



La flor, el invento, el deseo: hacia una poética del habitar

The flower, the invention, the desire: towards a poetics of living

Enrique Israel Ruíz ALBARRÁN¹*

¹ Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México, DF, México.

* E-mail de contacto: enriqueisraelruiz@gmail.com

Artículo recibido el 8 de abril de 2022, versión final aceptada el 21 de septiembre de 2022, publicado el 14 de septiembre de 2023.

RESUMEN: La flor y el invento funcionarán aquí como dos metáforas para dar cuenta, por un lado, de lo real de la physis que no se adhiere al lenguaje y, por otro, de aquello que existe con el atravesamiento del significante, es decir, la historia. Ambas metáforas, sin embargo, distan de tratarse como opuestos complementarios, como sistema binario o como una dialéctica de la cual es posible hacer síntesis. La propuesta es pensarlas en términos de una relación paradójica. Las paradojas no contienen solución, por el contrario, su función es la de invitarnos a pensar relaciones libres de sentido, inconclusas, abiertas; posibilitando el hallazgo de algo que cambie la percepción que tenemos de un tema, un problema, una pregunta. Aquí se leerá la paradoja de la flor y el invento a la luz de aquello que acontece como falla en ser, una falla que causa el deseo, entendiendo por esto último un rasgo preontológico que separa a los vivientes hablantes de la necesidad y del instinto. La segunda parte de la propuesta consiste en explorar el ternario de la flor, el invento y el deseo a manera de una poética del habitar ante la penuria provocada por el discurso capitalista. Nuestra conjetura es la siguiente: si esta poética del habitar tiene un porvenir como existencia, es en cuanto acto inédito en los modos de tener un lugar en el mundo, sin exaltar, por lo tanto, un modelo del ser, un ideal de la vida o una pedagogía de la existencia. En otras palabras, advirtiendo actos contingentes que, en “soledad:común” inscriben un contraste para saber-hacer subversiones existenciales ante aquellas prácticas voraces del habitar capitalista, voracidad motivada por la pura pulsión de destrucción.

Palabras clave: naturaleza; significante; pulsión; capitalismo; poética del habitar.

ABSTRACT: The flower and the invention will function here as two metaphors to account, on the one hand, for the real of the physis that does not adhere to language and, on the other, for what exists with the crossing of the signifier, that is, history. Both metaphors, however, are far from being treated as complementary opposites, as a binary system or as a dialectic of which it is possible to synthesize. The proposal is to think them in terms of a paradoxical relationship. The paradoxes do not contain a solution, on the contrary, their function is to invite us

to think the relationships free of meaning, inconclusive, open; making possible to find something that changes the perception we have of a topic, a problem, a question. Here the paradox of the flower and the invention will be read in the light of what happens as a failure to be, a failure that causes desire, understanding the latter as a pre-ontological trait that separates living beings from need and instinct. The second part of the proposal consists on exploring the ternary of the flower, the invention and the desire as a poetics of living in the face of the shortage caused by the capitalist discourse. Our conjecture is: if this poetics of dwelling has a future as existence, it is as an unprecedented act in the ways of having a place in the world, without exalting, therefore, a model of being, an ideal of life or a pedagogy of existence. In other words, noting contingent acts that, in “solitude: common” inscribe a contrast to know-how existential subversions in the face of those voracious practices of capitalist living, voracity motivated by the pure drive for destruction.

Keywords: Nature; Signifier; Drive; Capitalism; Poetics of Living.

1. La flor, el invento, el deseo: un ternario paradojal

La referencia con la que intitulamos el presente texto viene de una bella obra llamada “El mundo como flor y como invento” escrita por el guerrillero guatemalteco Mario Payeras (1987). Se trata de una serie de cuentos estructurados en términos de paradojas hilvanadas entre lo real de la *physis* y la *physis* historizada por un viviente que produce signos. Estéticamente hablando, la obra del guerrillero nos permite problematizar los desencuentros entre la vida inventada como efecto de un mundo simbolizado y lo que no se deja capturar dentro de la composición del lenguaje: la pura *physis*, pero que, aun así, algo se teje como existencia.

Para pensar esto que enunciamos, tómese de ilustración lo que Kant (2012) articuló entre el fenómeno y nómeno. Dos recursos expresivos con los que exploró el problema de la constitución de la

subjetividad ante lo real de la cosa. Según el filósofo, los fenómenos son “objetos de una experiencia posible” (Kant, 2012, p. 180), por el contrario, “lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia” (Kant, 2012, p. 183), porque “el nómeno [...] cesa por completo todo uso y aun toda significación...” (Kant, 2012, p. 187). Acontece, empero, entre el fenómeno y el nómeno aquello que se realiza como subjetividad¹, como existencia deseante. De aquí que resulte interesante problematizar aquellos efectos que producen las paradojas. La paradoja kantiana, en este contexto, nos permite advertir que, a pesar de que el invento está condenado al fracaso porque está hecho de historia, entre el invento y la vida natural concurre cierta yuxtaposición que no se sintetiza, pero se abren lugares existenciales para quienes dependen de la producción de signos y para quienes viven de otro modo. Los primeros², son vivientes pulsionales desprovistos de cualquier tipo de experiencia posible para vivir el mundo desde el

¹ Aquí pensamos el problema de la constitución de la subjetividad como aquello que se produce entre el sujeto del lenguaje, los significantes y el deseo del Otro, es decir, no hablamos de esta dimensión de la vida humana en términos de una psicología del individuo o de una fenomenología de la intersubjetividad, sino de la existencia subjetivada en torno a la “materialidad” de un ser en falta.

² Cuando aquí mencionamos “los primeros” no lo hacemos en oposición a “los segundos”, sino que proponemos situar la diferencia entre lo ontológico y lo real de la *physis*.

instinto. La pulsión³, como la acuñó Freud (2013a), es aquella que no se deja satisfacer, condición de sufrimiento y dolor de estar en el mundo o, mejor dicho, de mal-estar-en-el-mundo.

Quienes hablan se ven envueltos entre mundos históricos, sociológicos, culturales; mundos que, entre sí, son equívocos, confrontados, desprovistos de un sentido único. Asimismo, los mundos del lenguaje contienen singularidades que habitan cuerpos de un modo irrepetible porque, aunque viven entre cuerpos – Nancy (2003) –, no se confunden entre y con otros más, ya que las pulsiones marcan cada cuerpo hablante en su diferencia, siendo intransferible la experiencia lograda de goce en el uno por uno.

El asunto es que el mundo inventado se hace profundamente problemático, enigmático e imposible. Dando lugar a intuiciones⁴ desde donde pretendemos decir qué es un mundo, cómo se tiene un mundo, cuándo se vive en un mundo. Respondemos al “misterio de la physis” a partir del discurso que nos posibilita vivir o encarnar nuestra intuición del mundo, pero esto no significa que nos cerremos al porvenir de otra más. Como dice Hans Blumenberg (2007) a propósito del concepto kantiano de “la composición de la intuición del mundo [Weltanschauung]” (Blumenberg, 2007, p. 11). El mundo del hablante es:

la totalidad ideal de los fenómenos, que jamás se podrá establecer para ningún tipo de experiencia, pero que,

sin embargo, impulsa el empeño infatigable de toda experiencia y esto es: que en su calidad de absolutamente inalcanzable no puede ser de ningún modo cosa de intuición [Anschauung] (Blumenberg, 2007, p. 11).

