



El conflicto de la vida: la falta en ser y la voluntad de poder¹

The Conflict of Life: the lack-in-being and the will-to-power

Enrique LEFF^{1*}

¹ Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México, DF, México. Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores de México.

* E-mail de contacto: enrique.leff@yahoo.com

Artículo recibido el 2 de marzo de 2022, versión final aceptada el 21 de septiembre de 2022, publicado el 14 de septiembre de 2023.

RESUMEN: “Falta en Ser” y “Voluntad de Poder” son dos sintagmas que expresan la contraposición del pensamiento de la Vida frente al pensamiento del Ser; son los sintagmas que marcan la confrontación del psicoanálisis de Jacques Lacan y de la filosofía de Friedrich Nietzsche sobre los impulsos del cuerpo y las pulsiones del deseo inconsciente con lo impensado en la historia de la metafísica y en la ontología fundamental de Martin Heidegger: de la diferencia sexual frente a la diferencia ontológica. La cuestión ambiental abre una nueva indagatoria filosófica que trasciende al idealismo trascendental y al pensamiento ontológico del Ser. A partir de la diferencia originaria entre lo Real y lo Simbólico (la *differance*: Derrida) y de la intuición originaria de la *Physis* de Heráclito sobre la potencia emergencial de la vida intervenida por el Logos humano, la filosofía ambiental desentraña el conflicto de la vida desde los modos de comprensión de la vida que se han configurado en la psiqué humana y encarnado en los síntomas y las pulsiones del cuerpo, para pensar la posibilidad de armonizar un *goce de emancipación* con las condiciones ecológicas, termodinámicas, simbólicas y culturales de la vida en los imaginarios y prácticas de los Pueblos de la Tierra, orientando una transición civilizatoria hacia la sustentabilidad de la vida en el planeta.

Palabras clave: ser/vida; falta en ser/voluntad de poder; diferencia ontológica/diferencia sexual; racionalidad tecnico-económica/racionalidad ambiental.

ABSTRACT: Lack-in-Being and Will-to-Power express the difference between the thought about Life and the thought about Being; these are two syntagma that signal the confrontation between Jacques Lacan's psychoanalysis

¹ Este texto es una versión revisada del texto que se publicó como capítulo introductorio en el libro *El conflicto de la vida*, Siglo XXI Editores, México, 2020, el cual recoge la conferencia inaugural del Seminario "Ecología Política y Psicoanálisis" celebrado en febrero de 2020 en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

and Friedrich Nietzsche's philosophy; about the bodily impulses and the drives of the unconscious desire that have remained unthought in the history of metaphysics and the fundamental ontology of Martin Heidegger: of sexual difference and ontological difference. The environmental question opens a new philosophical inquiry beyond the transcendental idealism and ontological thinking. From the original difference between the Real and the Symbolic (Derrida's *difference*), from Heraclitus' intuition of *Physis* as the emergential potency intervened by the human Logos, a critical environmental thinking intends to disentangle the conflict of life from the modes of understanding configured in the human psyche and incarnated in bodily symptoms and unconscious desires, in order to think the possibility to harmonize an emancipative impulse with the ecological, thermodynamic, symbolic and cultural conditions of life embodied in the social imaginaries and practices of the Peoples of the Earth, thus orienting a historical transition towards the sustainability of life in the planet.

Keywords: being/life; lack-in-being/will-to-power; ontological difference/sexual difference; techno-economic rationality/environmental rationality.

1. La ontología del ser, la crisis ambiental del planeta y el devenir de la vida

Hace 3,800 millones de años ocurrió un acontecimiento insólito en el Universo: en la Galaxia donde arde el fuego del astro que gobierna nuestro sistema solar, surgió la vida en el planeta Tierra. Partir de ese remoto tiempo, la vida ha evolucionado movilizada por la reducción de gradientes termodinámicos, gracias a la fotosíntesis, por la potencia emergencial de la *Physis* (Heráclito), a través de la "simbiogénesis de la vida" (Margulis & Sagan, 1995), de una "ecología sintiente" (Ingold, 2000), en la "evolución creativa de la vida" (Bergson, 2014), de la biotermodinámica complejizante de la vida (Kauffman, 2003).

En el largo proceso evolutivo de las formas de la vida se erigió en el reino animal el *Homo erectus* que habitó el planeta a lo largo del Pleistoceno, hace unos 1.8 millones de años. En la conjugación del *gesto* y la *palabra* (Leroi-Gourhan, 1965) otro acontecimiento, aún más enigmático, sembró el conflicto de la vida: del Humus de la Tierra y en la Evolución de la Vida, se fue configurando el Orden

Simbólico de la Vida Humana: emerge el *Homo sapiens sapiens*, el Ser Humano pensante constituido por el *Logos*: por la palabra y la técnica; por el lenguaje y la razón.

Muchos miles de años después se grabarían en piedra las primeras inscripciones simbólicas, de las que son emblemáticas las representaciones del arte rupestre paleolítico de Lascaux en Francia y de las Cuevas de Altamira en el norte de España, de hace aproximadamente unos 18,000 años, precedidas por las grutas de Chauvet-Pont-d'Arc en el sureste de Francia, descubiertas en 1994, que se remonta a la era del Auriñaciense, hace unos 30 000 a 32 000 años. Se estima que la escritura jeroglífica se comenzó a utilizar hacia 3300 a.C., aproximadamente en la misma época en la que surgió la escritura cuneiforme en Mesopotamia. La escritura marca la diferancia originaria, la disyunción de lo Real de donde emerge el orden Simbólico (Derrida, [1967], 1971; [1982], 1989a).

Los primeros textos bíblicos de la Torá del Viejo Testamento, encontrados en los Rollos del Mar Muerto, datan del año 250 BC, en la temprana Era Helenística. Pero fue unos 2500 años atrás, en la ci-

ma del Período Clásico de la Antigua Grecia, que el pensamiento, el lenguaje y la palabra se articularon en el *Logos Humano*, en una intuición-intelección de las cosas del mundo atraídas por el *la Idea del Ser*. Fue el “primer comienzo” del pensamiento filosófico occidental, de la ontología que, como pensamiento del Ser, habría de marcar la historia de la metafísica y los destinos de la historia humana. Parménides (nacido c. 515 a.C.) acuñó el pensamiento humano en la unidad del Ser y el Pensar.

En una intuición tan deslumbrante como el Fuego de la Vida, Heráclito (c. 535 – c. 475 a.C.) pensó como *Physis* la potencia emergencial de la multiplicidad de lo existente y de su devenir en la evolución creativa de la vida; pero al mismo tiempo comprendió la manera como el *Logos Humano*, en su forma de recolectar y aprehender la diversidad de lo múltiple, lo redujo al concepto genérico y universal de lo Uno. Quedó allí sembrado el germen de la destinación del devenir diversificador de la Vida hacia la unidad del Concepto, a la representación de la Idea, a la medida de la Ratio, al dominio de la Razón.

Los destinos de la vida serían intervenidos y constreñidos por el pensamiento humano como las represas contienen y desvían el libre curso natural de las aguas de los ríos. La Ontología del Ser, que alcanzaría su momento culminante con el Iluminismo de la Razón en la Modernidad, en la larga odisea de más de dos mil años de la historia de la metafísica, habría deslumbrado al mundo ocultando la comprensión de la vida; proyectando sus propias sombras en la degradación de la vida en el planeta.

La *crisis ambiental* que afecta las condiciones de la vida en la biosfera es el efecto histórico más contundente de la intervención del *Logos Humano* en el devenir de la *Physis*, de la imposición del *principio razón* y el dominio de la racionalidad de la modernidad sobre las condiciones de la vida. Empero, la Vida en la Tierra siguió transformándose, en una co-evolución de la naturaleza y de las culturas, junto con la organización de las diversas comunidades humanas que han habitado el planeta.

El lenguaje humano se multiplicó en la mítica Torre de Babel dando lugar a una diversidad de los saberes del mundo y de los modos de significación de la vida (Steiner, 2001). Pero las lenguas forjadoras de los muchos mundos de vida de los Pueblos de la Tierra fueron intervenidas por el pensamiento occidental; sometidas por la Conquista y a través de la Colonia a los designios de la Razón, sujetas al dominio de la Racionalidad de la Modernidad. Sólo volverían a renacer en el *Fin de la Historia*, en la emancipación de la vida de la jaula de hierro de la razón y de los modos como la “voluntad de poder” – los impulsos hacia el dominio sobre la vida, la naturaleza y el mundo –, se ha enclavado en el alma humana, en las pulsiones del deseo inconsciente.

En ese sentido, Murray Bookchin pensó el anarquismo como “una emergencia libidinal de las personas, como una revuelta del inconsciente social que viene desde [...] las luchas más tempranas de la humanidad contra la dominación y la autoridad”. De esta manera, su eco-anarquismo “vincula la reconstrucción de la sociedad con la reconstrucción de la psique” (Bookchin, [1971], 1990, p. 21)². Mas quizás el antecedente más significativo de las relaciones

² “La creencia en la acción espontánea es parte de una creencia aún más grande – la creencia en el desarrollo espontáneo. Cada desarrollo debe ser libre para hallar su propio equilibrio [...] [éste] implica desatar las fuerzas internas del desarrollo para que pueda encontrar su orden auténtico y su estabilidad” (Ibid., p. 23).

de las pulsiones del inconsciente y la vida política, sea *Eros y civilización* de Herbert Marcuse ([1955], 1963), en su propósito de incorporar el antagonismo esencial entre Eros y Tánatos en la dialéctica de la historia.

Buscando trascender el *Malestar en la cultura* de Sigmund Freud (1930), Marcuse quiso revertir la teoría freudiana que establece que la civilización se apoya sobre la opresión y prohibición permanente de los instintos humanos, en que la libido sufre una sublimación represiva impuesta por la cultura canalizando las energías hacia actividades útiles, para proponer la “desublimación libidinal del erotismo humano”. *Eros y civilización* pretendió sentar alternativas teóricas que orientaran las luchas libertarias para revolucionar la vida social. Desde un pretendido enfoque histórico, Marcuse adoptó la teoría freudiana para comprender las tendencias históricas de la civilización que subyugan los instintos a los controles represivos de la civilización como una imposición social de la razón sobre el modo de constitución del orden simbólico en el inconsciente humano.

