

La izquierda lacaniana en el horizonte de la ecología política: reflexiones en torno a la pregunta por la vida

Enrique Israel Ruíz Albarrán*

Instituto de Investigaciones Sociales IIS-UNAM

RESUMEN: *Bajo el título de la llamada “izquierda lacaniana” proponemos articular un texto que sitúe dentro del horizonte de la ecología política una serie de lecturas inspiradas en el discurso del psicoanalista francés Jacques Lacan para pensar “la pregunta por la vida” en nuestros mundos contemporáneos. Conectamos rutas teóricas entre lo que Lacan llamó “la escisión del sujeto” en cuanto a “lo real de la constitución de la subjetividad” y lo que en la ecología política se conoce como “pre-ontología del ser” con tres campos de representación en las relaciones sociedad-naturaleza: el ontológico, el político y el ético. Se trata, por lo tanto, de pensar la vida con un ternario que hilvanamos con aquello que la izquierda lacaniana retoma del campo del psicoanálisis.*

PALABRAS CLAVE: *Izquierda lacaniana, ecología política, pregunta por la vida, ontología, política y ética.*

The Lacanian left on the horizon of political ecology:
reflections on the question of life

ABSTRACT: *Under the title of the so-called “Lacanian left,” we provide a text that places —within the horizon of political ecology— a series of readings inspired by the speech of the French psychoanalyst Jacques Lacan with regard to “the question for life” in our contemporary worlds. We connect theoretical routes between what Lacan called “the excision of the subject” in terms of “the reality of the constitution of subjectivity” and what, in political ecology, is known as the “pre-ontology of being” with three fields of representation regarding the society-nature relations: the ontological, the*

* enriqueisraelruiz@gmail.com

Fecha de recepción: 13 de septiembre de 2019 • Fecha de aprobación: 28 de noviembre de 2019

political and the ethical. It is, therefore, to think about life with a ternary that we combine what the Lacanian left adopts from the field of psychoanalysis.

KEYWORDS: *Lacanian left, political ecology, question about life, ontology, politics and ethics.*

INTRODUCCIÓN

Bajo el título de la llamada “izquierda lacaniana” proponemos articular un texto que sitúe dentro del horizonte de la ecología política una serie de lecturas inspiradas en el discurso del psicoanalista francés Jacques Lacan para pensar “la pregunta por la vida”¹ en nuestros mundos contemporáneos. Conectamos rutas teóricas entre lo que Lacan llamó “la escisión del sujeto” en cuanto a “lo real de la constitución de la subjetividad” y lo que en la ecología política se conoce como “pre-ontología del ser” con tres campos de representación en las relaciones sociedad-naturaleza: el ontológico, el político y el ético.

La triple vía de problematización señalada la construimos en relación con “la pregunta por la vida” recientemente formulada por Enrique Leff [2018] en *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*, de tal suerte que nos interesa explorar el carácter abstracto de dicha pregunta a partir de los modos en que el filósofo ambiental interroga el campo de la vida. Cabe aclarar que, para no perdernos en generalidades, seguimos al propio Leff, quien delimita la cuestión de la siguiente manera: “El *diálogo de saberes* será mi estrategia para avivar la chispa del pensamiento que abra los caminos para la construcción de nuevos territorios de vida en el campo de la ecología política: de una ontología política de la diversidad, la diferencia y la otredad” [Leff 2018: 53].

Por nuestra parte, entretejemos un ternario que hilvanamos desde “la izquierda lacaniana”² con la intención de señalar matices significativos en torno a *la pregunta por la vida* con los siguientes rasgos: 1) Al problema de “la ontología del ser” en el capitalismo contemporáneo como efecto de su alienación constitutiva al campo de la ciencia, la técnica y sus implicaciones

¹ No hay que olvidar que *la pregunta por la vida* ha tenido un lugar importante en trabajos de pensadores contemporáneos. Tómese como ejemplo a Michel Foucault y el *Nacimiento de la Biopolítica*, a Giorgio Agamben en *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* o Achille Mbembe y su texto sobre *Necropolítica*. Sin embargo, por los objetivos que perseguimos en el presente artículo, hemos dejado para otro momento un diálogo con las propuestas de cada uno de estos autores.

² Los autores que aquí articulamos como “izquierda lacaniana” son Jorge Alemán, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Alain Badiou, Yannis Stavrakakis y Slavoj Žižek.

simbólicas y prácticas en la apropiación obscena de la naturaleza, oponemos la pregunta por “la experiencia del inconsciente” ante el discurso capitalista. Se trata de una experiencia relacionada a la “pre-ontogénesis del ser” que remite a un evento contingente de “descentramiento ontológico” y que podemos pensar en términos lacanianos como “la escisión del sujeto”; sin embargo, desde donde el sujeto deseante puede inventar otro relato histórico para “vivir su vida” y, por lo tanto, relacionarse de una manera distinta con lo Real de la Naturaleza y con la alteridad en su radical y singular diferencia; 2) a la pregunta por la significación histórica de una “política de la diferencia” como expresión radical de una comunidad creativa en defensa de la vida, de su cultura y de su medio ambiente, oponemos la pregunta por la irrupción “de lo político” que, en sentido laciano, emerge como efecto de la dislocación del orden sociopolítico precursor; no obstante, desde donde es posible inscribir “otro saber-hacer” que, en este caso, relacionamos con las narrativas en defensa de la biocultura; y 3) a la pregunta por la ética ambiental oponemos el problema de la fidelidad al acontecimiento en correspondencia con el problema del deseo en la historización de la naturaleza y de la otredad.