Aquí está la piedra angular del problema que nos interesa abordar sobre la diferencia entre el mundo como flor y como invento. Por un lado, para Payeras la metáfora de la flor es lo real de la physis, una flor colocada en el “inalcanzable punto de referencia de la experiencia” (Blumenberg, 2007, p. 12) humana porque la naturaleza siempre le da vuelta a la historia. De tal suerte que el hablante historiza lo real del nómeno sin nunca asir dicho real en la estructura de su ser en falta.

Por otra parte, con la metáfora del invento Payeras ubica un lugar donde se constituye la subjetividad, reconociendo de este modo su valor profundamente histórico, digamos, finito. Así, entre la flor y el invento acontecen movimientos paradójales que no se encuentran ni ontológicamente ni topológicamente porque no se hilvanan como Uno. Tratemos de ilustrar esto mediante una breve descripción del cuento número tres que Mario Payeras relata en *El mundo como flor y como invento*: “Historia del maestro músico que tardó toda la vida para componer una pieza de marimba”:

Patrocinio Raxtún fue un maestro músico que inició la construcción de una marimba hacia el final de su vida. Abandonó la rutina de la vida cotidiana

³ Uno de los malentendidos más recurrentes a propósito de lo que Freud llamó Pulsión (Trieb) es que se la confunde con Instinkt. El instinto no puede encarnarse en el viviente que habla, porque éste jamás fija su existencia a las necesidades de un mismo objeto genéticamente transmitido. Al hablar de la pulsión, por el contrario, se juega cierta fuerza psíquica impelente que se dirige hacia un “objeto” que nunca es, sin embargo, el viviente pulsional obtiene satisfacciones de placer o displacer, experiencias de vida o destrucción. Más adelante se abordará esto.

⁴ En su raíz etimológica, intuición no tiene que ver con su significado moderno entendido como cierta percepción ausente de razonamiento, sino que, in (hacia adentro) y tueri (mirar por algo o protegerlo) apunta hacia un modo de contemplar, observar o escuchar lo que ocurre en el mundo y, por supuesto, con la subjetividad misma. Por otra parte, cuando aquí hablamos de intuiciones lo hacemos para dar cuenta de los límites históricos de cada una de éstas, es decir, sin posibilidad de universalizar la intuición que se tenga de un mundo o de un modo de habitarlo.

para internarse en las profundidades de la selva en busca del palo de hormigo. Durante su recorrido halló una casa abandonada en donde descansaba una boa ratonera que escapó advertida de los pasos del invasor. Patrocinio consiguió reparar la estructura maltratada y resolver sus necesidades básicas antes de iniciar la construcción de su instrumento musical. Con hacha en mano, durante dos días taló el palo de hormigo para obtener veintiséis teclas. Afinó su instrumento con los sonidos del mundo, pero los trabajos se complicaron porque enfermó. Por un tiempo, interrumpió su proyecto. Tras recuperarse de su enfermedad, el maestro marimbero terminó el teclado. Pasó los siguientes días de su vida acompañado de su obra musical al tiempo que se percató de un gran movimiento en el interior de su alma: la emulación de la naturaleza le permitió experimentar que “la música es una matemática de los sentimientos” porque “para expresar el movimiento de las cosas en el espíritu se hacen necesarios números que fluyan” (Payeras, 1987, p. 28). Finalmente, algo ocurrió con Patrocinio:

En abril llegó a la conclusión de que toda su música duraría en el tiempo menos que un aguacero. Cuando llegaron otra vez las lluvias entró la marimba y se encerró a pasar el agua. Su cuerpo buscó el camastro y su espíritu permaneció a partir de entonces en la remota realidad de los loros de invierno. El instrumento musical corrió la suerte de los objetos comunes. En el interior de la casa se llovió con los días, y por las patas ascendió a la marimba la humedad de la vida. Meses después, la madera brotó retoños nuevos. En octubre, una boa ratonera se instaló en la vivienda (Payeras, 1987, p. 28).

Esta capacidad de Mario Payeras para describir la paradoja entre lo real de la naturaleza y

los vivientes atravesados por el significante aporta mucho para pensar cómo existen las cosas cuando un ser en falta historiza-¿histeriza?- lo real de la flor; un real que entendemos prehistórico. Aquí, prehistórico no tiene que ver con un tiempo cronológico ubicado millones de años atrás en el pasado, sino con un tiempo lógico que contrasta la vida antes de la entrada del significante en lo real del mundo.

Jacques Lacan (2009), en su Introducción y respuesta a una exposición de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud, describe las condiciones que el viviente hablante teje para que algo exista en el horizonte de su subjetividad; una de estas condiciones “es que haya bejahung...” (Lacan, 2009, p. 97). La bejahung se articula como un juicio de atribución soportado por el significante. Con la bejahung “algo de lo real” intenta ser “arrancado”, simbolizado. En este orden de ideas, por lo tanto, aquello que no es investido por el significante, dice Lacan, es “un real primitivo, un real no simbolizado” (Lacan, 2009, p. 97) o, como aquí lo pensamos, un real prehistórico que escapa a cualquier historia.

De regreso al cuento de Payeras, podemos decir que la boa ratonera es lo que ilustra el lugar de la naturaleza. La boa tiene correspondencia con la metáfora de la flor, es decir, con lo real de la selva, con “el ruidoso universo de los loros de invierno... las lluvias torrenciales...donde parecía no haber nadie...”. (Payeras 1987, p. 25); con la boa “La vida transcurría a la sombra de grandes árboles de zapote.” (Payeras, 1987, p. 25).

En este cuento lo real de la naturaleza está situado como un todo indiferenciado, precisamente, porque la vida en la physis no necesita de lo simbólico. La flor describe lo unívoco⁵ de un mundo presimbólico, sin la mortificación del significante.

⁵ Si aquí pensamos lo Unívoco como un real, es porque lo real “no se deja equivocar” por el significante. Esto nos permite diferenciar entre lo real y la realidad(es); cualquier realidad es equívoca porque está constituida por significantes, mientras que lo real escapa a la cadena significante.

De tal modo que la vida en el real prehistórico es posible sin la intervención del lenguaje.

El mundo del invento, por el contrario, es un mundo diferenciado, atravesado por historias, culturas, singularidades; el mundo como invento es profundamente equivocado porque se constituye simbólicamente. El orden simbólico es el tercer registro con el que el hablante separa lo imaginario de lo real, porque el lenguaje inscribe relaciones y diferencias.

Y, no obstante, hay otro rasgo que proponemos situar para contrastar lo que acontece entre la flor y el invento: la diferencia existencial entre quienes habitan el mundo con su instinto y quienes lo hacen pulsionalmente.

¿Instinto es una manera de nombrar qué? Es una manera de nombrar vivientes que no alojan “pulsión de muerte”. Lacan dice que se trata de animales logrados. Los seres pulsionales están desprovistos de este logro animal, porque mientras el instinto se satisface, la pulsión no. Al hablar de la pulsión, Freud no deja de señalar lo oscuro de esta noción, pero, aun así, intenta describirla:

un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {Repräsentant} psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal (Freud, 2013a, p. 117).