En ese propósito de desentrañar las raíces de los impulsos que gobiernan al mundo, Gilles Deleuze y Félix Guattari escribieron *Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, donde el capitalismo aparece como el régimen ontológico al cual quedan subordinados los deseos a través de una economía axiomática basada en la reducción de los entes al valor unitario del dinero y a la organización abstracta de la razón (Deleuze & Guattari, [1972], 1985). El subtítulo de ese libro – que enmarca el gran programa de su colaboración –, expresa ya la intención de desentrañar las “intensidades”, los “impulsos” instituidos en las “razones” del Capital que vienen a dislocar la subjetividad humana, a desencadenar

la esquizofrenia de nuestro mundo, en el que las pulsiones inconscientes son movilizadas por la intervención forzada del régimen tecno-económico que invade los cuerpos humanos.

Tal expropiación de la subjetividad humana por el *Capital* es confrontada por los imaginarios de los pueblos, por el espíritu de emancipación que anima a los movimientos emergentes de resistencia hacia la *reexistencia* de sus mundos de vida, afianzada en sus derechos de ser-en-el-mundo. En esos laberintos de la vida, en el entramado de la historia de la metafísica y del inconsciente humano, se abre la enigmática pregunta sobre la relación entre los influjos, los impulsos, las emociones, las pasiones y las pulsiones del deseo inconsciente que se configuran en el cuerpo, y las ideas, los conceptos y las razones que establecen el *principio de realidad* en la razón humana. En ese enigmático y elusivo encuentro de las razones de la mente y las pasiones del cuerpo se condensa el conflicto de la vida – entre eros y tánatos – que conduce los destinos de la humanidad hacia el colapso o hacia la sustentabilidad de la vida en el campo de la ecología política.

Hace medio siglo, las declaraciones emitidas el *Día de la Tierra* en abril de 1970, y por la *Conferencia Mundial sobre Medio Ambiente Humano*, celebrada en Estocolmo en julio de 1972, convocaron a la humanidad a una reflexión *al borde del precipicio* sobre las condiciones de la vida en el planeta vivo que habitamos. Esta reflexión nace de un acontecimiento inédito e imprevisto en la historia de la humanidad: la crisis ambiental planetaria. La cuestión ambiental ha insuflado las velas de la nave en la que se ha embarcado la humanidad en la odisea civilizatoria que ha naufragado en el colapso ecológico, para circunnavegar de vuelta los siete mares: para deconstruir los paradigmas del conocimiento

que han dominado la vida, generando una miríada de miradas que buscan comprender la naturaleza del proceso de globalización que ha invadido y afectado la vida en el planeta; para revelar sus causas metafísicas y epistemológicas; para desarticular las estrategias y los dispositivos de poder que han operado el dominio y degradación de la vida en el planeta; sobre todo para motivar y reconducir las acciones humanas hacia una transformación civilizatoria capaz de darle sustentabilidad y reabrir los sentidos a la vida; para aprender a habitar el planeta en las condiciones de la vida.

La crisis ambiental es una crisis civilizatoria, un acontecimiento de la historia en cuanto a lo inédito, lo impredecible de su “llegada”, ante las oscuras motivaciones que yacen ocultas al entendimiento humano³. El avance de las emisiones de gases de efecto invernadero, la pérdida de la biodiversidad, la deforestación, la erosión de los suelos y en general la degradación ecológica de la biosfera expresan en la crisis ecológica planetaria el síntoma de una falla radical del proceso civilizatorio de la humanidad.

Esta falla manifiesta uno de sus signos más elocuentes en el cambio climático: la elevación de las temperaturas medias del planeta, la alteración de los regímenes climáticos y pluviales, de desertificación y de sequía, la crisis hídrica, dan visos de realidad y hacen visible la premonición inconsciente de Nietzsche que expresara en sus “Ditirampos de

Dionisos”: *El Desierto Crece!*⁴ Tal evidencia pone de manifiesto la incapacidad de la humanidad – de la racionalidad de la modernidad; de las políticas públicas inscritas en la geopolítica del desarrollo sostenible– para contener la tendencia hacia la muerte entrópica del planeta.

En el 2020, un nuevo acontecimiento biosférico ha venido a sacudir la inconsciencia humana en la era del capitaloceno: la pandemia del COVID-19 que ha liberado, transmutado y difundido a nivel planetario un coronavirus, convirtiéndolo en un agente letal para la vida humana.

Más allá de poner al descubierto las estrategias de simulación del discurso y la geopolítica del “desarrollo sostenible”; más allá de desplegar los efectos negativos de la racionalidad que gobierna los destinos de la vida en el planeta y de intentar dilucidar las condiciones de sustentabilidad ecológica de la biosfera y de la vida humana, subsiste un enigma: ¿cómo fue posible que la humanidad hubiera podido construir Un Mundo – que alcanzó su dimensión global en la modernidad avanzada –, alienado de las condiciones de la vida en el planeta?

Tal enigma coloca a la crisis ambiental en la perspectiva de una *crisis civilizatoria*: llama a pensar, a desentrañar el origen, las causas, los procesos que llegaron a instituir el régimen ontológico del *Capital* que gobierna al mundo globalizado: al régimen regido por la racionalidad científica,

³ Deleuze define el acontecimiento como “algo excesivo respecto de su efectuación, algo que trastorna los mundos, los individuos y las personas, y los lleva a la profundidad del fondo que los trabaja y los disuelve” (Deleuze, 1969, p. 196). En este sentido, Nietzsche habría llamado a “que se elimine el mundo verdadero. Es el gran introductor de dudas y de minus valoración del mundo que nosotros somos: ha sido hasta ahora nuestro más peligroso atentado contra la vida” (Nietzsche, 2008, p. 548).

⁴ “El desierto crece: ¡ay de aquel que desiertos en sí cobija! Rechina piedra contra piedra, el desierto engulle y liquida, Mira ardiente, parda la muerte colosal Y mastica; su vida es masticar... No olvidéis hombre; al que ha consumido el deleite; tú eres la piedra, el desierto, eres la muerte...”

tecnológica, económica y jurídica en el que se ha configurado y se ha instituido la significancia del mundo, en que se han codificado las leyes científicas y los procedimientos jurídicos, en que ha solidificado el desarrollo de las fuerzas productivas y la reproducción ampliada el capital, despojando a los Pueblos de la Tierra de su patrimonio biocultural y degradando sus territorios de vida.

Hoy, la pandemia Covid-19 anuncia la transmutación del régimen ontológico del capital en un *capitalismo promiscuo viral*, en el sentido en el que en su voluntad de extraer y expropiar todos los elementos de la naturaleza, en su ánimo de engullir al planeta entero, ha removido y transmutado los genes de virus que yacían hospedados en las células de los organismos que integran la biosfera desde los orígenes de la vida en el Planeta, liberando y produciendo un agente patógeno que atenta contra la vida humana (Leff, 2020b).

La crisis ambiental llama a pensar los sentidos de la vida⁵. La crisis ambiental es una crisis del conocimiento, una falla de los modos de comprensión de lo Real de la Vida, de los modos de producción de la realidad que hoy ya no reflejan la verdad de la naturaleza, sino que la intervienen y la degradan a través del poder tecno-económico que ha subordinado la vida, y la existencia humana, a los fines del progreso económico y tecnológico.

La meditación del *Ereignis* como la “verdad del ser” que condujo con Heidegger al punto culminante del pensamiento ontológico, muestra su verdad al desnudo en la crisis ambiental planetaria. No como un olvido del ser, sino como el olvido de la vida, que se ha puesto de manifiesto el impacto de la historia de la metafísica en la degradación de la potencia ecológica y la resiliencia de la biosfera, así como los conflictos socio-ambientales, los procesos de resistencia y de *resistencia* de las poblaciones afectadas por los procesos de intervención y explotación de la naturaleza: exacerbando las pulsiones entre Eros y Tánatos en el *conflicto de la vida*.

Este conflicto se manifiesta hoy en los megaproyectos de infraestructura para viabilizar el comercio; en la producción alimentaria transgénica, en la megaminería y el *fracking* – la fragmentación hidráulica de las capas geológicas para extraer y degradar los hidrocarburos, sedimentos fósiles de la vida en las capas geológicas del planeta– liberándolos a la atmósfera como gases de efecto invernadero y ocasionando la crisis climática como expresión de la insaciable “voluntad de poder” del Capital. La *questión ambiental* no sólo nos lleva a dilucidar los modos en los que la razón se ha apropiado la vida de la biosfera, sino a escudriñar el “saber psicoanalítico”⁶ para desentrañar los modos como ha encarnado en la profundidad de nuestros cuerpos vivientes, en el fondo inconsciente del alma

⁵ En el prólogo a la edición castellana de Paidós a *Lógica del sentido* de Gilles Deleuze, Miguel Morey extrae la esencia del impulso nietzscheano que mueve el pensamiento del gran filósofo francés: “¿Qué es pensar? ¿Cómo es posible pensar, alcanzar a pensar? ¿Qué ha sido pensado y cómo, en el seno de qué olvido, desde qué malhumor contra la vida? ¿Qué puede ser pensado, con qué cuerpo, desde qué instintos, a través de qué instituciones? ¿Cuáles son los límites de lo impensado, de lo impensable, con los que el pensamiento no puede dejar de medirse? ¿Qué es lo que da de qué pensar? (Deleuze, [1969], 1989, p. 16). Siguiendo lo pensado por Nietzsche y Deleuze, declaramos: lo que da a pensar el olvido de la vida es el impulso de la vida misma!

⁶ “Psicoanalítico, porque muestra cómo, desde la profundidad de los cuerpos y sus terrores surge esa burbuja que viene a morir en la superficie, haciendo reverberar la piel del lenguaje en una sucesión de círculos concéntricos que se escapan hasta diluirse en lo indeterminado: sentido-fantasma” (Deleuze, Id., p. 17-18). Es el magma de significaciones que inflama el fuego de la vida, que moviliza los sentidos que abren los cauces y senderos de la vida; que con-mueven los destinos de la vida.

humana: la manera como la “falta en ser” impulsa la “voluntad de poder” como una pulsión de muerte sobre el erotismo de la vida (Leff, 2020a).

2. La falta en ser y la voluntad de poder en los abismos de la vida

La cuestión ambiental, como signo y síntoma de la crisis civilizatoria de la humanidad, llama a desentrañar los acontecimientos originarios en los que se fueron anudando, instaurando e instituyendo las fallas de comprensión y el *olvido de la vida* en el ascenso del espíritu humano, en el devenir y el progreso de la humanidad en su colonización del planeta que habitamos. Ya Heráclito habría advertido la falla en la incapacidad del Logos humano,

que en su pulsión hacia lo Uno oculta el ser de la *Physis*, la fuerza emergencial de lo múltiple que brota de lo Real hacia la infinita diversificación de la Vida (Leff, 2020a).