Es necesario aclarar, empero, que el presente texto es de carácter teórico, por lo que las lectoras y los lectores se percatarán de que el documento carece de ejemplos empíricos para tratar de pensar *la pregunta por la vida*. Sin embargo, no perdamos de vista que lo que aquí buscamos es problematizar dicha pregunta, es decir, más que proponer una resolución con definiciones sobre la vida, lo que buscamos es situar otras vías epistémicas para leerla y estudiarla como parte de los enigmas de nuestro tiempo. En síntesis, acompañamos la pregunta de Enrique Leff no para responder por el sentido de la vida del ser, sino para interrogar “lo real de la vida del ser parlante”, es decir, para pensar las consecuencias de “sus imposibles” como lo inconsciente y la pulsión de muerte que han dejado su marca en lo ontológico, lo político y lo ético y, por lo tanto, en la construcción de las relaciones sociedad-naturaleza.

II. LAS MALAS NOTICIAS: IZQUIERDA LACANIANA Y ECOLOGÍA POLÍTICA

Descripciones genéricas sobre el quehacer de la ecología política sostienen que se trata de un campo teórico-práctico interesado en el análisis de las relaciones de poder como efecto de la lucha por la apropiación de la naturaleza entre diversas sociedades y en el contexto de un sistema económico-político globalizado. Pero en su horizonte epistemológico actual, la ecología política retoma el problema del ser para pensar la pregunta por la vida

frente a las contradicciones producidas en el capitalismo del siglo *xxi*. Tómese como ejemplo lo que Enrique Leff [2018] intenta en “Heidegger ante la cuestión ambiental”. Con “Este sintagma condensa un propósito: ... abre el espacio al que será atraído Heidegger: al campo de la ontología política que se configura en respuesta a la crisis ambiental” [Leff 2018: 31], posibilitando con esto, otra vía epistemológica para “repensar la vida en la inmanencia de la vida” [Leff 2018: 37].

Tal es el interés por problematizar el campo de la ontología desde la ecología política que hoy día podemos decir que se cuenta ya con una base teórica dentro del pensamiento ambiental latinoamericano. Baste, como muestra, los trabajos de Héctor Alimonda *et al.* [2017], para quien la ecología política debe pensarse “identificando lo latinoamericano como una reflexión crítica, quizás se podría decir ontológica, sobre su propia existencia” [Alimonda *et al.* 2017: 33], donde “el pensamiento crítico latinoamericano y la ecología política comparten como punto de partida la duda sobre nuestra identidad y la búsqueda ansiosa de las claves de la misma” [Alimonda *et al.* 2017: 44]. Otro ejemplo es el de Arturo Escobar [2017], para quien “muchas luchas étnico-territoriales pueden ser vistas como luchas ontológicas, por la defensa de otros modelos de vida” [Escobar 2017: 60], quedando como referencia central la construcción de la autonomía, “entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades (su autopoiesis)” [Escobar 2017: 61].

Habría que subrayar, sin embargo, un “giro epistemológico” relacionado con la manera de problematizar el campo de la ontología dentro de la epistemología y filosofía ambiental en la versión de Enrique Leff. Se trata de una confrontación entre la lectura que hace del pensamiento heideggeriano y lo que plantea como “fondo preontológico del ser” [Leff 2018: 40]. Con esta noción articula el problema de “lo real”, especificando que “lo Real... no es la esencia del Ser que se oculta a la presencia, pero tampoco es accesible... desde... la facticidad de la vida y los modos de existencia del Dasein” [Leff 2018: 35]. Para pensar el problema de lo real en la inmanencia de la vida, entonces, va a proponer que “es necesario abrir ‘lo otro’ al pensamiento” [Leff 2018: 35], algo que se hilvana “de otro modo que el ser postulado por el pensamiento metafísico y ontológico” [Leff 2018: 35] y que va a designar como “el infinito” [Leff 2018: 35].

Inspirado en Lévinas, dirá que “El infinito no solo abre la posibilidad... al devenir de ‘lo-que-aún-no-es’, sino que remite a una antecendencia no ontológica: al caos de donde emerge la vida y... la diferencia” [Leff 2018: 36]. Ahí, donde “la desmesura del deseo de vida emerge como lo

‘absolutamente otro’... que hoy es preciso ‘reconocer’ en sus condiciones para la vida y la existencia humana” [Leff 2018: 36].

Para Leff, una de las categorías que nos permite pensar “el infinito” remite a “las profundidades del inconsciente humano” [Leff 2018: 40], otorgándole al campo de lo inconsciente, en cuanto a que se inscribe en la ontología del ser como diferencia preontológica, otra vía de análisis para examinar la vida “más allá de la ‘facticidad de la vida’” [Leff 2018: 37] y “sobre la mutación más reciente de la condición existencial del hombre” [Leff 2003: 18].

Ahora bien, si lo que aquí buscamos pensar es la pregunta por la vida en nuestros mundos contemporáneos atravesados por el discurso capitalista, nos gustaría problematizar lo que Leff entiende como preontología del ser no sólo a la luz del horizonte de la ecología política, sino a partir de lo que hoy día se ha dado por llamar “la izquierda lacaniana”. En este sentido, conviene situar de una buena vez lo que entendemos por dicha expresión de la izquierda y cómo viene a colocarse o descolocarse dentro del campo de la ecología política. Para hacerlo, proponemos dos entradas: una teórica y una consigna ético-política.