Vale “distinguir cuatro términos en la pulsión... el Drang, el empuje. La Quelle, la fuente. El Objekt, el objeto. El Ziel, la meta.” (Lacan, 2013, p. 170). El “esfuerzo {Drang}” de una pulsión se refiere a “su factor motor, la suma de fuerza o la medida de la exigencia de trabajo que ella repre-

senta {repräsentieren}.” (Freud, 2013a, p. 117). “La meta {Ziel} de una pulsión... sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión.” (Freud, 2013a, p. 118) En cuanto al objeto {Objekt} de la pulsión, “es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta.” (Freud, 2013a, p. 118) “Por fuente {Quelle} de la pulsión se entiende aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado {repräsentiert} en la vida anímica por la pulsión.” (Freud, 2013a, p. 118).

Y aquí detengámonos un poco pues es del objeto de la pulsión de donde nos vamos a agarrar para pensar la diferencia entre vivientes logrados y no logrados. Estos últimos, los hablantes, los no logrados, constituyen su existencia en el horizonte de las paradojas entre la pulsión y su objeto en tanto que nunca se encuentran. El “objekt”:

Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción. No necesariamente es un objeto ajeno; también puede ser una parte del cuerpo propio. En el curso de los destinos vitales de la pulsión puede sufrir un número cualquiera de cambios de vía {Wechsel}; a este desplazamiento de la pulsión le corresponden los más significativos papeles (Freud, 2013a, p. 118).

La pulsión, entonces, nos advierte que los vivientes alienados al lenguaje constituyen su existencia a partir de la falta de cierto objeto perdido. Se trata del objeto de la pulsión que existe en tanto inexistente, sin dejar de lado que este objeto psíquico es lábil, prolongando la insatisfacción del hablante, pero, a su vez, provocando la búsqueda interminable de su satisfacción a condición de que el viviente se posicione deseante. De aquí se des-

prende otro problema más: el deseo. Para Lacan: “El deseo es esa x del sujeto que está capturada en la red signifiante, en las mallas del signifiante, que es sometida al filtrado, al cribado del signifiante. Tenemos por meta revelarlo, restituirlo, restaurarlo, en su discurso.” (Lacan, 2015, p. 158).

Cabe aclarar que, aunque estructuralmente el deseo subjetivo es el deseo del Otro, siempre es posible que una singularidad se pregunte por el objeto que causa su deseo. El asunto es que un viviente deseante jalona su existencia con aquello que le provoca, que le causa hacer algo con su falta – en ser –. Su objeto causa, en este entendido, es una suerte de invento para no ser aplastado por la angustia que imposibilita el movimiento de su subjetividad.

En el cuento que arriba mencionamos el maestro músico hace otras cosas para habitar el mundo. No es sólo que su ser en falta sea causado por una marimba, es la lógica de su búsqueda: renunciar a su antiguo estilo de vida, reparar una casa, hallar un árbol específico para formar su teclado o poner en práctica la música que ocupa un lugar privilegiado en el horizonte de sus neocreaciones. Esto significa que “el acto de Patrocinio” no es sino la apuesta por otro saber-hacer que articula “muchos-haceres”, componentes de un deseo no sabido, pero que aparece reintegrado en la escena del mundo -un deseo que brota como singularidad en un mundo historizado. El problema está en que para los seres del lenguaje el objeto que causa el deseo nunca

es. Por eso, el cuento del maestro músico le hace honor a su condición de sujeto deseante, es decir, cuando da cuenta que su música no duraría más que un aguacero, cuando vislumbró que su obra tenía límites y que no era eterna, porque su música estaba constituida de tiempo. Sólo así reconoció que su neocreación era histórica y, por lo tanto, finita. Se trató de un movimiento correspondiente a la posición del sujeto frente a la falta. Podríamos pensar que Patrocinio Raxtún se hizo cargo de aquello que los humanos llamamos angustia. Sólo entonces pudo descansar en su camastro. Mientras tanto, la marimba dejó de serlo y regresó al mundo sin significantes, nuevamente brotó lo real de la vida. Si bien es cierto, esta es la tragedia del deseo en la historia humana, a su vez es su rasgo más sublime, pues al asumir la falta constitutiva del sujeto, la existencia o el habitar se tornan hacia una suerte de vitalismo ético-político, esto es lo que se deja ver en la historia de Patrocinio Raxtún.

Pues bien, al puntear este desencuentro entre el viviente histórico y lo real de la physis, no hay que perder de vista que estamos situando una relación paradójica y no una oposición tajante: el hablante es efecto del lenguaje y lo real está más allá del lenguaje. Como dice Jacques Alain Miller (2013): “el ser depende del discurso y no es separable de este.” (Miller, 2013, p. 44), mientras que lo real “es lo que no tendría la adherencia.” (Miller, 2013, p. 45). El asunto es que la existencia del “ser” es efecto del discurso⁶, porque “con la palabra ser siempre pasa

⁶ Cuando Lacan sostiene que “el signifiante es primero aquello que produce efectos de significado...” (Lacan, 2019, p.27), da cuenta que: “la subjetividad que pone en juego el hecho de que el hombre esté capturado en el lenguaje, que esté capturado en él quíralo o no, y que lo esté mucho más allá del saber que tenga al respecto, no es immanente a una sensibilidad...” (Lacan, 2015, p.19). Precisamente, porque el sujeto es un efecto de un discurso que aloja un campo de significantes. El signifiante, en este entendido, está antes y después de cualquier sensibilidad del ser con el mundo. De aquí el rasgo metafórico del invento que nos interesa captar: un mundo inventado es aquél que se constituye de cadenas de significantes articulados en el campo del lenguaje, siendo el lenguaje la morada de los animales convocados a vivir como efecto de un discurso histórico.

una significación” (Miller, 2013, p. 44), colocándolo “en el registro de la ficción” (Miller, 2013, p. 44); ficción simbólica que no puede revelar ni la verdad del ser del ser, ni el enigma de la *physis*.

Esta ficción simbólica, el invento, no es del orden de la naturaleza porque con el lenguaje, la historia, el orden simbólico, el significante, etc., hemos tejido un mundo -un espacio ficticio – que antes no existía. Tómese de ilustración los siguientes contrastes: en la naturaleza – entendida como esa flor correspondiente a un real prehistórico – no hay violencia entre los animales sin lenguaje, precisamente, porque no hay ningún soporte simbólico que les posibilite ejercer relaciones de poder; en la naturaleza no se nombra la muerte para intentar significar un acontecimiento irrepresentable para la vida; en la naturaleza no se enuncia esa demanda siempre insatisfecha cuando se pide amor; en la naturaleza no hay engaño, mentira o chiste porque no hay realidad psíquica a través de la cual se juegue con el sentido. Y es que el sentido está en el centro del problema del inconsciente.

Cuando Jean-Luc Nancy (2003) plantea que “Lo inconsciente es el mundo en tanto totalidad de significabilidad...” (Nancy, 2003, p. 78), lo hace bajo la tesis de que “mundo es el espacio donde el sentido se compromete o se inventa” (Nancy, 2003, p. 78). De tal suerte que, a nivel de lo simbólico: “la “introducción” de un sentido... es la apertura de un mundo, del mundo de alg-uno (de un “sujeto”, tal como lo entienden los lacanianos), ya que alguno, cada uno, hace mundo en la medida en que está en el mundo.” (Nancy, 2003. p. 78-79).