Hegel habría dado a pensar que “la muerte de la naturaleza es la vida del espíritu”⁷, y Freud habría aseverado que la represión de las pulsiones es la condición de la cultura (Freud, 1930). Si el pensamiento ontológico puso la Vida al margen del imperativo del Ser, y la Fenomenología del Espíritu dominó sobre la comprensión de la subjetivación del metabolismo de la naturaleza, no menor ha sido el olvido de la Vida en las indagaciones del deseo inconsciente dentro del campo del psicoanálisis. Es eso lo que nos ha llevado a dar un paso atrás en la historia, desde nuestras indagatorias anteriores en el campo de la economía ecológica, de la sociología

⁷ Valerio Rocco sugiere que “esta expresión tan polémica y chocante, que se encuentra con algunas variaciones en muchos lugares de los escritos de este filósofo, debe ser comprendida adecuadamente con el fin de ofrecer una definición de “naturaleza” de raigambre hegeliana que pueda ser operativa para el pensamiento contemporáneo ecologista, y muy especialmente para estos tiempos de pandemia”. Asimismo señala que tal “dictum hegeliano” habría dejado trazos en diversos momentos de la obra hegeliana: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* en Compendio. Zusätze de los pars. 245 y 366; *Fenomenología del Espíritu*, p. 28; *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Ms. 93b, p. 28. Rocco aclara: “Hegel casi siempre utiliza la expresión ‘absterben dem natürlichen’, y no ‘Todt der Natur’. Su traducción correcta por tanto sería: ‘morir a lo natural es la vida del espíritu’, y no tanto ‘la muerte de la naturaleza es la vida del espíritu’, que es como se cita corrientemente esta idea en varios contextos” (Rocco, 15 de septiembre de 2020). Estas interpretaciones no despejan el enigma. Ciertamente una clave esencial para comprender el olvido de la naturaleza es lo que Hegel denomina “*Abfall der Idee*”, “la caída de la Idea de Naturaleza en la multiplicidad informe a la que da lugar el desmembramiento de la unidad de la Idea Absoluta”. Allí se expresa el olvido de la *Physis* en el ascenso del *Logos* como la razón totalitaria que domina al mundo. Efectivamente, no habrá una “superación dialéctica” de este olvido de la vida en una filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*) o en la comprensión racional, científica, de la naturaleza. Ese “resto” de naturaleza extraditado por el concepto es el *Ambiente como lo Otro del Ser*, de su exterioridad no asimilable por el *Logocentrismo de la ciencia*, que hoy se expresa en la crisis ambiental. En ese sentido puede afirmarse que “La naturaleza es la catástrofe, la locura, lo telúrico, que queda como trasfondo o resto ineliminable del horizonte de toda existencia” (Rocco). Antes de naturalizar la muerte de la vida, antes de “morir a lo natural” (*absterben dem natürlichen*) para seguir revitalizando al espíritu que domina la vida –el brote “natural” del virus mortal como un acontecimiento azaroso del caos del cosmos y de la biosfera–, habremos de desentrañar la “falta en ser” y la “voluntad de poder” que han intervenido la “generatividad de la *Physis*” y su trascendencia en el giro hacia la sustentabilidad de la vida, arrraigada en los principios y valores ético-políticos de la “racionalidad ambiental” y movilizada por el “diálogo de saberes” (Leff, 2004/2022; 2014; 2018).

⁸ El psicoanalista mexicano Fernando Cesármán anticipó esta indagatoria psicoanalítica y sembró la primera semilla de las causas inconscientes de la crisis ambiental en el campo de la ecología política, de la pulsión tanática y los “impulsos ecocídicos” que conducen hacia la destrucción del medio ambiente. En su libro *Ecocidio: estudio psicoanalítico de la destrucción del medio ambiente* (1972), texto precursor publicado en los albores de la difusión mundial de la crisis ambiental, Cesármán definió el Ecocidio como “la destrucción de nuestra tierra. Toda conducta que cambia las situaciones ideales de nuestro medio ambiente, es una manifestación de impulsos ecocídicos. El único modo de evitar el desastre ecológico que nos amenaza es reconociendo nuestros impulsos ecocídicos, dándonos cuenta de sus expresiones directas y de sus múltiples disfarces [...] El uso de la teoría analítica nos aclara el proceso psicológico del ecocidio y nos obliga a pensar en los impulsos destructivos en cada uno de nosotros, ayudándonos a encontrar soluciones básicas, al comprender el problema en la profundidad de la psicología individual [...] ...

ambiental y de la ecología política, hacia el campo de la ontología política, para desentrañar las causas metafísicas e inconscientes que han orientado la historia y destinado la vida, desembocando en la crisis ambiental planetaria⁸.

En esa perspectiva se abre la mirada para seguir las huellas de los impulsos del deseo humano en las configuraciones del Logos y sus inscripciones en las pulsiones inconscientes a través de los intersticios de las grietas que se abren en los muros de la razón que han cercado la vida; desde la reducción que opera el *Logos humano* sobre la intuición de Heraclito de la multiplicidad y diversidad de la

Physis, hasta la apropiación de la realidad objetiva a través del *logocentrismo de la ciencia* (Derrida)⁹; para desentrañar las vías por las cuales la “falta en ser” ha impulsado la “voluntad de poder” que ha borrado las huellas de la vida y ha pervertido sus sentidos en el goce inconsciente (Lacan)¹⁰.

La crisis ambiental es el llamado urgente, desesperado, para pensar nuestro tiempo y para reorientar los cursos de la vida hacia la sustentabilidad de otros mundos posibles. Nietzsche se habría cuestionado la función del filósofo para desentrañar el olvido de la vida, preguntándose si éste pudiera llegar a pensar su tiempo¹¹. Advertía que los mayo-

⁸ ... El enfoque psicoanalítico nos da una nueva dimensión y una profundidad muy significativa. Nos permite observarlo no sólo desde un enfoque social, sino como parte del comportamiento individual, entender los impulsos psicológicos que nos han orillado a esta situación” (Ibid., p. 13, 9). Cesarman diagnosticó el problema de la ciencia ante la cuestión ambiental: “Como mariposa que aparenta volar graciosamente, cuando en realidad se encuentra desesperada buscando su último rayo de sol, el investigador jueguea con palabras y conceptos, en su desesperación por encontrar explicación a fenómenos observables [...] Lo que los científicos y gobernantes han logrado con sus esfuerzos es como el aparente alejar de una mariposa en el desesperado esfuerzo por encontrar un poco de oxígeno” (Ibid., p. 11). No sería pues la ciencia la que pudiera aportar la solución a la crisis ambiental. Más allá de ajustar las pulsiones inconscientes a un principio de realidad informado por la ciencia, la solución psicoanalítica consistiría en hacer conscientes los impulsos inconscientes: “La única solución real es que cada habitante de la tierra se dé cuenta de sus potencialidades destructivas, que pueda apreciar el daño individual y que al reconocer el significado de su conducta, pueda realizar modificaciones positivas y concordantes con la realidad. La aceptación de nuestros impulsos ecocídicos, el darnos cuenta cada uno de nosotros de nuestra capacidad destructiva del medio, y el aceptar además que el mundo está en peligro de una destrucción, cambiará eventualmente la estructura del principio de realidad” (Ibid., p. 15). Las complejidades que entrañan los enigmas que guarda el inconsciente van más allá de hacer conscientes las fantasías inconscientes de gratificación materna (principio placer), trasladado a la fantasía de abundancia de la naturaleza, y las represiones que se le oponen por la escasez real de la naturaleza en sus vinculaciones con el medio y los límites del crecimiento económico (principio realidad). Sus enigmas se entrelazan con lo *pseudos del Logos*, las *sinrazones de la Razón* y el *torcimiento del Goce* que pervierte los impulsos primarios del inconsciente.

⁹ El “*logocentrismo*” –aquello que está “centrado” en el “Logos” (el habla, el discurso, la razón, la ciencia) – es el término acuñado por Derrida para caracterizar cualquier sistema significante “estructurado por una valoración del habla sobre la escritura, de la inmediatez sobre la distancia, de la identidad sobre la diferencia, y de la auto-presencia sobre todas las formas de ausencia, ambigüedad, simulación, sustitución o negatividad” (Derrida, [1972], 1989, p. 4).

¹⁰ Sobre esta deuda de la filosofía, Deleuze previó que “El filósofo del futuro es al mismo tiempo el explorador de los viejos mundos, cimas y cavernas, y sólo crea a fuerza de recordar algo que fue esencialmente olvidado. Ese algo, según Nietzsche, es la unidad del pensamiento y de la vida [...] Los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir. La vida activa el pensamiento y el pensamiento a su vez afirma la vida” (Deleuze, [1965], 2000, p. 24). Nietzsche habría observado: “No tenemos categorías que nos permitan dividir un ‘mundo en sí’ de un mundo como fenómeno. Todas nuestras *categorías de la razón* son de proveniencia sensualista: recogidas del mundo empírico, ‘El alma’, ‘el yo’ – la historia de este concepto muestra que también aquí la división más antigua (‘hálito’, ‘vida’) –” (Nietzsche, 2008, p. 264). Y habría llamado a poner a prueba los derechos de la verdad de la vida: “El antagonismo entre el ‘mundo verdadero’, tal como lo descubre el pesimismo, y un mundo donde sea posible vivir: –para ello hay que examinar los derechos de la *verdad*, es necesario medir el sentido de todos esos ‘impulsos ideales’ respecto a la *vida* para comprender qué es propiamente ese antagonismo [...] el primer problema es el de la jerarquía de los tipos de vida” (Id., 2008, p. 219).

¹¹ “Más y más me parece que el filósofo, siendo necesariamente un hombre del mañana y del pasado mañana, siempre se ha encontrado, y tuvo que haberse encontrado, en contradicción con su hoy [...] Habría que determinar su valor y rango en función de cuánto y de cuántas cosas pudiera hacerse cargo, de qué tan lejos pudiera extender su responsabilidad” (Nietzsche, 1966, p. 137).

res acontecimientos y pensamientos son los últimos en ser comprendidos; que las generaciones que le son contemporáneas no experimentan tales acontecimientos y viven por delante de ellos. Sucede como la luz de las estrellas más remotas que llegan hasta el final al hombre; y por ello niega que existan.

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche preguntaba: “¿Cuántos siglos requiere un espíritu para ser comprendido?” (Nietzsche, 1966, p. 227)¹². Y en la afirmación de “Dionisos contra el Crucificado” con la que concluye *Ecce homo* reclamaba la liberación del cuerpo del pecado del espíritu y la salvación del alma (Nietzsche, 1999).