De la primera de éstas, diremos con Yannis Stavrakakis [2010] que, si bien es cierto, “la izquierda lacaniana ‘no existe’, es decir, que no se impone en el dominio teórico-político como positividad plena y homogénea” [Stavrakakis 2010: 21], sí es pertinente tomar esta expresión de “la izquierda” como el significante de otro campo simbólico del pensamiento contemporáneo en donde quizá, su elaboración teórica más significativa se encuentra en aquellos problemas pensados dentro del “ethos” de la izquierda lacaniana: la escisión del sujeto, la irrupción de lo político y el campo de la ética.

Lo que buscamos argumentar con esto último es que, aunque autores como Jorge Alemán, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Judith Butler, Alain Badiou, Yannis Stavrakakis o Slavoj Žižek, funcionan como contradictores entre sí, de acuerdo con el trabajo que cada uno ha elaborado en torno a estas problemáticas, es justamente su interés por el sujeto dividido, lo político y la ética lo que caracteriza la puesta en movimiento del discurso de la izquierda lacaniana, una izquierda con la intención de construir una vía “crítica de los órdenes hegemónicos contemporáneos” [Stavrakakis 2010: 20]. Por lo tanto, en términos de la teoría, esta versión de la izquierda: “sólo puede ser el significante de su propia división, una división que no ha de reprimirse ni desmentirse, sino que, por el contrario, debe ponerse de relieve y negociarse una y otra vez como locus de inmensa productividad, como el encuentro —en el marco del discurso teórico— con el hiato

constitutivo entre lo simbólico y lo real, entre el saber y la verdad, entre lo social y lo político” [Stavrakakis 2010: 22].

Con relación a la segunda entrada, “la consigna”, proponemos seguir a Jorge Alemán [2014] para quien el “sintagma izquierda lacaniana” [Alemán 2014: 50] articula la posibilidad de pensar el lugar de un sujeto en falta, ante el malestar en la cultura. Este lugar es el de la creación subjetiva, en donde la invención de un posicionamiento ético-político se coloca en la historia como otro “saber-hacer” —de entre muchas maneras— y como “un acto” —en el sentido lacaniano del término— ante el malestar en la civilización, es decir, en cuanto a que se trata de “hacerse cargo” de “las malas noticias sobre el sujeto” [Alemán 2018: 40] que trajo el descubrimiento freudiano de la división subjetiva expresada en múltiples representaciones de la condición humana. Así, por un lado, mientras estas “malas noticias”:

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

Por otro lado, la izquierda lacaniana sostiene que estas “malas noticias”, lejos de victimizar al sujeto, funcionan como la brecha para su reinención en cuanto a que es posible el devenir de un sujeto deseante, un sujeto creativo con la capacidad de historizar su malestar constitutivo. Y es aquí donde adquiere relevancia “la consigna ético-política” de la izquierda lacaniana, fundamentalmente al reivindicar las aspiraciones emancipatorias desde la diferencia radical del sujeto escindido. Tal es el matiz ético para situar la existencia del sujeto que, mientras “en la tradición moderna o ilustrada... los proyectos emancipatorios se pensaron con un sujeto que no vehiculizara ninguna mala noticia” [Alemán 2018: 40], la izquierda lacaniana representa todo lo contrario, pues le da un lugar a este sujeto portador de malas noticias dentro de un proyecto emancipatorio. De ahí que, en esta versión de la izquierda se intente construir un posicionamiento ético-político cuya expresión “es entre otras cosas un modo de volver a poner en cuestión el valor de la decisión...” [Alemán 2009: 11], una “decisión” que implique “una responsabilidad del sujeto” para asumir su “real”, posibilitando con esto el lugar de un proyecto social en donde esté implicada la falta del sujeto, donde un sujeto dividido esté comprometido con su imposibilidad constitutiva, donde habite un sujeto que lo cause un deseo y un “saber-hacer” ante la pulsión de muerte, un sujeto creativo que valientemente inventa otra praxis para vivir la vida con lo que tiene y con lo que puede. En síntesis, con Jorge Alemán diremos que la consigna ético-política de la izquierda lacaniana se articula desde un lugar donde el sujeto creativo

se compromete con “una experiencia que intenta transformar en ‘causa’ al fundamento ausente” [Alemán 2009:14] de la historia misma.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos sobre las consecuencias epistemológicas —si es que las hay— al intentar vincular el campo de la izquierda lacaniana dentro del horizonte de la ecología política para pensar la pregunta por la vida en el capitalismo de nuestro siglo. Nuestro camino consiste en elegir aquello que se va a problematizar con relación al campo de la ontología, y para realizar esta elección proponemos retomar —a modo de estrategia metodológica— a los tres autores que citamos más arriba cuando hablamos del estudio de la ecología política.