Con esta cita podemos redimensionar la problemática del mundo constituido históricamente, precisamente, porque se abre un lugar a lo inconsciente que, al paso del ser hablante, le sale -en su

caminar- un paisaje investido de significantes; un paisaje que:

designa...la abundancia inagotable, interminable de significaciones que no están ordenadas a un sentido, que proceden de una significancia turbulenta [...] alrededor de un punto de dispersión vacío, y que circulan todas ellas afirmadas simultáneamente, concurrentemente, contradictoriamente, sin poseer otro punto de fuga o de perspectiva que el vacío de la verdad, muy superficial y provisoriamente enmascarado por la fina película de un Yo (Nancy, 2003, p. 77).

No perdamos de vista lo que aquí Nancy está señalando: un mundo cargado de sentido es un mundo vacío de verdad porque es producido por significaciones equívocas o, para decirlo en palabras de Jacques Alain Miller (2003), porque el sentido siempre se fuga; y es que “la fuga del sentido es una propiedad estructural del sentido.” (Miller, 2003, p. 19). Es un real en el lenguaje porque “es el objeto perdido del lenguaje...” (Miller, 2013, p. 19); es el objeto que no se deja simbolizar en el propio proceso de simbolización.

En este no dejarse atrapar emerge el deseo de un sentido existencial. Aunque siempre se fuga, la tentación que acontece es la de producir sentido. En el epígrafe del libro de poesía de Hilda Hilst (2020) “Del deseo”, hay un intento por describir su consistencia-inconsistencia: “¿Quién eres?, le pregunté al deseo. Respondió: lava. Después polvo. Después nada”. El deseo enunciado por Hilst se descubre en el vacío existencial de quien habla; un deseo acompañado de energía psíquica que aparece y desaparece hasta descubrirse como sinsentido, pero es un deseo que, en cuanto singularidad, es la marca de una diferencia radical.

Bajo este orden de exposición, ahora podemos decir que la diferencia entre la flor y el invento no sólo se da a nivel del significante y lo real de la physis, sino en cuanto a que hay vivientes que alojan deseos y pulsiones, y otros instinto.

Pues bien, llegados a este punto, ahora nos toca preguntar qué lugar conserva nuestro ternario paradójal dentro de la pregunta por el habitar en el discurso capitalista.

2. La penuria del habitar en el discurso capitalista: ¿Qué lugar para la flor, el invento y el deseo?

En “Construir, Habitar, Pensar”, Heidegger (1994) propone que el habitar es un acto poético soportado por un ser con la capacidad de metaforizar el paisaje de las cosas. Esta poética del habitar es para él aquello con lo que el viviente hablante hace pasar su ser en la historia. No obstante, el filósofo señala que el *habitäre* en cuanto modo de vivir en la tierra ya está desarticulado de su función poética dentro del discurso capitalista: “el habitar no es experimentado como el ser del hombre; el habitar no se piensa nunca plenamente como rasgo fundamental del ser del hombre.” (Heidegger, 1994, p. 130). Y si esto es así, es porque con el advenimiento de la mercantilización del mundo el hablante dejó de vivenciar el habitar como un desentrañar su ser con y en el mundo. El ser-ahí quedó capturado en el proceso metonímico de la mercancía, reduciendo la experiencia del habitar a su función utilitaria en términos de ganancia, porque bajo la lógica mercantil los imaginarios sociales asumen que su habitar remite a la objetividad de los espacios que transitan con regularidad; a los lugares de convivencia que

definen por sus clases sociales y, por su puesto, a su capacidad de consumo para establecerse en “casas-habitaciones” que funcionan como propiedades privadas dentro de territorios controlados por un poder económico-político. Lo que intentamos decir es que el problema del “habitar” en el capitalismo se reduce a una actividad esencialmente económica porque depende de la apropiación de los espacios a condición de su consumo, haciendo del habitar una práctica que no involucra más el acto de desentrañar un modo de ser en y con el mundo. Hoy, habitar, es sinónimo de medio de producción; un medio de producción desarticulado de la existencia poética en la tierra; mercantilizándola al tiempo que sucede lo mismo con el lazo social y la subjetividad. A este fenómeno Heidegger lo llamó la auténtica penuria del habitar moderno. Escribió el filósofo: “la auténtica penuria del habitar no consiste en primer lugar en la falta de viviendas... La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar” (Heidegger, 1994, p. 142).

Según esto último, la penuria en el mundo se produjo cuando ya no fue posible hacer pasar la experiencia del ser como un modo posible de estar-en-el-mundo, de habitarlo. Hecho que tomó toda su forma con la llegada del discurso capitalista. Un discurso que desplazó el habitar del viviente del lenguaje -en su modo de vivir el mundo- hacia su estatuto de medio de producción. Dicho desplazamiento le abrió un lugar a funestos desencuentros entre quienes son hablados a través del discurso de la mercantilización del paisaje y quienes han habitado el mundo mediante otros vínculos con la naturaleza. Considérese un pasaje del libro de Wilbur R. Jacobs (1973) “El expolio del indio nor-

teamericano”, en donde no sólo se narra el proceso de colonización de los pueblos nativos, sino que se expone una serie de discursos que ejemplifican un choque violento entre dos culturas como efecto del significado que le asignan a la naturaleza. Aquí una cita:

Para nosotros el dinero no sirve y para la mayor parte de nosotros es desconocido. Y como ninguna consideración puede inducirnos a vender las tierras en las que logramos el sustento para nuestras mujeres y nuestros hijos, esperamos que se nos permita señalar una manera de trasladar fácilmente a los colonos y, en consecuencia, de que se obtenga la paz. Sabemos que estos colonos son pobres, puesto que de otra manera jamás se habrían aventurado a vivir en un país que se ha hallado en constante agitación desde que ellos cruzaran el Ohio. Dividid, por tanto, esta gran suma de dinero que nos habéis ofrecido, entre esas gentes. Dad a cada uno una proporción superior a lo que nos habéis dicho que nos daríais anualmente y estamos convencidos de que la aceptarían con más facilidad que las tierras que vosotros les vendéis. Si añadís también las grandes sumas que gastáis en reclutar y pagar ejércitos, pensando en obligarnos a abandonar nuestro país, tendréis desde luego más que suficiente para compensar a estos colonos por todos sus trabajos y cultivos. (Jacobs, 1973, p. 106).

Hay aquí un desencuentro entre dos simbolizaciones de la naturaleza radicalmente opuestas. Mientras para los pueblos originarios se trata de un lazo existencialmente primordial de la vida – la naturaleza entendida como una entidad no humana creadora de las cosas que hay en el mundo –, para los colonos el problema está en el valor económico de la tierra – la naturaleza es mercancía. Las consecuencias prácticas de la guerra, entonces, son resultado de la imposibilidad de asignarle un mismo sentido relacionado a lo que cada cultura tomó como parte

del significante naturaleza, dejando al descubierto dos lógicas distintas para aprehender el mundo. Mientras de un lado se juega un vínculo en donde la naturaleza no se reduce a un simple recurso, del otro, un trato meramente utilitario. Pero de esto último, lo que nos interesa situar es aquello que se produjo con el desplazamiento de la comprensión del habitar hacia aquello que Marx llamó plusvalor – un plus que circula y se extrae del interior del lazo social. Vale la pena, en este contexto, intentar una breve descripción del discurso capitalista a partir de lo que allí funciona como “excedente”, como “plus”. Podemos orientarnos con la lectura que Jacques Lacan hizo del modo de producción capitalista.