Como una premonición de la crisis climática de nuestro tiempo adelantó:

Este es el tiempo al que hemos sido arrojados, el tiempo de una gran decadencia que cada vez va a peor, y de un desmoronarse que con todas sus debilidades e incluso con su mayor fuerza actúa en contra del espíritu de la juventud. El desmoronarse, la incertidumbre es propia de este tiempo: nada se mantiene en sí sobre pies firmes y fe sólida: se vive para mañana, porque el pasado mañana es incierto. Todo es resbaladizo y peligroso en nuestro camino, e incluso el hielo que aún nos sostiene se ha hecho tan poco consistente: todos nosotros sentimos el aliento caliente, inquietante, del viento que derrite la nieve – *a donde* nosotros vamos, allí pronto nadie más *podrá* ir (Nietzsche, 2010, p. 457).

En esa tonalidad del alma, que mueve a Nietzsche hacia el plan de *La Voluntad de Poder*, interpreta en un fragmento del Prólogo el acontecimiento de su propia filosofía, anticipando los tiempos por venir:

Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede venir ya de otra manera: *la ascención del nihilismo* [...] Ese futuro ya habla en cien signos, este destino se anuncia por todas partes; para esta música del futuro ya están aguzados todos los oídos. Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace ya tiempo bajo la tortura de una tensión que crece de decenio en decenio como abocada a una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como un río que quiere *acabar*, que no reflexiona ya, que tiene miedo de reflexionar sobre sí mismo (Nietzsche, 2008, p. 489).¹³

El tiempo cumplió su promesa y la catástrofe ambiental no hubo de esperar dos siglos, sino apenas uno para irrumpir en el mundo. La crisis ambiental comenzó a percibirse apenas en la década de los años 60. Autores seminales como Rachel Carlson (1962), Murray Bookchin (1962), Paul Erlich (1968) y Barry Commoner (1971) prenderon la alarma ecológica y sembraron la semilla de una “conciencia” sobre la crisis ambiental y la destrucción de las condiciones ecológicas para la sustentabilidad de la vida en el planeta Tierra. Sin embargo, hasta nuestros días, la humanidad no ha aguzado suficientemente el oído para comprender

¹² Esta elusiva pregunta, formulada desde el Génesis, fue popularizada por Bob Dylan en 1963 en su protesta contra las injusticias de este mundo espetándole al mundo un ¡hasta cuándo!: “Cuántas veces puede el hombre voltear la cabeza y pretender que no ve”?

¹³ El nihilismo nietzscheano, como desumanización del mundo, fue metaforizado por Marx y Engels al declarar en el Manifiesto Comunista: “todo lo sólido se convierte en aire”; cuando ese aire apenas se respiraba en la atmósfera de la metafísica, antes de convertirse en los gases de efecto invernadero causantes de la crisis climática. Hans Magnus Enzensberger renovó la metáfora en el “mundo espuma” (Enzensberger, 2004). La “espuma” es la metáfora de la pérdida de identidad, del soporte existencial desde el cual podría aún renovarse la vida. Es lo abisal del nihilismo desde donde se afirma el pesimismo absoluto en el que “la fe en el poder renovador de la vida está agotada [...] en que] entregarse al destino de un ‘juego cósmico’ ambiguo parece ser el único consuelo que ‘queda’.” (Heinrich, 2012, p. 53, 59).

la radicalidad de este acontecimiento histórico, del cual es responsable. La comprensión ontológica del mundo que define Nietzsche como “voluntad de poder” lleva a plantear la diferencia que emerge de la potencia originaria de lo Real que se expresa en la potencia emergencial de la *Physis* como una “voluntad de poder” de la vida misma – en la ejecución del designio de la vida que ninguna inteligencia ha concebido, que tiende hacia un propósito que ninguna voluntad ha elegido (Derrida, 2019) – frente otra voluntad de poder: la que se prefigura desde el primer comienzo en la modalidad del *Logos* y se despliega hasta el régimen ontológico de la racionalidad tecno-económica como un “efecto metafísico” que se ha sido introyectado en el devenir de la Vida; como la voluntad de dominio de la técnica sobre la vida – sobre el hombre y la naturaleza – que se instaura y se ejerce a través de la institucionalización e instrumentalización de los dispositivos teóricos y técnicos de la racionalidad tecnológica-económica-jurídica de la modernidad; que se constituye y manifiesta desde el modo de ser de la técnica como un régimen ontológico contrario a la inmanencia de la vida; que actúa por encima de la potencia propia de la *Physis*, desviándola hacia la degradación entrópica del planeta¹⁴.

Abrasándonos en el *Fuego de la vida* – en la actualización del deslumbrante acontecimiento del pensamiento de Heraclito que no llegó a experientiar la humanidad en su tiempo, ni a través de la historia – intentamos dilucidar las limitaciones de la ontología fundamental de Heidegger para comprender las condiciones de la vida desde la facticidad de la vida, de la significancia del *Dasein*, del ser-ahí como ser-para-la-muerte; de la mistificación del “Ser” en su giro hacia el *Ereignis* como la “Verdad del Ser” (Heidegger, 1999), y la pasividad ante la crisis ambiental y las condiciones existenciales de la humanidad a la cual dispone la mesiánica serenidad (*Gelassenheit*), en espera del acontecimiento del Ser (Heidegger, 1996) (Cf. Leff, 2018).¹⁵

La esperanza de un futuro sustentable no será “la espera sin horizonte de una lengua que sólo sabe hacerse esperar”, ni la aceptación resignada de “un deseo sin horizonte”, de “una promesa que ya no espera lo que espera” (Derrida, 1989b, p. 114, 17). En este punto de la historia que nos llama a “discernir entre la promesa y el terror”, una pulsión, una esperanza aún palpitante, quizá demasiado ilusa, llama a pensar la vida desde la angustia del mundo en llamas; desde la llama del erotismo de la vida que llama a pensar, a decir, a emancipar y restaurar la vida en esta Tierra.

¹⁴ Deleuze dirá que “la pura inmanencia es una vida, nada más. No es inmanencia hacia la vida, sino que lo inmanente que es en nada, es en sí mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, inmanencia absoluta: es potencia completa, completo éxtasis. Es en el grado de ir más allá de las aporías del sujeto y el objeto que Johann Fichte, en su última filosofía, presenta el campo trascendental como una vida, ya no más dependiente de un Ser o sometido a un Acto –es una conciencia inmediata y absoluta cuya actividad ya no se refiere más a un ser, sino que es incansablemente puesta en una vida” (Deleuze, 2001, p. 27).

¹⁵ Esta “actualización” y emancipación de la vida no podría ser una “vuelta a la naturaleza”. Como advirtiera Nietzsche, “Nunca ha habido aún una humanidad natural. La escolástica de los valores no-naturales y *anti-naturales* es la regla, es el comienzo; a la naturaleza llega el hombre después de larga lucha –jamás ‘vuelve’... La naturaleza: es decir atreverse a ser inmoral como la naturaleza” (Nietzsche, 2008, p. 313). Respondiendo anticipadamente a Heidegger el cuestionamiento que le hace por haber pensado la *Voluntad de Poder* en términos de “valores”, Nietzsche le espeta una crítica más radical: la de su “voluntad de verdad” enclavada en la raíz del pensamiento filosófico y en la “Verdad del Ser”: “La voluntad de verdad que aún nos tentará a muchas venturas, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado con respeto –qué preguntas no ha puesto ante nosotros esta voluntad de verdad! Qué extrañas, perversas y cuestionables preguntas!” (Nietzsche, 1966, p. 9).

Heráclito, el “Oscuro de Éfeso” ciertamente legó a la humanidad la primera gran intuición de la vida. La nombró *Physis*; la pensó como la potencia emergencial de la totalidad de lo existente, en una comprensión del tiempo como devenir, de la generatividad complejizante del ser. Al mismo tiempo desentrañó el carácter del *Logos Humano*, del modo de recolección de esa diversidad de todo lo existente a través del *Legein*, del lenguaje, del discurso que desde los orígenes del pensamiento occidental manifestó un modo de “recoger” --de sintetizar, de reducir, de unificar-- aquello que se presenciaba ante la mirada del pensamiento como una realidad múltiple: el modo de la nominación, de la ideación, del concepto como representación de lo Real; de la Unidad y la Universalidad del Ser que reducía la Diversidad de la Vida a la Idea de lo Uno.

La institución del *Logos-Legein* en el mundo griego operó la síntesis unitaria de lo múltiple y lo diverso, que en la construcción metafísica del mundo configuró el *logocentrismo de la ciencia* que señala Derrida como modo supremo del conocimiento del mundo; del mundo objetivado por la *Técnica* que Heidegger designó como el mundo de la *Gestell*, en el que la totalidad de los entes ha sido dispuesta al cálculo y a la planificación; del Logos que dispuso a la Razón como un dispositivo de poder para objetivar, calcular y disponer de la vida (Heidegger, 1977).

La historia de la metafísica operó una verdadera transmutación de la categoría originaria de *Physis*

hacia el concepto moderno de *Naturaleza* como la Unidad de todas las cosas del mundo; de una naturaleza objetivada que ha llevado a la desnaturalización de la naturaleza y la deshumanización de la humanidad al convertirlos en recursos naturales y fuerza de trabajo reducidos al valor del mercado y así dispuestos para la apropiación capitalista de la vida. Marx ha sido el gran deconstructor de esa transmutación histórica que ha conducido al aniquilamiento de la vida.

La diferencia ontológica entre Naturaleza y Cultura no podría entenderse cabalmente desde la diferencia ontológica entre el Ser y los entes que pensó Heidegger como punto esencial para desentrañar el principio de identidad en la historia de la metafísica (Heidegger, [1957], 1988). La ontología del ser (no hay otra por definición y por tradición filosófica), llega a un punto crítico en la historia de la metafísica en el pensamiento límite del *Ereignis*.¹⁶ Se abre allí la reflexión sobre el olvido de la vida, hacia aquello que permaneció impensado, lo por-pensar de la *Physis*: la manera como la vida se ha configurado en la psique humana del *Logos* a la *Ratio*, del *Cogito Sum* a la *Racionalidad de la Modernidad*; la manera como la potencia de la vida se ha decantado y arraigado en las pulsiones del inconsciente. Por pensar quedaron los modos como los impulsos de la vida y las tonalidades del alma se conjugan en el lenguaje y se enlazan en el orden simbólico que configura a la psique humana; los modos en que las pulsiones del inconsciente se

¹⁶ El propio Heidegger declara en una de sus últimas obras, *Sobre tiempo y ser* (*Zur Zache des Denkens*, 1969) el fin del pensamiento del *Ereignis* como la Historia del Ser y lo abre al pensamiento de la expropiación de la vida: “Con la entrada del pensamiento en la Empropiación (*Ereignis*), llega también su propio modo de ocultamiento. La Empropiación es en sí misma *expropriación*. Esta palabra contiene de una manera commensurable con Empropiación la primaria *Lethe* griega en el sentido del ocultamiento. En consecuencia, la falta de destino de la Empropiación no significa que no tenga “movimiento”. Al contrario, significa que la manera del movimiento más propio de la Empropiación volviéndose hacia nosotros en retirada, se muestra primeramente como aquello que debe pensarse. Esto significa que la Historia del Ser como aquello que debe ser pensado llega a su fin para el pensamiento que entra la Empropiación” (Heidegger, 1972, p. 41).

encadenan con los significantes que articula una lengua, de la significancia que codifica el Logos, que se instaura y moviliza los regímenes ontológicos y los dispositivos racionales de dominación que han olvidado, sojuzgado y degradado la vida. Allí en las profundidades del inconsciente no habla el Ser, sino que se manifiesta una falla en la aventura civilizatoria de la humanidad: una “falta en ser” que impulsa la “voluntad de poder”.