A lo que nos referimos es que, mientras Héctor Alimonda sostiene que es posible pensar el campo de la ontología como un punto de partida específico para explorar el problema de la identidad latinoamericana que se entreteje desde un matiz muy particular para vivir las relaciones sociedad-naturaleza, o que Arturo Escobar considera que el problema de la autonomía en el ser-cultural es un problema ontológico que hay que explorar para describir diversas lógicas expresadas en múltiples posibilidades de construir territorios de vida, aquí nos interesa problematizar la manera como Enrique Leff aborda el campo de la ontología a partir de lo que llama preontología del ser y las conexiones que hace con la dimensión del deseo, el inconsciente, el campo de la ética y la política. Y, no obstante, ¿hasta qué punto las nociones de preontología e inconsciente en la versión de Leff pueden articularse, encontrarse o desencontrarse con las nociones lacanianas en el contexto del descubrimiento freudiano de la división del sujeto, punto de arranque del pensamiento de la izquierda lacaniana para dar cuenta del sujeto del inconsciente, de la irrupción de lo político y del devenir de un posicionamiento ético? Esta cuestión nos coloca en otro terreno epistémico para decir “algo de la vida”, sobre todo porque en el lenguaje de esta versión de la izquierda veremos que no se puede pensar la vida sin articular aquellos rasgos que se tejen desde el campo de la preontología lacaniana; es decir, la escisión del sujeto, la falla en ser, el deseo, la pulsión de muerte, el plus-de-goce, el objeto causa del deseo, etcétera. Y esto nos lleva a otra pregunta más: ¿qué es aquello que eventualmente puede reelaborarse —o no— dentro del horizonte de la ecología política para repensar la pregunta por la vida en compañía del pensamiento lacaniano? Nuestra conjetura sobre aquello que quizá pueda reelaborarse es su comprensión del ser, de la política y de la ética. Intentemos, pues, juntar una serie de “piezas sueltas” entre el discurso de la ecología política y el pensamiento lacaniano para situar un diálogo teórico que nos ayude a pensar esto que hemos subrayado.

III. LA ONTOLOGÍA LACANIANA: TRAS LAS HUELLAS DE LA FALLA-EN-SER. ¿QUÉ CONSECUENCIAS PARA LA ECOLOGÍA POLÍTICA?

En lo tocante al problema de la ontología dentro del estudio de la ecología política ya hemos indicado con Leff que otra vía para abordarlo se refiere al horizonte preontológico del ser. Desde ahí, se trata de pensar diversos posicionamientos ontológicos dentro de las relaciones sociedad-naturaleza con los cuales es posible describir otras maneras de comprender el mundo; incluso, pensar en la construcción de “mundos de vida sustentables”. Sin embargo, partiendo del descubrimiento freudiano de la división del sujeto y poniéndolo en términos de la sintaxis lacaniana nos preguntamos lo siguiente: si abordamos esta cuestión desde la existencia de una hiancia en el ser, es decir, un agujero a partir del cual se constituye su ser-en-el-mundo y los vínculos con la alteridad radical; ¿a qué responden estos principios ontológicos descritos en la ecología política? Para explorar esta cuestión revisemos la lectura que hace el filósofo esloveno Slavoj Žižek [2007] con relación a la noción de sujeto en la teoría lacaniana, pero antes, traigamos al propio Lacan para poner en contexto lo que llama su ontología.

En la sesión III del Seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan [2013] articula “su ontología” con la problematización del inconsciente en cuanto a “la estructura de una hiancia” [Lacan 2013: 37]. Con esto, sitúa “la función estructurante de una falta” [Lacan 2013: 37] mediante lo que plantea, “al hablar de la función del deseo, la falla-en-ser” [Lacan 2013: 37]. Las consecuencias epistemológicas de esta manera de pensar la ontología dentro de la tradición filosófica occidental van a ser radicales y, si esto es así, es porque a partir del descubrimiento freudiano de la división del sujeto, Lacan dirá que el problema ya no está en ir tras “el ser del ser” porque “la hiancia del inconsciente... es preontológica” [Lacan 2013: 38].

Esto significa que para pensar la lógica del inconsciente freudiano es fundamental asumir que “consiste en no prestarse a la ontología” [Lacan 2013: 38], porque aquello que “pertenecer propiamente al orden del inconsciente es que no es ni ser ni no-ser, es no-realizado” [Lacan 2013: 38]. Lo “no-realizado” es el inconsciente, por lo que si hay falla-en-ser es porque preontológicamente hay algo que no se realiza en la estructura del ser, pero que tiene efecto en la constitución de la subjetividad. Tenemos aquí “la premisa” número uno mediante la cual la izquierda lacaniana va a construir su teoría del sujeto. ¿Por qué? ¿Qué tiene que ver esta falla-en-ser con la teoría del sujeto en Lacan? ¿Cuáles son los contextos que podemos esbozar para asir una representación de esta falla-en-ser?

En la obra *El sublime objeto de la ideología*, del filósofo esloveno Slavoj Žižek, se abre la exposición de su texto con el problema del sujeto en el pensamiento filosófico contemporáneo. Lo hace mediante la contraposición de dos debates representativos. Por un lado, el suscitado entre Habermas-Foucault y, por otro, entre Althusser-Lacan. Lo interesante de esta confrontación está en que el filósofo esloveno observa que el primero de estos debates “encubre algo”, “un núcleo traumático que había que olvidar, ‘reprimir rápidamente’” [Žižek 2007: 23]. Para decirlo con el filósofo: “Hay algo enigmático en el repentino eclipse de la escuela althusseriana y es que éste no se puede explicar en función de una derrota teórica” [Žižek 2007: 23]. ¿Qué es, pues, según Žižek, aquello que se “reprime” en el debate Habermas-Foucault, “eso” que hay que olvidar u omitir dentro de su *corpus* teórico? Dirá que lo que se encubre es el problema de “una cierta fisura, una hendidura... que caracteriza a la condición humana en cuanto tal” [Žižek 2007: 24], la escisión del sujeto.