Para este psicoanalista, “un discurso es lo que manifiesta querer dominar” (Lacan, 2008. p. 73). ¿Dominar qué? Una forma posible de hacer lazo social; su “noción de discurso ha de tomarse como vínculo social, fundado en el lenguaje” (Lacan, 2019, p. 26). De tal modo que, para Lacan, el discurso se vive en la facticidad de la realidad social, se inscribe como práctica social.

Ahora bien, en su seminario XVI al describir el funcionamiento del discurso capitalista advierte que éste se sostiene extrayendo del lazo social “un resto” que el psicoanalista llamó plus-de-gozar. Se trata de una noción que homologó entre el concepto de plusvalía como lo introdujo Marx y la pulsión de muerte según la pensó Freud. Para este último, la pulsión de muerte es lo que habita en la subjetividad como vivencias de displacer radical; vivencias que insisten en “restablecer un estado anterior.” (Freud, 2013b, p. 56) a la vida. De aquí que para Lacan “el goce” tenga correspondencia directa con una satisfacción de placer en el displacer radical. Pero el psicoanalista observa que esta cualidad también se articula en el proceso de producción

de plusvalía. La metonimia de la mercancía ilustra que es en el mismo proceso de producción que operan esas contradicciones dadas entre capital y trabajo para obtener plusvalor. En otras palabras: si el capitalismo genera riqueza con la extracción de ese resto, es porque la clase trabajadora produce mercancías en condiciones de superexplotación, siendo su propio cuerpo la mercancía número uno. De aquí la homologación que propone Lacan: “un plus” salido de una falla estructural sobre la cual el mercado acumula ganancias. La plusvalía, en este orden de ideas, funciona como el “objeto a” que se desprende de esta falla articulada en el proceso de producción; es una falla que debe repetirse infinitamente a condición de gozar – ilimitadamente – de la fuerza de trabajo. Lacan lo dice así: “En esta falla se produce y cae lo que se llama plusvalía... Algo está perdido y se llama plus de gozar...” (Lacan, 2010, p. 20).

El plus-de-gozar es función de la renuncia al goce por el efecto del discurso. Eso es lo que da su lugar al objeto a. En la medida en que el mercado define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, este objeto lleva en sí mismo algo de la plusvalía. Así, el plus-de-gozar permite aislar la función del objeto a. (Lacan, 2008, p. 18-19).

A la par, Lacan advirtió que la plusvalía – en cuanto resto excedente – es causada por el deseo del cual el discurso capitalista hace su principio. ¿Cómo es esto? Jacques Alain Miller sostiene que si a nivel del discurso -del lazo social- el capitalismo penetró el campo del deseo es porque logró reorientar la demanda hacia las huellas de aquello que se insinúa como deseo a condición de entretejerlo dentro de las ofertas de mercado. Escribe Miller: “Hay deseo destinado a ser manipulado en el sentido de la demanda.

La condición para reconocer el deseo es reducirlo, reconducirlo, falsearlo en el sentido de la demanda, convertirlo en demanda, para la cual se propone, se determina una oferta.” (Miller, 2013, p. 82).

Esta cita nos sirve no sólo para pensar cómo el discurso capitalista hace pasar el deseo en el sentido de una demanda determinada por las leyes del mercado en donde la oferta tiene su lugar, sino que nos permite advertir que esta demanda se ha gestado encubriendo el hecho de que emerge de las propias contradicciones del modo de producción capitalista. Hoy, esta demanda de plusvalor exhibe los mecanismos más crueles para obtener ganancias, lastimosamente, arrebatando la vida misma. De aquí surge la siguiente pregunta: ¿qué hay ahí en el discurso capitalista que abre la posibilidad de habitar el mundo bajo una demanda de muerte? Lo que hay es la radicalización de un modo de habitar sin lazo social. El capitalismo ya es un discurso cínico que teje la existencia de las subjetividades con lo que está más allá del principio del placer. Abiertamente convoca habitar la pulsión de destrucción, precisamente, porque es un discurso que excluye la responsabilidad ética, entendida ésta como la responsabilidad que conlleva hacerse cargo de los límites de la vida. Esta incapacidad para darle un lugar a la vida bajo los ejes del placer es lo que, en el discurso capitalista se abre como una apología de la muerte encarnada en la penuria del habitar, cuya expresión más radical se encuentra en lo que Aquille Mbembe llamó “topografías... de la crueldad” (Mbembe, 2011, p. 75), un lugar en donde el ser habita “las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte” (Mbembe, 2011, p. 74). En la lógica de este ominoso poder está lo que Mbembe llama necropolítica; una política obscena y cruel mediante la cual se genera plusvalor. Por su

puesto, a condición de la: “destrucción máxima de las personas y de la creación de mundos de muerte, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos-vivientes.” (Mbembe, 2011, p. 75).

En este orden de ideas: ¿cuál es el lugar para la flor, el invento y el deseo dentro de estas topografías de la crueldad? En realidad, el capitalismo histórico ha demostrado que la flor se refiere a un objeto exterior en el que se produce y reproduce la vida en términos de mercado. Su significación mercantil la coloca a la vez como contenedor de vida y recurso para generar riqueza. El problema, sin embargo, está en dimensionar los catastróficos efectos de lo que se desoculta como exceso a partir de la técnica moderna cuyo propósito es domeñar la naturaleza.

Cuando se dice que la revolución industrial marcó el inicio de otra manera de nombrar la existencia es en tanto que se hilvanó la posibilidad de comprender y hacer un mundo con la técnica de mercado. Esto significa que dicha técnica no remite más al desocultamiento creativo de la singularidad, digamos, como sucede en el arte o en la agricultura.

A propósito de esto último, Heidegger decía que la técnica es: “un modo del hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la [...] verdad.” (Heidegger, 1994, p. 16).

Pero: “El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada.” (Heidegger, 1994, p. 17).

La técnica capitalista exige hacer salir lo oculto de la vida misma, incluso, a costa de perderla. Para

hacerlo, hoy necesita conquistar subjetividades que justifiquen estos modos de gozar de la existencia. Esta manera de producir la subjetividad en el campo de la técnica condiciona, a su vez, una posición de sujeto con relación al lugar de su deseo que, por decirlo así, lo emplaza hacia su “congelamiento” – congelado el deseo no hay más sujeto deseante.

Jorge Alemán (2016) dice que, a diferencia del capitalismo industrial, el triunfo del neoliberalismo depende de la fabricación de la subjetividad de su época, enunciación que hace evocando a Margaret Thatcher bajo la tesis de que la economía es el método, pero el objetivo es el alma. De tal modo que:

Se ha roto la relación establecida por Marx entre el capital y el trabajo, y ya no se explota al trabajador para extraer plusvalía, sino que más bien se lo condena a producir plus de goce. Esta es, para mí, la verdadera conclusión del discurso capitalista. No se trata de un desempleado, porque un desempleado es alguien que puede volver a ser empleado. Se trata de una nueva forma de explotación que genera un in-empleado que no produce plusvalía en la relación capital-trabajo pero sí produce plus de goce. Eso sí tiene que ser reclutado. En Latinoamérica lo recluta el narcotráfico... (Alemán, 2016, p. 67)

Es interesante esta lectura que hace el filósofo y psicoanalista argentino porque nos señala una vía para pensar que el capitalismo contemporáneo necesita de cuerpos sometidos a obscenos imperativos para gozar tomando la vida de otros cuerpos, violentándolos, desapareciéndolos, torturándolos, quitándoles sus territorios de vida. En otras palabras, se trata de un capitalismo cruel que utiliza cuerpos-de-goce para reproducir capital a condición de poner a circular la pulsión de muerte. Y esto es lo que en el discurso capitalista de hoy se promueve

como imperativo existencial: ¡Goza! ¡Goza! ¡Goza! Si con esto último buscamos ilustrar la dimensión ominosa mediante la cual el capitalismo contemporáneo se reproduce es porque a este discurso ya no le es suficiente romper el lazo social, sino exterminarlo.