Lo que pone en juego la conjunción, la conjugación y articulación de la *Falta en Ser* que habita en el inconsciente humano y que moviliza en el sujeto una *Voluntad de Poder* es aquello que Derrida denominó *diférance*, la disyunción entre lo Real y lo Simbólico, cuya marca originaria se inscribiría en la escritura (Derrida, 1971, 1989a). La *diférance* es el punto en que los signos-fonemas que articula el habla se convierten en signos-sintaxis de la escritura. Es el texto donde la filosofía de la deconstrucción busca desarticular los efectos de la metafísica de la presencia para dejar emerger aquello que no se articula en el pensamiento metafísico y en el discurso ontológico: donde el pensamiento se abisma en su ignorancia hacia la “falta en ser” del inconsciente: para comprender las vías a través de las cuáles el vivi-ente humano somatiza lo Real

pre-ontológico de la Vida; los flujos e influjos que comunican la significancia que se articula en el *Logos* con las fuentes de otras corrientes alternas que bullen en las “lógicas de sentido” que se configuran y emanen del fondo inconsciente del alma humana.

La *différance* subvierte la soberanía de lo *Uno* que ha ocupado el centro del discurso filosófico y científico. La deconstrucción implica una demarcación y disyunción de sentidos; más allá de provocar un cambio de paradigma, colapsa el pensamiento de lo Uno y lo abre hacia lo Otro: lo Inconsciente de la Vida. El des-centramiento del *Logos* abre el agujero infinito de los sentidos donde se abisma la seguridad de la vida. La crisis ambiental es su síntoma¹⁷.

En la aventura hacia la comprensión de las condiciones inconscientes --el nudo que ata lo real, lo simbólico y lo imaginario-- de la vida, sería un contrasentido buscar seguridad ontológica alguna en la escritura de un *Logos* que pretendiera atrapar los sentidos que se busca liberar: aquellos impulsos que Nietzsche dejó como huellas a desentrañar en sus propios escritos. Si la lingüística del signo se vuelve prisionera de la ilusión de los sistemas fonológicos que llevaron a pensar que la escritura viene después de la palabra, la escritura tampoco logra saltar por encima de aquello que se juega en

¹⁷ Es allí donde, como afirma Klaus Heinrich, “la causalidad ha perdido su función como conjuradora de los demonios [...] nunca da con las verdaderas causas, sino siempre sólo con los síntomas del mundo de espuma” (Heinrich, 2012, p. 56). Sobre la revolución subversiva del saber inconsciente Lacan habría señalado: “La revolución copernicana no es para nada una revolución. Si, en un discurso que no es más que analógico, se supone que el centro de una esfera constituye el punto dominante, el hecho de cambiar ese punto dominante, de hacer que lo ocupe la tierra o el sol, no tiene en sí nada que subvienta lo que el significante centro conserva de suyo. El hombre –lo que se designa con este término, que no es más que lo que hace significar lejos de conmoverse con el descubrimiento de que la tierra no está en el centro–, la sustituyó muy bien por el sol [...] es evidente que tampoco el sol es un centro, y que se pasea por un espacio cuyo estatuto es cada vez más precario establecer. Lo que permanece en el centro es esa vieja rutina según la cual el significado conserva siempre, a fin de cuentas, el mismo sentido. Este sentido se lo da el sentimiento que tiene cada quien de formar parte de su mundo, es decir, de su pequeña familia y de todo lo que gira alrededor [...] En cualquier parte adonde lo lleven, el significado encuentra su centro. Y hasta nueva orden, no es el discurso analítico, tan difícil de sostener en su descentramiento y que no ha entrado todavía en la conciencia común, quien puede de alguna manera subvertir algo [...] La subversión, si es que existió en alguna parte y en algún momento, no está en haber cambiado el punto de rotación de lo que gira sino en haber sustituido un giro por un cae” (Lacan, 2010, p. 56). Nietzsche anticipó esa caída.

y desde el fondo de las pulsiones de la vida y que se “hace de palabras” en las manifestaciones de las pulsiones del inconsciente; de la causalidad de la recondita verdad que busca salir del fondo de la tierra a través de la palabra humana para metabolizarse en la biosfera; de los laberintos del Goce donde se enlaza la *Geschlecht* – la diferencia sexual – y la *Gestell* como encuadre del modo de objetivación del mundo y de representación de lo Real; allí donde las razones del Logos y el metabolismo de la vida se conjugan con las pulsiones del inconsciente, la voluntad de la razón y las estructuras del pensamiento; en ese “magma de significaciones” (Castoriadis) en el que arde la *Physis* como el *fuego de la vida*, donde vibran y laten los sentidos, las verdades y los destinos de la vida (Leff, 2018)¹⁸.

Desde ese fondo oscuro de la existencia humana surgen los impulsos y brota la “voluntad de

poder” que moviliza la construcción de los mundos posibles, en las condiciones de la vida; pero también del Goce que pervierte los sentidos de la vida y los inclina hacia la pulsión de muerte.

Nietzsche acusa a todos los filósofos anteriores que “se fían de los conceptos igual de incondicionalmente, que desconfian de los sentidos: no consideran que los conceptos y las palabras son nuestra herencia de tiempos en que en las cabezas pasó algo muy oscuro y primitivo (Nietzsche, 2010, p. 757). A partir de esa premisa, Nietzsche se aventuró a dejar que el inconsciente discurriera sobre los nudos y las tramas textuales en las que se ha configurado la significancia del mundo: en la que se ha codificado el pensamiento humano, se ha instituido la razón dominadora del mundo y las prácticas de apropiación de la naturaleza¹⁹. En esta disposición de poner lo pensado en contacto con lo que ignoramos, con los

¹⁸ Signo, significado, significancia; sentimiento, sensibilidad, sentido; emoción, motivación, movilización; representación, objetividad, verdad... palabras para decir la comprensión de lo Real, del Ser, del Mundo; términos que conviene aclarar, porque no son sinónimos y *no dicen lo mismo*: conceptos y nociones que denominan y expresan de diferente manera aquello que nombran; que enactúan y movilizan en diferentes modos y grados los procesos que designan. Más allá de la asignación de un significado a las cosas por un significante, de diferentes lógicas y pulsiones de sentido que estructuran los significantes lingüísticos en la configuración del discurso en el orden lógico de la gramática, la sintaxis y la semántica, o en la significancia de *la lengua* en el orden del inconsciente (Lacan, 2010); diferente es la verdad objetiva a la que aspira la ciencia y la verdad de los modos de ser-en-el-mundo de las culturas que afirman sus derechos existenciales. En este sentido extra-significante del sentido afirmaba Deleuze: “Cuando definimos la significación como la condición de verdad, le damos un carácter que le es común con el sentido, que ya es el del sentido [...] Para que la condición de verdad escape esa falla, tendría que disponer de un elemento propio distinto de la forma de lo condicionado; haría falta que hubiera algo *incondicionado* capaz de asegurar una génesis real de la designación y de las otras dimensiones de la proposición: entonces la condición de verdad ya no sería definida como forma de posibilidad conceptual, sino como materia o ‘estrato’ ideal, es decir, no más como significación, sino como sentido” (Deleuze, 1969, p. 29-30). Y agrega: “El término más alto no es el Ser, sino alguna cosa *aliquid*, en tanto que subsume el ser y el no-ser, las existencias y las insistencias [...] Hay alguna cosa, *aliquid*, que no se confunde ni con la proposición [...] ni con el objeto o el estado de cosas que designa, ni con lo vivido, la representación o la actividad mental de aquel que se expresa en la proposición, ni con los conceptos o incluso con las esencias significadas? El sentido, lo expresado de la proposición, sería entonces irreducible a los estados de cosas individuales, a las imágenes particulares, a las creencias personales, y a los conceptos universales y generales [...] Husserl nombra a esta dimensión última *expresión*: ella se distingue de la designación, de la manifestación, de la demostración. El sentido es lo expresado. Husserl, no menos que Meinong, reencuentra las fuentes vivas de una inspiración estoica. Cuando Husserl se interroga sobre el ‘noema perceptivo’ o ‘sentido de percepción’, lo distingue a la vez del objeto físico, de la vivencia psicológica, de las representaciones mentales y de los conceptos lógicos. Lo presenta como un impasible, un incorporeal, sin existencia física ni mental, que ni actúa ni padece, puro resultado, pura ‘apariencia’ [...] La metamorfosis (sublimación y simbolización) consiste para cada cosa en el despejarse de un *aliquid* que es a la vez el atributo noemático y la expresión noética, verdad eterna, sentido que sobrevuela y planea sobre los cuerpos [...] Hay muchos noemas o sentidos para un mismo designado [...] Por ello no puede decirse que el sentido exista, sino solamente que insiste o subsiste” (Ibid., p. 16, 31-32, 257). De esa manera los estoicos percibieron un sentido que se forma más allá del significado de la palabra y del cuerpo, de la representación racional y la percepción sensible.

¹⁹ “El pretendido *impulso de conocimiento* se ha de retrotraer a un *impulso de apropiación y de avasallamiento*; siguiendo este impulso se han ...

impulsos insapientes del inconsciente, que exceden a la verdad de la presencia o de la ausencia, acercando el pensamiento de Derrida al campo lacaniano para escuchar al inconsciente, Frida Saal señaló que,

La différence, con su falta de esencia y existencia, sin ser una palabra o un concepto, es una propuesta estratégica para evitar una reapropiación ontológica ó teleológica [...] la *différence* señala una causalidad originaria, productiva y constitutiva, el proceso de romper y dividir, cuyas diferencias o diferentes serían productos o efectos constituidos [...] La *différence* cuestiona el origen secundario del substituto, y de esa manera cuestiona toda la idea de origen [...] la *différence* nos pone en contacto con lo que ignoramos y que excede a la alternativa de la presencia o de la ausencia. Freud dio el nombre de Inconsciente a esta Otredad alternativa (Saal, 1994, p. 30).