Con Lacan, por supuesto, este rasgo de la condición humana adquiere mucho mayor relevancia cuando se trata de situar las consecuencias del descubrimiento freudiano de “la pulsión de muerte”, pues “esta dimensión de radical negatividad, no puede ser reducida a una expresión de las condiciones sociales enajenadas, sino que define la condition humaine en cuanto tal” [Žižek 2007: 27]. Además, en la enseñanza de Lacan no sólo se plantea “la división del sujeto” como efecto del atravesamiento del significante, sino que en la región del lenguaje se articula un objeto perdido para el sujeto.

Sin profundizar más en esto, provisionalmente vamos a caracterizar el campo de la preontología del ser como aquello que tiene que ver con la falla-en-ser, con lo inconsciente, con la división subjetiva, con la pulsión de muerte y con un objeto psíquico que causa el deseo, expresiones del campo lacaniano que nos indican que en la constitución de la subjetividad no se puede garantizar la existencia del ser-ahí como totalidad plena y transparente. Primero, porque la falla-en-ser deviene de una pérdida, falta, síncope, equívoco o agujero en la estructura del ser; segundo, porque lo inconsciente no se deja asir por la ontología; en todo caso, “Lo óntico, en la función del inconsciente, es la ranura... por donde ese algo... sale a la luz un instante...” [Lacan 2013: 39]; tercero, porque la división del sujeto es intrínseca a cualquier ser parlante, es decir, todo aquél que fue atravesado por el campo del lenguaje ya está marcado por la división de su ser; cuarto, porque la pulsión de muerte apunta hacia el retorno de un estado inanimado más allá de la vida; quinto, porque cualquier objeto que cause el deseo nunca es lo que verdaderamente materializa el deseo del sujeto. Consideramos

que lo significativo de todo esto, está en que nos ayuda a entender por qué para la izquierda lacaniana “lo que el sujeto descubre en las insondables ‘profundidades’ de su ser es... una mentira primordial” [Žižek 2016: 14]. ¿Cuál?, que “su ser” no responde a la resolución final del “real” que lo constituye. Sin embargo, “el ser”, en cuanto fantasma, funciona como “una mentira primordial, constitutiva y fundamental, el *proton pseudos*, la construcción fantasmática por medio de la cual intentamos disimular la inconsistencia del orden simbólico en que vivimos” [Žižek 2016: 14]. Asimismo, esto significa que si hay “falta-en-ser” es porque el sujeto “es el vacío de la imposibilidad de responder la pregunta del Otro” [Žižek 2007: 232]. Como señala Lacan, es vía: “la escena del Otro, donde el hombre como sujeto tiene que constituirse, ocupar su lugar como portador de la palabra, pero no puede ser su portador sino en una estructura que, por más verídica que se presente, es estructura de ficción” [Lacan 2007: 129].

Cabe agregar que si hay falla-en-ser es porque entre el sujeto y el campo del Otro se produce una pérdida que jamás se puede recuperar. Dice Lacan: “El sujeto tachado, por su parte, único sujeto al que accede nuestra experiencia, se constituye en el lugar del Otro como marca del significante. Inversamente, toda la existencia del Otro queda suspendida de una garantía que falta, de ahí el Otro tachado. Pero de esta operación hay un resto, es el *a*” [Lacan 2007: 127-128].

Pues bien, podemos sintetizar lo dicho hasta aquí acompañados de algunas tesis que formula Jorge Alemán respecto a la ontología lacaniana: 1) La ontología en la perspectiva de Lacan “no es una ‘especialidad’ sobre tal o cual región de lo ente... su vocación es siempre radical; mostrar el modo de ser... más allá de sus áreas o especialidades” [Alemán 2009: 13]; 2) si Lacan articula su noción de lo inconsciente con un rasgo preontológico es porque hay que entender este rasgo “no como lo que aún no reúne las condiciones para una ontología, sino como aquello que intenta mostrar qué es la realidad sin buscar un fundamento último de la misma” [Alemán 2009: 13]; 3) lacanianamente, se trata de una “ontología agujereada, fallida, establecida contingentemente con respecto a un real imposible de capturar” [Alemán 2009: 14]; es decir, el objeto pequeño *a*.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con la ecología política? En lo inmediato, seguramente nada, pero de todos modos proponemos utilizar —epistemológicamente hablando— la ontología lacaniana para problematizar, por ejemplo, la significación histórica que determinado posicionamiento ontológico ocupa en la complejidad de las relaciones sociedad-naturaleza, o para confrontar otras maneras de comprender el mundo, o para pensar proyectos de emancipación social ante el malestar en la civilización producido

por los obscenos excesos de un capitalismo voraz. Así, cuando más arriba preguntábamos vía el discurso de la ecología política: ¿a qué responde un principio ontológico entretejido en las relaciones sociedad-naturaleza? Podemos decir con la izquierda lacaniana que responde a la inscripción de un acto producido por un sujeto fallido con la capacidad de inventar algo para soportar su vida, para narrar su historia, para crear su propio saber-hacer en las relaciones sociedad-naturaleza.