Pues bien, para cerrar este segundo contexto de problematización sostengamos, a grandes rasgos que, en la actualidad, los lugares de la flor, el invento y el deseo son desocultados bajo la lógica de un discurso mercantil que ejerce crueldad con el propósito de gozar de la existencia misma. Produciendo subjetividades sin la posibilidad de historizar su medio ambiente más allá de un sentido economicista y, por lo tanto, sin la posibilidad de crear otros inventos para advertir lo finito de la vida sin anularla; sin inscribir creaciones acompañadas como efecto de aquello que causa el deseo; causa para vivir la vida bajo un horizonte ético.

3. Anhelar lo imposible. Atisbos para una poética del habitar

México encarna su propia penuria del habitar, penuria expresada en procesos de acumulación por desposesión (Harvey, 2005), perpetrados por lo que Carlos Fazio (2016) llama “configuraciones criminales del capitalismo contemporáneo” (Fazio, 2016, p. 11). El hecho es que hoy “vivimos en una era de capitalismo criminal; en democracias criminales o mafiosas.” (Fazio, 2016, p. 11). De ahí la función y el lugar que el narcotráfico tiene en nuestro país. Hay que aclarar, sin embargo, que dicho fenómeno no es una mera circunstancia del capitalismo tardío porque, “ontológicamente”, para que se sostenga del modo en que lo necesita, el capitalismo agudiza sus contradicciones intestinas. Como dice Slavoj Žižek

(2007): “El “estado normal” del capitalismo es la revolución permanente de sus propias contradicciones de existencia: desde el principio el capitalismo se “pudre”, está marcado por una contradicción mutiladora” (Žižek, 2007, p. 84).

Si correlacionamos esto último con el problema del narcotráfico mexicano, advertiremos que, en el caso de las topografías de la crueldad, la penuria del habitar se expresa mediante un territorio que hace circular pulsión de muerte para generar riqueza anulando la vida, cosificándola, destruyéndola; haciendo de la vida insignificancia, puerilidad o banalidad.

Cuando Hannah Arendt (2016) acuñó su noción de “banalidad del mal” lo hizo pensando en un significante que le posibilitara nombrar cierta condición existencial centrando su atención en las declaraciones de Otto Adolf Eichmann. Fue así que escuchó la incapacidad del teniente coronel para asignarle un lugar ético a la otredad. De ahí que la filósofa planteara que hay singularidades “ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes” (Arendt, 2016, p. 368), pero la filósofa no redujo el problema de la banalidad del mal a un fenómeno psicológico, sino que redimensionó su estatuto a nivel del lazo social en tanto discurso de crueldad o, como ya lo hemos enunciado con Achille Mbembe, bajo un discurso necropolítico representado en un doble procedimiento: brutalizando la subjetividad y rompiendo el lazo social, dos rasgos constitutivos de la penuria del habitar en nuestro México contemporáneo.

Y, no obstante, ¿hay algún lugar para pensar el reverso de esta penuria del habitar? Aquí proponemos el porvenir de un proyecto poético.

Se trata de inventar un modo de hacer pasar la existencia con aquello que se sitúa entre la “poie-

sis” – creación de algo – y el “ethos” – una manera de hacer. De tal modo que poiesis y ethos son dos significantes para hablar de una neocreación ética; una neocreación que ubicamos al interior de lo que Jorge Alemán llama “soledad:común” (Alemán, 2018, p. 91). Nótese que: “los dos términos aparecen separados por dos puntos, y esto es muy relevante, indicando una relación de conjunción y disyunción entre ambos términos o una «mismidad» en la diferencia. (Alemán, 2018, p. 91).

Para nosotros, este sintagma es importante porque no borra la paradoja entre “la soledad del sujeto en su constitución vacía” (Alemán, 2018, p. 92) y el neologismo que Lacan acuñó como Lalengua: “un aparato en donde se amalgaman los significantes y las pulsiones.” (Alemán, 2018, p. 93). Lo que significa que “Lalengua” es “la condición Común” (Alemán, 2018, p. 94) al viviente producido por un discurso y por la lógica pulsional que ahí se aloja.

La paradoja soledad:común, entonces, es lo que proponemos pensar como el lugar para crear una poética del habitar. Ahí puede gestarse y hacerse pasar un modo de habitar el mundo en cuanto acto creativo de vida; ahí es donde habría que abrir las preguntas para situar otros modos de vincularse con la flor, con la producción de otros inventos y con la causa de un deseo o, para decirlo en términos de lo que venimos desbrozando: se trata de la apuesta por explorar maneras inéditas de habitar el ternario de la flor, el invento y el deseo de un modo diferente a la democratización del derroche.

Habría que aclarar, sin embargo, que, si esta poética tiene un porvenir como existencia, es a condición de no exaltar un modelo del ser, un ideal de la vida o una pedagogía de la existencia, sino en inscribir un acto que en su diferencia ya es un contraste para vivir ante las prácticas voraces del

habitar capitalista; voracidad motivada por la pura pulsión de destrucción.

Asimismo, pensamos que esta poética se separa de algunos discursos anticapitalistas; se aleja de aquellas cosmovisiones entusiastas que idealizan la condición humana sugiriendo que en algún punto de la historia se perdió el equilibrio con la naturaleza; cosmovisiones que hacen semblante de la existencia apostando por un lugar de vivientes sin falta.

La poética del habitar, como la pensamos aquí, no puede hacerse ahí donde se sostiene el Ideal de que las culturas no occidentalizadas están libres de la crueldad humana; esta poética no se hace ahí donde se asume que no hay diferencia entre la naturaleza y lo simbólico. Además, esta poética no se hilvana bajo el Ideal de una presunta revolución que logró establecer los vínculos “armónicos” con la sociedad y la naturaleza.

A propósito de estos dos puntos, Sigmund Freud decía lo siguiente:

Dicen que en comarcas dichosas de la Tierra, donde la naturaleza brinda con prodigalidad al hombre todo cuanto le hace falta, existen estirpes cuya vida transcurre en la mansedumbre y desconocen la compulsión y la agresión. Difícil me resulta creerlo, me gustaría averiguar más acerca de esos dichosos. También los bolcheviques esperan hacer desaparecer la agresión entre los hombres asegurándoles la satisfacción de sus necesidades materiales y, en lo demás, estableciendo la igualdad entre los participantes de la comunidad. Yo lo considero una ilusión (Freud, 2013c, p. 195).

La poética del habitar que está porvenir es aquella que se teje ahí donde hay falla en ser. Si pensamos esto es porque mientras Freud descubrió la falla en la división subjetiva, Lacan lo hizo a nivel del orden simbólico, caracterizándolo lleno

de agujeros. Al plantear la existencia en estos términos – en su falla en ser –, buscamos provocar otra manera de pensar tanto la subjetividad como el lazo social –ambos están escindidos. De modo que el vacío subjetivo es en su singular y radical diferencia, mientras que lo social en su imposibilidad de articular una lógica colectiva bajo la enunciación del “para todos”.