Si Lacan define lo Real como “aquello que nunca cesa de no ser escrito” y lo Simbólico como “aquello que nunca cesa de ser escrito”, Derrida señala con el concepto de *différence* la imposibilidad de una destinación pre-establecida que haría posible el encuentro del significante y del significado (Derrida, 1975). De esta manera, establece el origen del conflicto de la vida a través de la historia.

En esta perspectiva, la crisis ambiental no es una catástrofe ecológica, sino el abismamiento de la aventura civilizatoria de la humanidad en su olvido de la vida. La crisis ambiental es el síntoma de una falla de comprensión de la vida que, al configurarse en la psique humana e institucionalizarse en los dispositivos racionales de poder que dominan a

los impulsos y a la potencia de la vida, conducen el metabolismo de la biosfera hacia la muerte entrópica del planeta. Esta falla no fue instaurada por las leyes de la naturaleza – en la ineluctable ley de la entropía –, sino en la condición humana, en su *ser simbólico*; o mejor dicho, en su “falta en ser”, desde donde se constituye su “voluntad de poder”.

La crisis ambiental es un enigma. Más allá de deconstruir la genealogía del pensamiento humano en sus diferentes epocalidades – desde el *Logos* originario del pensamiento occidental y la *Ratio* medieval hasta la constitución del mundo de la *Gestell* como el marco general que dispone a la totalidad de los entes a ser apropiados y expropiados por el régimen ontológico del *Capital* en la modernidad–, es necesario desentrañar lo más entrañable, lo más enterrado en las profundidades del inconsciente, lo más indescifrable e inefable del fondo de la condición humana: aquello que Freud designó como lo *Unheimlich* de la existencia humana.

Antes de ser desterrado del paraíso, el ser humano ha nacido ya huérfano de hogar en este mundo. Habiendo intentado deconstruir los devaneos fallidos del pensamiento filosófico desde la instauración de la voluntad de unidad del *Logos humano* y la idealidad del *Eidos* platónico que condujeron la historia de la metafísica hacia el dualismo ontológico por la separación de la *res cogitans* y la *res extensa* en el *cogito sum* cartesiano, y a la ilusión de la representatividad de lo Real en la “época de la imagen del mundo” (Heidegger, 1996), importa encontrar el eslabón perdido entre la “falta en ser”

¹⁹ ... desarrollado los sentidos, la memoria, los instintos, etc. La reducción más rápida posible de los fenómenos, la economía, la acumulación del tesoro de conocimiento adquirido (es decir, de mundo apropiado y hecho a nuestras manos)” (Nietzsche, 2008, p. 574).

²⁰ “En una conferencia de 1933, ‘Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis’, Freud habla de la angustia como el afecto mayor, que no se concibe del sujeto como falta-en-ser sino de un cuerpo habitado. Freud no habla de ello solamente como de un estado de afecto definido por él como reunión de sensaciones determinadas de la serie placer/displacer, sino como una huella de afecto, *Affektspur*, porque la relaciona ...

y la “voluntad de poder”, de ese agujero originario del inconsciente que se instaura en el cuerpo como angustia y como vacío existencial²⁰.

Habremos de entender las maneras como la “falta en ser” de la existencia humana anida en el “pequeño objeto a” que designa Lacan para ubicar en el inconsciente a ese in-significante, en tanto que no es un signo, que no se deja representar por un significante, pero que lanza impulsos deseantes y va dejando huellas sedimentadas en el cuerpo humano desde antes de que el *Logos Humano* intentara nombrar las cosas del mundo (Lacan, 2007).

Desde las pulsiones que allí se estructuran, se desprenden hilos conductores que se entrelazan en la psique, que se conjugan en las articulaciones gramaticales y los arreglos sintácticos y las estrategias discursivas que configuran los sentidos que inscribe e instituye la intervención humana que moviliza los flujos y los cursos de la vida: de las conjugaciones posibles de los tiempos y sus enlazamientos en el devenir de la vida; de los juegos de lenguajes que abren y cierran las compuertas de los sentidos de la vida; que más allá de sus aporías de la lógica del discurso filosófico, de las simulaciones y desviaciones en su traducción en una norma racional, constituyen las estructuras e insuflan los influjos

del deseo humano que se entrelazan en las lógicas y los sentidos del pensamiento humano, dentro de códigos que no sólo impiden la identidad entre la palabra y la cosa, entre el Concepto y lo Real, entre noesis y noema, sino que han inscrito un orden ontológico, una racionalidad *anti-natura* y un modo de goce inconsciente que han derivado en una pulsión ecocida y en una voluntad de dominio sobre la vida.

Al “tachar” al sujeto, las estructuras del deseo inconsciente erigen barreras infranqueables por el significante para realizar la anhelada reducción fenomenológica desde la intencionalidad de la psique que busca comprender lo Real, que instaura una prohibición al pensamiento para inscribirse en la inmanencia de la vida²¹.

Pero, ¿De dónde surge, cuál es la fuente de los impulsos del deseo inconsciente? ¿Cómo se hacen cuerpo – simbolizado, significado, tachado, deseante –, las fuerzas, la potencia de lo Real de la Vida?²² Ciertamente, el agujero en el que anida el deseo inconsciente no es el mismo vacío en cada sujeto y en cada cultura, más que en su estructura fundamental, la de su “falta en ser”. Ya Moustapha Safouan (1977) señaló que el Edipo no es universal. En cuanto se hace síntoma el entramado de lo Real significado por el orden Simbólico, encarna en el

²⁰ ... con un acontecimiento anterior, *Ereignis*. Encontramos en Freud, a propósito de lo que afecta, la pareja del acontecimiento y de la huella. Un acontecimiento, o más precisamente, Freud –es su comprensión del afecto de angustia–, dice que ve allí el precipitado de un acontecimiento importante incorporado por la herencia” (Miller, 2002, p. 80). Se enuncia y anuncia así el origen de la “falta en ser”, del deseo inconsciente que anida en el cuerpo humano.

²¹ Nietzsche habría ya cuestionado la primacía del *Logos* como voluntad de poder y de la gramática como postulado *a priori* lógico metafísico previo y por encima de los impulsos inconscientes: “se piensa: por consiguiente hay un ser pensante”: en esto desemboca la *argumentatio* de Descartes. Pero eso significa poner ya como ‘verdadera *a priori*’ nuestra creencia en el concepto de sustancia: que si se piensa debe haber algo ‘que piensa’ es sin embargo simplemente una formulación de nuestro hábito gramatical que para una acción pone un agente. En suma, aquí se está haciendo ya un postulado lógico-metafísico –y no simplemente constatando... Por la vía de Descartes no se llega a algo absolutamente cierto sino sólo al hecho de una creencia muy fuerte” (Nietzsche, 2008, p. 350).

²² Heinrich pregunta, “La sustancia del individuo, la cual recibe de éste su forma individual, no es ella misma algo individual. La agitación interna de todo lo viviente no desaparece en el impulso individual. Pero dónde en el individuo y dónde en el impulso individual toma cuerpo aquello que está más allá de la limitación?” (Heinrich, 2012, p. 56).

cuerpo como angustia y carácter produciendo hilos de distintas texturas y colores que se codifican en diferentes imaginarios culturales, traduciéndose en hábitus y en prácticas de vida.²³ George Bataille mostró que el orden simbólico instaurado en el inconsciente colectivo de las culturas tradicionales conduce las prácticas del gasto ritual desde una pulsión al gasto, hacia un destino gobernado por el exceso²⁴.

En esta intención por encontrar y tejer los hilos que conectan el pensamiento filosófico con el inconsciente humano, Parménides y Heráclito aparecen como forjadores iniciales de la historia civilizatoria de la humanidad, como artífices de aquellos momentos en que el fondo humano se refleja en los nudos originarios del pensamiento metafísico, en la búsqueda de la Verdad del Ser desde su unidad con el Pensar, de la identidad del Ser y lo Uno, de la *Physis* como comprensión del devenir de lo múltiple y el *Logos* como reducción de la diversidad en el pensamiento humano.

²³ Merleau Ponty habría señalado que el pensamiento desencarnado, que pensar el lenguaje antes del hablarlo, era un mito. Habremos de considerar la diferente significancia que adquiere el “cuerpo” en el discurso lacaniano frente al cuerpo como instancia en la fenomenología de la percepción. Dice Lacan: “No es este orden de hechos [la estructura del organismo de Goldstein o la estructura del comportamiento de Merleau-Ponty que hacen del cuerpo ‘un alma corporeizada’ en la fenomenología contemporánea] el que está implicado en nuestra mención de la función del cuerpo, sino el compromiso del hombre que habla en la cadena del significante, con todas sus consecuencias, y su repercusión, en lo sucesivo, fundamental, ese punto escogido de una irradiación ultra-subjetiva, esa fundación del deseo, para decirlo todo. No se trata del cuerpo como algo que nos permitiría explicarlo todo mediante una especie de esbozo de la armonía del *Umwelt* y del *Innenwelt*, sino que en el cuerpo hay siempre, debido a este compromiso en la dialéctica significante, algo separado, algo sacrificado, algo inerte, que es la libra de carne [...] la ley de la deuda y del don –este hecho social total, como lo expresó luego Marcel Mauss– [...] que no le debe su importancia a ningún elemento que podamos considerar como tercero, en el sentido de un tercero exterior –intercambio de las mujeres o de los bienes, como lo recuerda Lévi-Strauss en sus *Estructuras elementales*–, sino que lo que está en juego en el pacto no puede ser y no es más que la libra de carne, que debe ser tomada, como dice el texto de *El Mercader*, de muy cerca del corazón” (Lacan, 2007, p. 237-238).

²⁴ “La posibilidad humana dependió del momento en que, presa de un vértigo insuperable, un ser se esforzó en decir que no [...] El hombre se sublevó para no seguir más el movimiento que le impulsaba; pero de ese modo, no pudo hacer otra cosa que precipitarlo hasta una velocidad vertiginosa. Si en las prohibiciones esenciales vemos el rechazo que opone el ser a la naturaleza entendida como derroche de energía viva y como orgía de aniquilamiento, ya no podemos hacer diferencias entre la muerte y la sexualidad. La sexualidad y la muerte sólo son los momentos agudos de una fiesta que la naturaleza celebra con la inagotable multitud de los seres; y ahí sexualidad y muerte tienen el sentido del ilimitado despilfarro al que procede la naturaleza, en un sentido contrario al deseo de durar propio de cada ser [...] Las prohibiciones en las que tomó forma una reacción única con dos fines distintos [...] (forman) un complejo indivisible. Como si el hombre hubiese captado inconscientemente y de una sola vez lo que la naturaleza tiene de imposible (lo que nos es dado) cuando exige seres a los que promueve a participar en esa furia destructora que la anima y que nada saciará jamás” (Bataille, [1957], 1997, p. 65-66).