Esto tiene implicaciones epistemológicas interesantes porque ya no se trata simplemente de preguntar si: ¿son las ontologías occidentales del ser —las dominadas por la técnica— quienes nos han llevado a la destrucción de la vida?; o, por el contrario: ¿son las ontologías no occidentales del ser, por ejemplo, las promotoras del “buen vivir” una solución ante el malestar socio-ambiental en la civilización del siglo *xxi*? Desde un horizonte preontológico ambas preguntas deben leerse más allá de una perspectiva moral, específicamente, porque la falla-en-ser no remite únicamente a la singularidad radical del sujeto del lenguaje, sino que también se expresa en cualquier tipo de formación social, colectividad social o construcción cultural. Y, no obstante, esto no es justificación para que la izquierda lacaniana no se oponga críticamente a los obscenos excesos del capitalismo actual. Lo hace, pero con un matiz radicalmente distinto a la crítica marxista tradicional. ¿En dónde está la diferencia? Mientras que para la crítica marxista se trata de sostener que “existe un cierto antagonismo fundamental que posee una prioridad ontológica para ‘mediar’ todos los demás antagonismos” [Žižek 2007: 25] —recordemos que para Marx la “ontología proletaria” era la única que podía protagonizar la liberación humana en el porvenir de la revolución—, la izquierda lacaniana cambia la manera de percibir el problema: “al demostrar cómo la articulación de estas luchas en una serie de equivalencias depende siempre de la contingencia radical del proceso histórico-social, y nos permite captar esta pluralidad como una multitud de respuestas al mismo núcleo imposible-real” [Žižek 2007: 27].

Un núcleo imposible-real que podemos pensar mediante la pulsión de muerte, “una noción que indica que el aparato psíquico humano está subordinado a un automatismo de repetición ciego más allá de la búsqueda de placer, de la autoconservación, de la conformidad del hombre con su medio” [Žižek 2007: 27]. Ante este rasgo de la condición humana, habría que subrayar que si para la ecología política hay un “buen vivir” no es en sentido trascendental, sino contingente, es decir, como respuesta provisional al malestar socio-ambiental que se expresa en el capitalismo del siglo *xxi*.

En consonancia con esto último, podemos decir que ocurre lo mismo con el ecosocialismo, el ecoanarquismo, el ecofeminismo, la ecología

profunda, etcétera, toda vez que se trata de una pluralidad de discursos que intentan bordear el “núcleo-imposible real” expresado en la constitución de la subjetividad, en los vínculos sociales y en la estructura del capitalismo contemporáneo, no obstante, *pluralidad de respuestas* construidas desde la falla-de-ser. Sin embargo, quizá estas pluralidades de respuestas pueden entenderse como aquello que devino de la irrupción de lo político, un resto salido de la dislocación de la estructura en la que se sostiene la política. ¿Cómo es esto?

IV. LA IMPOSIBILIDAD DEL CIERRE: LO POLÍTICO COMO CONTINGENCIA Y LA DIFERENCIA COMO “OTRO SABER-HACER”

En el apartado anterior intentamos desplegar algunas consecuencias de lo que puede significar trabajar con la ontología lacaniana³ en el campo de la ecología política. Lo más importante de nuestro esbozo lo situamos en relación con el “giro epistemológico” devenido del uso conceptual que en el discurso de Lacan se llama preontología del ser, y de sus relaciones con lo inconsciente o el descubrimiento freudiano de la división del sujeto. Pero como dice Yannis Stavrakakis, este es sólo el punto de partida, porque Lacan también inventó otra concepción del “objeto social”, dando lugar a otra manera de entender el campo de la política. Tomemos una cita del teórico político: “Lacan estaba advertido de un movimiento de doble vía entre el nivel individual y el nivel social... Como veremos, consigue esto introduciendo una novedosa concepción de subjetividad, una concepción ‘sociopolítica’ de la subjetividad no reducida a la individualidad, una subjetividad que abre un nuevo camino a la comprensión de lo ‘objetivo’” [Stavrakakis 2007: 17].

De tal suerte que: “lo que revela la gran significación política de la obra de Lacan es el hecho que su sujeto escindido está relacionado con un ‘objeto escindido’, una escisión en nuestras construcciones de la objetividad sociopolítica. ¿Cuál es la naturaleza de esta escisión? ¿Cuál es su causa? ¿En qué sentido está exactamente relacionada con lo político?” [Stavrakakis 2007: 23].

Cuando la izquierda lacaniana plantea que “el objeto social” también está dividido se está poniendo el acento en “lo real del lazo social”, es decir, su imposibilidad. Sirva de ilustración lo que Ernesto Laclau y Chantal

³ Parece que Lacan se contradice al hablar en primer término de su “ontología” para después deslindarse con su “preontología”. Pero es, precisamente, su noción de falla-en-ser lo que en nuestra opinión explica este juego contradictorio.

Mouffe [1987] señalan en *Hegemonía y Estrategia Socialista*. En este texto, muy al estilo de Lacan, lanzan la tesis de la inexistencia de la relación social. Asignándole otra lógica para su comprensión: “Lo social es articulación en la medida en que lo social no tiene esencia —es decir, en la medida en que la «sociedad» es imposible” [Laclau, Mouffe 1987: 194]. A su vez, problematizan “la articulación de lo social” entre el campo de la necesidad y el campo de la contingencia. Por un lado, “la necesidad sólo existe como esfuerzo parcial por limitar la contingencia” [Laclau, Mouffe 1987: 194]. Por otro lado, la contingencia “se manifiesta bajo las formas de simbolización, de metaforización, de paradoja, que deforman y cuestionan el carácter literal de toda necesidad” [Laclau, Mouffe 1987: 194].