Las poéticas del habitar que están porvenir tienen la consigna de inventar un saber-hacer con ambas imposibilidades, y es en este contexto de problematización que el porvenir de la poética que aquí enunciamos anhele lo imposible. Pasemos, pues, a describir brevemente algunos de sus atisbos creativos y éticos.

¿Qué entendemos por ética? La pregunta es pertinente, más cuando hoy día hablamos de la ética como si fuese un “bien común y necesario”; ¿será un fantasma que se introduce en la vida neurótica de la época? Desde el fantasma neurótico de la modernidad, la ética funciona como aquello que se nos ofrece para el goce del Otro, goce que se produce a nombre de un Saber Moral. Por el contrario, la ética en cuanto hacer deviene como un acto repentino, como una ruptura radical que nos toma por sorpresa. Quienes se sienten convocados a ensayar vivir con lo inesperado toman decisiones ante lo real de una herida subjetiva, pero también ante los agujeros del orden socio-simbólico al que responden. ¿Cómo pensar esto?

En la introducción a “El ser y el acontecimiento”, Alain Badiou (2015) distingue dos tradiciones filosóficas interesadas en la problemática del sujeto. La primera de éstas propone un sujeto “fundador, centrado y reflexivo, cuyo tema circula desde Descartes a Hegel y sigue siendo todavía legible hasta Marx y Freud (y hasta Husserl y Sartre)” (Badiou,

2015, p. 11). La segunda plantea que el sujeto es un “vacío, escindido, a-sustancial, irreflexivo. (Badiou, 2015, p. 11). Pero dentro de estas diferencias, el filósofo reconoce que el descubrimiento freudiano fue quien logró subvertir la lógica del ego cartesiano. Aquí la cita: “Lo que localiza al sujeto es el punto en el que Freud sólo se hace inteligible en la herencia del gesto cartesiano y en el que, a la vez, lo subvierte, des-localizándolo de la pura coincidencia consigo mismo, de la transparencia relativa.” (Badiou, 2015, p. 473).

Lo que resulta interesante de este desencuentro epistémico es que ambas nociones de sujeto funcionan como puntos de referencia para pensar dos discursos sobre el campo de la ética. En este caso, la ética del juicio (con el sujeto cartesiano) y la ética de la decisión (con el sujeto freudiano). La primera se gesta en las identificaciones que el sujeto contemporáneo tiene con los ideales civilizatorios de la modernidad; ideales universales vueltos imperativos, por ejemplo, inspirados en la filosofía kantiana. Imperativos que, presuntamente, deben funcionar como el soporte simbólico de “toda práctica social”. Desde aquí, moral y ética son casi sinónimos. La ética kantiana se juega ahí donde operan ideales propuestos como garantías existenciales. Se trata más de un semblante que de un acto ético. Su propósito es mediar moralmente nuestro comportamiento, presumiblemente, bajo un Bien Universal que nos es dado siempre de antemano.

La ética de la decisión, por el contrario, deviene de respuestas subjetivas ante lo contingente. Badiou lee esto como un posicionamiento cercano a la filosofía política de Hegel. Aquí, ética es efecto de actos inminentes, por ejemplo; “arriesgar la vida” cuando dos conciencias confrontadas disputan su reconocimiento. Esta otra manera de plantear la

ética es lo que el filósofo francés llama “ética de las verdades”. Vale decir que su noción de verdad está muy cercana a lo que Lacan entendió por síntoma: “el retorno de la verdad...en la falla de un saber.” (Lacan, 2011, p. 227). Tal es el planteamiento que, para Badiou, lo que se juega es el “estatuto de la verdad como agujero genérico en el saber” (Badiou, 2015, p. 474). La verdad, en este entendido, aparece como un punto de ruptura en el discurso, un “lapsus”, un “corto circuito”, aquello que no puede traducirse como “lo razonable”.

Esta segunda noción de ética es la que a nosotros nos interesa sostener cuando proponemos hablar de una poética del habitar, quedando entretejidos dos rasgos:

1) la verdad está articulada en la composición de un sujeto descentrado de cualquier imperativo universal y

2) no hay experiencia ética sin la “irrupción” de una verdad.

Así, podemos discutir el problema de un posicionamiento ético a nivel de decisiones y actos creativos. Piénsese, por ejemplo, lo que sucedió en Cherán Michoacán en abril de 2011. Ante una situación límite producida por el narcotráfico, los habitantes decidieron arriesgar la vida. Civiles se armaron para defender su territorio, su comunidad, su cultura; recurriendo a su historia, a sus referentes simbólicos y a sus prácticas sociales; hilvanaron un acto no esperado en la experiencia de una decisión. Así crearon las rondas comunitarias.

La ética no deviene como un “para todos universal”, porque un acto ético se descubre ante el acontecimiento. La ética es condición de posibilidad cuando hay subjetividad decidida a no renunciar a

su singularidad, cuando la subjetividad está decidida a no sacrificarse, es decir, entregarse al ideal de un Otro supuestamente completo. Asimismo, hay movimiento en el acto ético cuando la singularidad está dispuesta a responsabilizarse de su vínculo con el otro, cuando la alteridad en su dimensión enigmática le convoca a darle un lugar en su radical diferencia. En este sentido, la poética que está por venir se hará en soledad: común en cuanto hay singularidad causada por su falta y en cuanto hay un Otro simbólico (la familia, la cultura, el lazo social, la ciencia, etc.) inconsistente, incompleto.

La poética que está por venir no puede tomarse como una respuesta a priori, incluso, a posteriori. Únicamente será posible advertirla en soledad: común, por sus marcas en lo singular a partir de lo que causa un deseo, pero también por sus huellas en el lazo social, ahí donde implica responsabilizarse de la alteridad; responsabilidad que también interpela al hablante para hacerse cargo de lo que está más allá del discurso: la naturaleza.

Si la poética del habitar que está por venir implica la soledad, es porque no es posible hacer de la causa de un deseo singular un deseo colectivo; la causa de deseo no es para todos, la causa singular no es universalizable. Pero esta poética también apuesta por la acción política en colectividad que, en sus diferencias singulares, advierte que el lazo social está tocado por un real. De aquí que se trate de una poética de la imposibilidad en los vínculos sociales.

Esta poética del habitar es otro modo de hacerse cargo del drama existencial sin caer en la tentación de “practicar una pedagogía de la existencia”; es más una respuesta histórica sin identificarse con algún ideal del ser. Ante un acontecimiento inesperado que atrapó y confundió al viviente, se

trata de una poética de lo contingente que nunca podemos predecir, por eso se decide, se arriesga ante una situación límite.

Esto último es significativo porque no se puede responder a una poética del habitar desde una posición moralizante. Moralizar la existencia es también abrir la puerta a un Amo igual de feroz que el capitalista, porque cuando hay subjetividades dispuestas a sostener el fantasma del Otro presuntamente completo se posibilita un lugar al discurso de la crueldad. Por lo tanto, intentar responder éticamente desde una posición moral es colocarse al servicio de un Amo que también puede devenir cruel, anulando las diferencias singulares y culturales. ¿Esto significa que hay que renunciar a cualquier proyecto de emancipación social y entregarse sin más al apetito del Amo? Para nada, se trata de hacer pasar una creación ética a modo de un saber-hacer inédito para no quedar capturado o aplastado por el poder que se ejerce en esas topografías de la crueldad. De aquí el anhelo en la poética.