Nietzsche es el primer deconstructor de esos principios al cuestionar en los conceptos de “propósito”, “unidad” y “verdad”, el falso fundamento de la razón que impulsó la aventura del pensamiento metafísico, de los principios causantes del nihilismo de la razón que han configurado los esquemas de la ciencia, y que se han precipitado sobre la crisis ambiental de nuestro tiempo:

Existe un efecto profundo y perfectamente inconsciente de la *decadence* misma sobre los ideales de la ciencia: toda nuestra sociología es la prueba de esta proposición. Queda por reprocharle que no conozca por experiencia sino la *estructura de decadencia* de la sociedad, y que tome inevitablemente como norma del juicio sociológico los propios instintos de decadencia (Nietzsche, 2008, p. 520).

Lo que interesa al campo de la ecología política es deconstruir las vías por las cuales esas categorías han configurado e instaurado la racionabilidad antinatura que destina la vida en el planeta;

comprender la manera como se incorpora en los imaginarios culturales de los pueblos y se articula con el deseo inconsciente del ser humano; en las conexiones que se establecen entre los impulsos del cuerpo y las pulsiones del deseo con la significancia del *Logos* y los sentidos instituidos en la racionabilidad de la modernidad; entre la significancia que se enclava en las claves de la instancia de la letra en el inconsciente y la significancia que se articula en los códigos del pensamiento metafísico, en sus régimenes ontológicos – en sus códigos de racionabilidad y sus dispositivos de biopoder – que gobiernan al mundo globalizado; para desde esa comprensión poder pensar estrategias para transitar hacia la sustentabilidad de la vida. La ecología política busca desentrañar esa “parte maldita” de los impulsos humanos que señalara Georges Bataille (1967), para que la racionalidad humana y la vida existencialmente vivida puedan modularse y moderarse a través de una disposición hacia la emancipación de la vida; para reconducir los sentidos de la vida dentro de las condiciones de la vida.

La ética para la vida implica desentrañar desde las profundidades de los impulsos y las razones incorporados en el cuerpo viviente de la humanidad y más allá de un “instinto de vida”, un principio de responsabilidad y cuidado de la vida (Jonas, 1995, 2000); una fuerza que más allá de la voluntad de poder instituida en el régimen ontológico que gobierna al mundo y domina la vida, sea capaz de exorcizar la “parte maldita” de la pulsión de muerte para explorar cómo el goce inconsciente pudiera dar un giro hacia un “goce de emancipación de la vida”; comprender la manera como pudiera operarse el giro de la voluntad de poder hacia el deseo de “poder querer la vida”. En ese “poder querer” se juega lo posible de la vida, en la manera como las pulsiones

y las razones impulsan y destinan la potencia de la vida. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger había apuntado:

Acoger una ‘cosa’ o a una ‘persona’ en su esencia significa amarla [*sielieben*], quererla [*siemögen*]. Pensado de modo mas originario, este querer [*mögen*] significa otorgar la esencia como un regalo. Semejante querer es la autentica esencia del ser capaz [*Vermögen*], que no solo logra esto o aquello, sino que deja que algo se presente [*wesen*] mostrando su origen, es decir, deja que algo sea. La capacidad del querer es propiamente aquello «en virtud» de lo cual algo puede llegar a ser [...] Esta capacidad es lo propiamente ‘posible’ [*das eigentlich ‘Mögliche’*], aquello cuya esencia reside en el querer. A partir de dicho querer, el ser es capaz del pensar. Aquel hace posible este. El Ser es aquello capaz de querer el ‘poder ser’ de lo posible. Como el elemento, el Ser es la ‘fuerza quieta’ del querer-capaz, es decir, de lo posible. Claro que, sometidas al dominio de la ‘lógica’ y la ‘metafísica’, nuestras palabras ‘posible’ [*möglich*] y ‘posibilidad’ [*Möglichkeit*] solo están pensadas por diferencia con la palabra ‘actualidad’; esto es, desde una determinada interpretación metafísica del Ser como *actus* y *potentia*, una diferenciacion que se identifica con la de *existentia* y *essentia*. Cuando hablo de la ‘callada fuerza de lo posible’ no me refiero a lo *possibile* de una *possibilitas* solo representada, ni a la *potentia* como *essentia* de un *actus* de la *existentia*, sino al Ser mismo, que, queriendo, esta capacitado sobre el pensar, y por lo tanto sobre la esencia del ser humano, lo que significa sobre su relación con el Ser (Heidegger, [1946], 1977, p. 196).

Heidegger remite al Ser lo posible del querer poder. Mas lo posible de la vida emerge de la relación de la potencia de lo Real de la Vida y el deseo de empoderar la vida impulsado por la “falta en ser” desde las pulsiones del inconsciente humano.

La *racionalidad ambiental* se inscribe en el discurso filosófico de la modernidad como el “silo-

gismo disyuntivo” que deconstruye la metafísica del discurso ontológico del Ser y las armaduras teóricas y los dispositivos de poder de la racionalidad de la modernidad para operar un giro hacia la comprensión de la Vida. Pero no ofrece pócimas para exorcizar los demonios que se han apoderado del alma humana y para curar su angustia existencial; apenas intenta desentrañar sus modos de operar, la manera de reconducir el deseo humano dentro de las condiciones de la vida. Pues ante la crisis ambiental, ¿qué sentido tiene curar al paciente de su angustia si ha de morir a causa del calentamiento global, por un coronavirus o en manos del crimen organizado, como efecto de la degradación de la vida? Ante las condiciones actuales de la vida, ya no sólo importa ver de qué manera se “subjetiva” el riesgo y la condición climática en la angustia existencial de los seres humanos, sino la manera como comprendemos y respondemos a la crisis ambiental como condición existencial poniendo en juego nuestra condición simbólica dentro de las condiciones bio-termodinámicas de la vida.

Lo que importa comprender va más allá de los innumerables casos y las diversas maneras en que se desquicia la razón del sujeto, para ver los modos en que ésta se afirma en el superyó colectivo en el proceso de globalización económica como expresión del malestar en la cultura posmoderna; como manifestación de una “razón de fuerza mayor” (Nicol, 1972), de la “voluntad de poder” del capital que en su proceso de racionalización del mundo configura los modos de “elección racional” que conducen el deseo inconsciente hacia la economización del mundo, la capitalización del goce y la mercantilización de la naturaleza.

El campo de la ecología política se ha establecido como el espacio social en el que se manifiestan,

se disputan y se dirimen los conflictos socio-ambientales entre diferentes grupos sociales ante los procesos de degradación de la vida conducidos por la imposición de la razón suprema del Capital. Allí se expresan los diferentes modos de comprensión de la cuestión ambiental y de solución de sus diferentes conflictos en la territorialización de la vida. Estos conflictos no se saldan a través de las reglas y los dispositivos de racionalidad económica y jurídica que han conducido hacia la crisis ambiental. La justicia ambiental va más allá de la puesta en juego y en disputa de los derechos de la naturaleza, reclamando una comprensión sobre el conflicto de la vida que irrumpió desde las pulsiones del inconsciente humano y de su “voluntad de poder” como principio del cual emanan los impulsos hacia el dominio de la naturaleza en la construcción de sus mundos de vida. Poner en consonancia los impulsos inconscientes con las condiciones materiales y simbólicas de la vida implica dilucidar sus oscuridades y desentrañar las perversiones del deseo humano.

El principio del placer que moviliza el erotismo de la vida no se manifiesta como una réplica de la potencia creativa de la *Physis* que se internalizara hacia el inconsciente como “voluntad de poder” de la *Vida qua Vida*. Más allá de la “falta de transparencia” de la transcripción de las condiciones bio-termodinámicas de la vida en la psique humana, tampoco ocurre una transposición y asimilación directa de la “voluntad de poder” de lo Real de la Vida como pulsión de vida dentro del aparato psíquico. Surge de allí el desafío de desentrañar la “desadaptación” del goce inconsciente, del Principio de Placer y el Principio de Realidad, ante las condiciones de la sustentabilidad de la vida; de la desarmonía, la falta de sintonía entre la potencia de la *Physis* que brota de lo *Real de la Vida* y las pulsiones del deseo

humano –del conflicto entre Eros y Tánatos – que se configuran en el cuerpo inconsciente.

Como lo desentrañara Freud, en el Principio de Realidad se expresa la tensión entre un deseo de vida y una realidad ajena, no inmanente: el conflicto entre la potencia de la *Physis* y el régimen ontológico generado por el *Logos*; entre el deseo de vida y la pulsión de muerte que entablan su combate en el aparato psíquico, en lo Real del inconsciente que es la causa – la verdad como causa (Lacan) –, de la “falta en ser” del inconsciente humano que no se deja pensar, ni decir por el *Logos*; que no dirime el conflicto de la vida a través de la razón²⁵. El deseo humano no es el tropismo que mueve al instinto del organismo que en su impulso queda atrapado en la telaraña de su entorno real; no es la simbiogénesis de la vida que moviliza la evolución biológica por adaptación del más apto. Como descubrieran los estoicos, los cuerpos humanos son atraídos por tensiones y relaciones, por acciones y pasiones “en función de un fuego primordial en el que se reabsorben y a partir del cual se desarrollan”²⁶. Entre Eros y Tánatos se tensan las intensiones del mundo generado humanamente – por el *Logos*, el Valor, la Razón y la Norma –, y los impulsos de la vida trastornados por la pulsión de muerte que los habita, por el enigma de lo *Unheimlich* de la existencia humana.

La fractura ecológica de la existencia humana es la explosión de la huella histórica de una falla originaria que se expande en la desertificación del alma humana y en la entropización de la Tierra; es una deuda que no resuelve el cálculo económico, cuyo Fondo Monetario Internacional se ha instituido por la “falta en ser” que instauró el conflicto originario de la vida; por la *diferancia* originaria inscrita en la escritura; por la imposibilidad del *Logos* de recolectar la diversidad de la vida; por la reducción ontológica de todo lo existente a su forma objetiva y a su valor monetario que generó la violencia simbólica hacia la vida y la degradación ecológica del planeta. Como falla del orden simbólico en lo Real de la Vida, la deuda ecológica se inscribe en el régimen pulsional del inconsciente reivindicando el principio de placer, acicateando la voluntad de la vida acosada por el principio de racionalidad, que como principio de realidad ha dejado las huellas del *Logos* marcadas en la erosión de la Tierra y el enrarecimiento del aire en el que se ahoga y abisma la existencia humana.