Para nosotros es importante situar esta dialéctica entre necesidad y contingencia porque se entretejen como dos dimensiones ante este “real del objeto social”. Nos referimos a la política como necesidad y lo político como contingencia. Así, mientras la política en cuanto necesidad “no existe bajo la forma de principio subyacente, de fundamento, sino como esfuerzo de literalización que fija las diferencias de un sistema relacional” [Laclau, Mouffe 1987: 194]. Lo político, por su parte, irrumpe como contingencia en el campo de lo necesario, posibilitando la “subversión” ante aquello que insiste en colocarse como una necesidad de orden universal. Es en este entendido que podemos “hablar acerca de lo político justamente porque hay subversión y dislocación de lo social” [Stavrakakis 2007: 115].

En un esfuerzo por aprovechar esta otra concepción de lo social, de la política y lo político, intentemos ahora pensar lo que Enrique Leff llama “política de la diferencia”. Más aún, porque “La ecología política es una política de la diferencia: de la diferencia ontológica y cultural como principios ordenadores del mundo, de la inmanencia de la vida” [Leff 2014: 182]. Vale aclarar que para Leff, el concepto de política de la diferencia:

Va más allá del reconocimiento de los diferentes puntos de vista, intereses y posiciones políticas en un mundo plural. La diferencia es entendida en el sentido que Derrida asigna a su concepto de la *diferancia*, que no sólo establece la diferencia en la presencia y en el presente, sino que abre al despliegue del ser en el tiempo, al devenir, al acontecimiento y al advenimiento de “lo que aún no es”; a la eventualidad de lo aún impensado e inexistente, de lo por-venir a la existencia: a un futuro sustentable [Leff 2014: 185].

De esta cita será preciso mostrar que el problema de la diferencia en el campo de la ecología política está conectado con el acontecimiento o el advenimiento de lo que aún no es, con lo impensado e inexistente.

¿Podríamos implicar estos rasgos con la dimensión de lo político y sus representaciones de subversión y dislocación de lo social? Aquí, sí lo proponemos hacer. De la misma forma como abordamos lo político hemos de dar cuenta que una política de la diferencia no es una política de la necesidad, es decir, no corresponde a la institucionalización de la política. En primer lugar, porque desde una concepción de la diferencia no se puede estar en desacuerdo con “La imposibilidad del cierre (es decir, la imposibilidad de la «sociedad») ... que se muestra como movimiento continuo de diferencias” [Laclau, Mouffe 1987: 208]. En segundo lugar, porque al igual que lo político, una política de la diferencia se convierte en una de las formas de encuentro con lo real, precisamente, con aquello que no se puede institucionalizar por la política; por ejemplo: el deseo del sujeto. En tercer lugar, porque una política de la diferencia en cuanto a que remite a otro discurso de vida sólo es posible por “la dislocación del orden sociopolítico precedente” [Stavrakakis 2007: 115], lo que significa que “La falta creada por la dislocación causa el deseo de una nueva articulación discursiva” [Stavrakakis 2007: 115].

La problemática establecida aquí es para la ecología política una piedra angular para explorar la diferencia entre diversas estructuras de existencia, donde heterogéneas historias de vida-cultural nos convocan a volver a pensar al sujeto de la cultura —o al ser-con-los-otros— en su singular y radical diferencia. Tenemos, por lo tanto, un motivo para entender por qué en la ecología política de Leff se insiste en la pregunta por la existencia del ser, pero tomando distancia de cualquier planteamiento que busque homologar la ontología del ser con el tema de la identidad como presencia. Lo que queremos decir con esto es que desde una conceptualización de la política de la diferencia descubrimos que la “identidad” no puede pensarse sino como un problema de “identificaciones imaginarias”, mientras que la diferencia ontológica está del lado de lo simbólico, además de que la subversión inscrita por la política de la diferencia viene acompañada con algo del “retorno de lo real”. Pues bien, con lo dicho hasta aquí resumamos nuestro intento de articular la noción de política de la diferencia con el campo de lo político:

- 1) “La diversidad cultural y la diferencia ontológica que anidan en el orden simbólico se convierten en el núcleo de una política de la diferencia. La otredad se convierte en la raíz radical de la diversidad y la diferencia que disuelve la concepción ontológico-epistemológica unitaria y universal del ser, la realidad, el mundo y el conocimiento” [Leff 2014: 183];

2) “lo político está asociado así con el momento de contingencia e indecidibilidad que marca la brecha entre la dislocación de una identificación sociopolítica y la creación del deseo de una nueva” [Stavrakakis 2007: 116].

Cabe agregar que las nociones de la “política de la diferencia” como la “irrupción de lo político” se oponen al ideal de un presunto lazo social universal. Proponen, por el contrario, postular la comprensión de la lucha social en su diferencia política. Como dice Laclau [1993] en *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*:

Nos enfrentamos con una fragmentación creciente de los actores sociales, pero esta fragmentación, lejos de ser el motivo para ninguna nostalgia de la “clase universal” perdida, debe ser la fuente de una nueva militancia y de un nuevo optimismo. Uno de los resultados de la fragmentación es que las diversas reivindicaciones sociales adquieren una mayor autonomía y, como consecuencia, confrontan al sistema político de un modo crecientemente diferenciado [Laclau 1993: 97].