Anhelar un vínculo poético del habitar no es fusionarse con la flor, porque borrar la diferencia entre lo real y lo simbólico anula la posibilidad de hacer del habitar una experiencia a partir de la falla en ser; falla existencial que convoca al viviente hablante a tomar decisiones éticas ante los límites de la vida. El hablante no respira únicamente porque tiene un sistema respiratorio, sino porque hay naturaleza generando oxígeno vital. De ahí que una vez y cada vez se anhele un discurso que no anule la vida de la flor, esto, a pesar de que lo real de la physis no se adhiera a ningún discurso histórico, empero, se anhela en oposición a la glotonería de un discurso -capitalista- que no para de destruir el planeta.

Anhelar un vínculo poético del habitar con los inventos del viviente hablante no sólo significa ir

más allá de la pólvora y el vapor, del internet y la nanotecnología; sino de hacer del discurso mismo – el invento pristino que produce la existencia hablante – la causa de su reinención permanente. Una vez y cada vez se trata de interrogar los discursos que le dan un lugar al viviente hablante, se trata de preguntar desde dónde habla el que habla, cómo es atravesado por ideologías, cosmovisiones, creencias. Una vez y cada vez, se trata de hacerle agujeros al discurso del saber científico, universitario, capitalista; pero también hay que agujerar aquellos pluriversos simbólicos que se autoproclaman como auténticos ejemplos de existencia armónica.

Anhelar un vínculo poético del habitar desde el deseo se descubre inalcanzable, y es por eso que se quiere en cuanto imposible. En la posición deseante, el viviente que habla se deja abrazar por sus pulsiones de vida, en donde una vez y cada vez, éstas se dirigen hacia un objeto causado por el deseo, sin embargo, como el objeto nunca es, las pulsiones se relanzan. Una vez y cada vez el deseante hace actos para intentar asir su deseo, fracasando siempre, pero historizando su singularidad. Una vez y cada vez, el deseo de anhelar lo imposible se hilvana desde cierta singularidad inscrita a modo de un rasgo que no se confunde con la comunidad o la multitud. Una vez y cada vez, un deseo que anhela lo imposible del lazo social arriesga un modo ético de hacer lazo con la alteridad en su singular y radical diferencia.

Ahora bien, hay que insistir en que el habitar poético desde la soledad: común no habrá de darse sin hacer de la potencia de lo Real de la Vida la causa de deseo para establecer un “diálogo de saberes” (Leff, 2018) entre diferentes discursos que hoy intentan responder ante la crueldad hacia la vida. Como dice Enrique Leff:

los Pueblos de la Tierra reinventan sus identidades ante la crisis ambiental, ante la muerte entrópica del planeta, desde sus “condiciones de ser en la vida”, en sus imaginarios y prácticas, a través de sus estrategias de supervivencia y emancipación que los lleva a descolonizar las razones que los subyugan y a reapropiarse de sus territorios de vida. (Leff, 2018, p. 608).

Entre diálogos de saberes y la “soledad: común” es desde donde habrá que pensar la territorialización de la flor, la producción de otros inventos y el descongelamiento del deseo. Lamentablemente, en el caso mexicano, los ejemplos son dolorosos cuando se trata de construir territorios para la vida. Sólo piénsese que, frente a los procesos de acumulación por desposesión, hoy día tenemos la creación de las policías comunitarias en México. No pasamos por alto el hecho de que grupos de narcotraficantes se confunden con las legítimas autodefensas comunitarias, pero estos territorios resignificados en forma de culturas armadas funcionan como auténticas neocreaciones existenciales. Así, ante la acumulación por desposesión, las policías comunitarias construyen otras maneras para habitar la flor; para territorializarla con la vida y no con la pulsión de destrucción; para resignificar sus inventos mediante los cuales sostienen sus vínculos sociales, recurriendo al conocimiento histórico de su cultura y, finalmente, para no entregarse a la angustia que significa saberse muertos, sino para insistir y existir-en-el-mundo con un deseo de vida.

El porvenir de una poética del habitar ya resuena con su voz inasible para el discurso de un Amo feroz que únicamente quiere gozar del yo, del semejante, del lazo social, del cuerpo hablante, de los cuerpos hablantes. Se trata de una poética de lo imposible porque hace de lo real la causa de un deseo de vivir la vida, más no para dejarse seducir por

el ideal del ser, por el ideal de corregir la falla para “llegar a ser”. Esta poética del habitar apuesta por introducir neocreaciones en donde las diferencias entre la flor, el invento y el deseo funcionan como contrastes existenciales que se encuentran y desencontran, pero posibilitando un lugar para la vida.

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; al Dr. Enrique Leff Zimmerman mi asesor de proyecto y al Dr. Gilberto Giménez quien generosamente nos brindó un lugar en el Seminario Permanente de Culturas y Representaciones Sociales para dialogar sobre Ecología Política y Psicoanálisis.

Referencias

- Alemán, J. Diferencia entre sujeto y subjetividad. *Virtualia*, 32, 66-69, 2016. Disponible en: <https://revistavirtualia.com/storage/ediciones/pdf/WlxaSNs2fMc3BpZOGockvMPMr-NA5xGIJYC5M7JCz.pdf>
- Alemán, J. *Capitalismo*. Crimen perfecto o emancipación. Barcelona: NED Ediciones, 2018.
- Arendt, H. *Eichmann en Jerusalén*. Un ensayo sobre la banalidad del mal. México D.F.: Debolsillo, 2016.
- Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Bordes Manantial, 2015.
- Blumenberg, H. *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- Fazio, C. *Estado de emergencia*. De la guerra de Calderón a la guerra de Peña Nieto. Grijalbo: México, D.F. 2016.

-
- Freud, S. *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. Buenos Aires: Amorrortu 2013a.
- Freud, S. *Más allá del principio de placer*. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. Buenos Aires: Amorrortu, 2013b.
- Freud, S. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013c.
- Harvey, D. *El nuevo imperio*. Akal: Madrid, 2005.
- Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- Hilst, H. *Del deseo*. Córdoba: Postales Japonesas, 2020.
- Jacobs, W. *El expolio del indio norteamericano*. Madrid: Alianza Editorial, 1973.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. México D.F.: Porrúa, 2012.
- Lacan, J. *El reverso del psicoanálisis*. El seminario 17. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. *Los escritos técnicos de Freud*. El seminario 1. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Lacan, J. *De un otro al otro*. El seminario 16. Paidós: Buenos Aires, 2010.
- Lacan, J. *Escritos I*. México D.F.: Siglo XXI, 2011.
- Lacan, J. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. El seminario 11. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Lacan, J. *El deseo y su interpretación*. El seminario 6. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- Lacan, J. Aun. *El seminario 20*. Buenos Aires: Paidós, 2019.
- Leff, E. *El fuego de la vida*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2018.
- Mbembe, A. *Necropolítica*. Santa Úrsula Tenerife: Editorial Melusina, 2011.
- Miller, J. A. *Lo real y el sentido*. Buenos Aires: Colección Diva, 2003.
- Miller, J. A. *El lugar y el lazo*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Nancy, J. *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La Marca, 2003.
- Nancy, J. *Corpus*. Madrid: Arena Libros, 2003.
- Payeras, M. *El mundo como flor y como invento*. México D.F.: Joan Boldó i Climent Editores, 1987.
- Žižek, S. *El sublime objeto de la ideología*. México D. F.: Siglo XXI, 2007.