Dilucidar las condiciones de la vida humana habrá de llevarnos a cavar más profundamente en el acontecimiento del pensamiento para ponerlo en consonancia y sintonía con los tiempos de la crisis ambiental e epidemiológica, para detener la caída del nihilismo de la razón hacia el abismamiento de la vida. Desentrañar las condiciones de la vida

²⁵ Sobre esta resistencia de lo Real del inconsciente a ser simbolizado, articulado por los significantes del discurso teórico y de la norma social comenta Jacques Derrida, “Al menos no está de este lado porque primeramente está del lado de la ‘cosa misma’, que no es una cosa sino esta *causa*, el proceso de esta censura irresoluble del deseo. Nuestra hipótesis [...] es que] toda esa irresolución no está simplemente del lado teórico, sino en la cosa misma, si la hubiera, de hecho, en la escena de la escritura que las une y desune” (Derrida, 2019, p. 358). De esa manera se enumera la marca de la sustracción del deseo inconsciente del pensamiento ontológico: su “falta en ser”.

²⁶ “Lo que hay en la profundidad de los cuerpos, son mezclas, un cuerpo penetra en otro y coexiste con él en todas sus partes, como la gota de vino en el mar o el fuego en el hierro. Un cuerpo se retira de otro, como el líquido de un vaso. Las mezclas en general determinan los estados de cosas cuantitativos y cualitativos: las dimensiones de un conjunto, o bien el rojo del fierro, el verde de un árbol. Pero eso que queremos decir por ‘crecer’, ‘crecer’, ‘disminuir’, ‘enrojecer’, ‘verdecer’, ‘cortar’, ‘ser cortado’, etc., es de otra naturaleza: para nada estados de cosas o de mezclas en el fondo de los cuerpos, sino acontecimientos incorporales en la superficie, que resultan de esas mezclas. El *árbol verdea*” (Deleuze, 1969:15).

implica penetrar los laberintos de los sentidos de la vida para llegar a las capas más profundas del pensamiento, para llegar a construir “un mundo más comprehensivo, más extraño y más rico, más allá de la superficie, un fondo más profundo y abismal detrás de cada piso, debajo de cada intento por ofrecer ‘fundamentos’.” (Nietzsche, 1966, p. 229). El mensaje alegre de Nietzsche abre un

Mundo fascinante donde la identidad del yo se pierde, no en beneficio de la identidad de lo Uno o de la unidad del Todo, sino en beneficio de una multiplicidad intensa y de un poder de metamorfosis, donde juegan unas con otras las relaciones de potencia [...] Que todo sea tan ‘complicado’, que Yo sea otro, que algo diferente piense en nosotros en una agresión que es la del pensamiento, en una multiplicación que es la del cuerpo, en una violencia que es la del lenguaje, allí reside el mensaje alegre (Deleuze, 1969, p. 345-346).

Habrá que seguir este impulso del pensador ermitaño para desentrañar los enigmas del deseo inconsciente, para llegar al fondo de la “falta en ser” que moviliza la “voluntad de poder”; para deconstruir las figuras del yo y sanear al superego; para dilucidar las causas inconscientes, no asignables a la *Physis* como fuerza cósmica, y más allá de la violencia que ejerce el *Logos* y la *Razón*; para llegar a comprender la “causalidad del deseo” y los impulsos inconscientes que han configurado la “voluntad de poder” que mueve al mundo, motivando las acciones sociales, constituyendo los dispositivos de poder que gobiernan el mundo, dirigiendo el metabolismo de la biosfera hacia la muerte entrópica del planeta.

La entrada de la humanidad en la era del Antropoceno significa que los impulsos de la vida, las pulsiones del inconsciente y los modos

de comprensión humana sobre el mundo se han convertido en la mayor fuerza que interviene y trastoca el metabolismo de la biosfera impulsado por la potencia neguentrópica de la energía solar – del Fuego de la Vida – degradando las condiciones de sustentabilidad de la vida. La racionalidad del capital se ha instaurado como el poder soberano que impone la muerte a la *nuda vida* (Agamben, 1998); es la fuerza global que destina la vida más allá de las fuerzas mismas de la naturaleza, hacia la muerte de la vida misma.

La *racionalidad ambiental* devuelve el pensamiento y la acción social hacia la potencia creativa inmanente de la vida (Deleuze 2001, 2011; Deleuze & Guattari, 1996), territorializando los imaginarios vitales de pueblos y comunidades en el metabolismo de la biosfera y abriendo los horizontes de la existencia humana desde la ética de la otredad (Levinas) y una política de la diferencia (Derrida) hacia el infinito de un mundo de convivencia pacífica en la diversidad de la vida (Leff, 2004 [2022]).

Referencias

- Agamben, G. *Homo sacer*: sovereign power and bare life. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Bataille, G. *El erotismo*. México: Tusquets, 1997.
- Bataille, G. *La part maudite*. Paris: Minuit, 1967.
- Bergson, H. *Creative evolution*. New York: Dover, 2014.
- Bookchin, M. *Our synthetic environment*. New York: Knopf, 1962.
- Bookchin, M. *Post-scarcity anarchism*. Montreal/New York, Black Rose Books, Second edition, 1990.
- Carlson, R. *The silent spring*. Boston: Houghton Mifflin, 1962.

- Cesarman, F. *Ecocidio*: estudio psicoanalítico de la destrucción del medio ambiente. México: Joaquín Mortiz, 1972.
- Commoner, B. *The closing circle*: nature, man, and technology. New York: Knopf, 1971.
- Deleuze, G. *Nietzsche*. Madrid: Arena, 2000.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2012.
- Deleuze, G. *Lógica de sentido*. Trad. Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 1969.
- Deleuze, G. *Pure immanence*. Essays on a life. New York: Urzone, 2001.
- Deleuze, G.; Guattari, F. *Anti-Edipo*: capitalismo y esquizofrenia. Barcelona: Paidós, 1985.
- Deleuze, G. *A thousand plateaus*. Capitalism & schizophrenia. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1996.
- Deleuze, G. *Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2011.
- Derrida, J. *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores, 1971.
- Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989a.
- Derrida, J. "The purveyor of truth". In: *Yale French Studies*. No. 52, Graphesis: Perspectives in Literature and Philosophy, Yale University Press, p. 31-113, 1975.
- Derrida, J. El oído de Heidegger. Filopolemología (Geschlecht IV). In: *Políticas de la amistad*. Trad. Francisco Vidarte, 1989b.
- Derrida, J. *La vie la mort*. Séminaire. Paris: Seuil, 2019.
- Enzensberger, H. M. *Lengua del país*. Barcelona: La Poesía, 2004.
- Erlich, P. *The population bomb*. New York: Ballantine Books, 1968.
- Freud, S. *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrrotu, [1930].
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. [1927]. Disponible en: www.heideggeriana.com.ar.
- Heidegger, M. *Contributions to philosophy (from Enew-*
- ning)*. Trad. Parvis Emad; Kenneth Maly. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- Heidegger, M. *Heráclito*. Cursos de 1943-1944. Trad. Carlos Másmela. Buenos Aires: El hilodeariadna, 2012.
- Heidegger, M. Letter on humanism. In: Krell, David Farrell. *Basic writings*. New York: Harper Collins, p. 196, 1977.
- Heidegger, M. *The question concerning technology and other essays*. Trad. William Lovitt. New York: Harperperennial, 1977.
- Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Trad. Arturo Leyte. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988.
- Heidegger, M. The way to language. In: *On the way to language*. Trad. Peter D. Hertz. San Francisco: Harper & Row, 1982.
- Heidegger, M. *On time and being*. Trad. Joan Stambaugh. New York: Hasper & Row, 1972.
- Heidegger, M. La época de la imagen del mundo. Trad. Helena Cortés; Arturo Leyte. In: Heidegger, M. *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1996.
- Heinrich, K. *Ensayo sobre la dificultad de decir no*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Ingold, T. *The perception of the environment*. London: Routledge, 2000.
- Jonas, H. *El principio de responsabilidad*: ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Editorial Herder, 1995.
- Jonas, H. *El principio de vida*. Hacia una biología filosófica. Madrid: Trotta, 2000.
- Kauffman, S. *Investigaciones*: complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general. Barcelona: Tusquets Editores, 2003.
- Lacan, J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- Lacan, J. *El Seminario 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Lacan, J. *El Seminario 20. Aún (Encore)*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Leff, E. *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión*

-
- ambiental. México: Siglo XXI Editores, 2018.
- Leff, E. *El conflicto de la vida*, México: Siglo XXI Editores, 2020a.
- Leff, E. Clima viral: o lugar da humanidade no planeta. 2020b. Disponible en: <https://www.amazonialatitude.com/2020/08/05/clima-viral-lugar-humanidade-planeta/>
- Leff, E. *Racionalidad ambiental: la reappropriación social de la naturaleza*, México: Siglo XXI Editores, segunda edición corregida, 2022 [2004].
- Leroi-Gourhan, A. *Le geste et la parole*. Technique et language. Paris: Albin Michel, 1965.
- Levinas, E. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Levinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 4. ed., 1997.
- Marcuse, H. *Eros y civilización*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1963.
- Margulis, L.; Sagan, D. *What is life*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Miller, J.-A. *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva, 2002.
- Nicol, E. *El porvenir de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Nietzsche, F. *The genealogy of morals*. New York: Doubleday Anchor Books, 1956.
- Nietzsche, F. *Beyond good and evil. Prelude to a philosophy of the future*. New York: Vintage Books, 1966.
- Nietzsche, F. *The gay science*. New York: Vintage Books, 1974.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid/México: Alianza Editorial, 1997.
- Nietzsche, F. *Ecce homo*. Como se llega a ser lo que se es. Madrid: Editorial Alba, 1999.
- Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889) Vol. IV*. Trad. Juan Luis Vernal; Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2. ed., 2008.
- Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1882-1885) Vol. III*. Trad. Diego Sánchez Meca; Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.
- Rocco, V. Pensar la naturaleza en tiempos de pandemia. *Blog Círculo de Bellas Artes de Madrid*, 2020.
- Saal, F. Derrida psychoanalyst? A Lacanian Derrida?. Conferencia en el Décimo Simposio de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis sobre *Escritura y psicoanálisis*, 1994.
- Safouan, M. *¿El Edipo es universal?* México: Siglo XXI Editores, 1977.
- Steiner, G. *Después de Babel*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.