. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 2007.

Heidegger, M. *Ontología*. Hermenéutica de la facticidad. Madrid: Alianza. 2017.

Lacan, J. *El seminario 1*: los escritos técnicos de Freud. Buenos Aires: Paidós, 2009.

- 
- Lacan, J. *Escritos 2*. México: Siglo XXI, 2009.
- Lacan, J. *El Seminario 10: la angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Lacan, J. *El Seminario 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Lacan, J. *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2013.
- Laclau, E; Mouffe, C. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- Leff, E. *Saber Ambiental*. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder. México: Siglo XXI, 2002.
- Leff, E. *Racionalidad Ambiental*. La reapropiación social de la naturaleza. México: Siglo XXI, 2004.
- Leff, E. *Ecología y Capital*. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable. México: Siglo XXI, 2010.
- Leff, E. *La apuesta por la vida*. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur. México: Siglo XXI, 2014.
- Leff, E. *El fuego de la vida*. Heidegger ante la cuestión ambiental. México: Siglo XXI, 2018.
- Leff, E. *Ecología Política*. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida. México: Siglo XXI, 2019.
- Mbembe, A. *Necropolítica*. España: Editorial Melusina, 2011.
- Mouffe, C. *El retorno de lo político*. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Planeta Agostini, 1992.
- Recalcati, M. *Las tres estéticas de Lacan*. Psicoanálisis y arte. Buenos Aires: Ediciones Cifrado, 2006.
- Stavrakakis, Y. *La izquierda lacaniana*. México: FCE, 2010.
- Stavrakakis, Y. *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- Žižek, S. *El sublime objeto de la ideología*. México DF: Siglo XXI, 2007.
- Žižek, S. *El resto indivisible*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2016.