Finalmente, hemos de señalar que entre una política de la diferencia y la irrupción de lo político es posible el establecimiento de otro “saber-hacer”, uno que demuestre en la práctica un nuevo posicionamiento del ser para vivir la vida en su radical diferencia. Vale decir que es imposible sostener que toda singularidad —ya sea subjetiva o del ser-en-grupo— tenga acceso abierto a una política de la diferencia como irrupción de lo político, pues además de que lo contingente es del orden de lo inesperado, no hay ninguna garantía de que el sujeto quiera hacerse cargo del acontecimiento que lo sobrepasó. En otras palabras, porque un “sujeto ético” se tiene que crear mediante la realización de un acto. ¿Cómo pensar esto?

V. ÉTICA DE LAS VERDADES: LA FIDELIDAD AL ACONTECIMIENTO

En su introducción a *El ser y el acontecimiento*, Alain Badiou [2015] distingue dos épocas relativas a la doctrina del sujeto. La primera tiene que ver con “el 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: 11]. En la segunda época se comprende al sujeto como un “vacío, escindido, a-sustancial, irreflexivo” [Badiou 2015: 11]. Pero al subrayar estas diferencias, Badiou precisa que fue Freud quien en realidad subvirtió la doctrina del sujeto 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: 473].

Esto último sintetiza la manera en que Badiou va a problematizar el campo de la ética, pues al confrontar ambas nociones de sujeto, a la par, confronta dos posicionamientos éticos. Por un lado, desde la noción clásica del sujeto, que se equipara a "una entidad sustancial y esencial, dada de antemano, que domina la totalidad del proceso social y que no es producida por la contingencia del propio proceso discursivo..." [Žižek 1993: 258], se plantea un entendimiento de la ética lo más cercana a la filosofía kantiana. Desde aquí, Badiou observa que moral y ética son casi sinónimos. Principalmente, porque la ética kantiana se fundamenta en la presunta existencia de Ideales que nos son dados de antemano según un Bien Universal que media moralmente los actos del sujeto. Desde este entendimiento se apuesta por la existencia de un "sujeto universal" —trascendental y genérico— con la capacidad de hacerse cargo de todos los núcleos contradictorios de la vida, pues en su existencia se encarna la "ética del juicio", cuyas máximas corresponden a los imperativos del orden social vigente: ¡Tu deber es esto!, ¡Tu deber es aquello!

Por otro lado, Badiou ubica el reverso de la ética kantiana en la versión contemporánea del sujeto lacaniano, es decir, "primitivamente desacorde, ... desde donde todos los objetos son deseados... y sin ver cómo a causa de esto el objeto se le escapa en una serie de desplazamientos infinitos..." [Lacan 2014: 266-267]. Con esta versión del sujeto vacío Badiou va a proponer la ética de la decisión, posición cercana al pensamiento político de Hegel. Aquí, ética se refiere a una toma de decisiones ante lo inminente, por ejemplo: "arriesgar la vida" en una experiencia de confrontación social. Con esta diferencia radical de entendimiento entre una ética y la otra, Badiou piensa en una que se responsabilice de "ciertas verdades" mediante la inscripción de un acto subjetivo ante la inesperada irrupción del acontecimiento. De aquí la "ética de las verdades o del acontecimiento".

Hay que subrayar que este filósofo utiliza el concepto de verdad muy parecido a la noción de síntoma en Lacan. Se trata de una dimensión que "representa el retorno de la verdad... en la falla de un saber" [Lacan 2009: 227]. En donde esta verdad aparece como un punto de ruptura en la "presunta positividad del discurso", un "lapsus", un "corto circuito", aquello que está "más allá de la razón" o, para decirlo con Badiou, se trata del "estatuto de la verdad como agujero genérico en el saber" [Badiou 2015: 474]. Asimismo, una ética de la verdad implica a un sujeto causado por el deseo.

En este orden de ideas, nos parece que hemos dejado entretreídas tres tesis para pensar la ética de las verdades: 1) No hay experiencia ética sin la irrupción de una verdad; 2) en la ética de la verdad, se entrama el acto creativo de un sujeto en falta ante la irrupción del acontecimiento; 3) no hay ética sin deseo. ¿Cómo articular esta triple relación en el campo de la ecología política?

Cuando Enrique Leff dice que la ecología política no sólo observa el tipo de “relaciones de poder y del conflicto político sobre la distribución ecológica y las luchas sociales por la apropiación de la naturaleza” [Leff 2014: 157] y a la par, da cuenta de “las estrategias de poder dentro de la geopolítica del desarrollo sostenible y para la construcción de otros senderos hacia mundos de vida sustentables” [Leff 2014: 158], consideramos que se le está dando una lectura a los actos éticos del ser-en-grupo ante las paradojas que emergen en la lucha por la apropiación de la naturaleza y frente a los conflictos representados entre culturas. En este sentido, no hay que perder de vista que lo que está en juego son relaciones sin relación que nos ayudan a pensar “rupturas, decisiones, distancias y acontecimientos” [Badiou 2011: 23].

En consonancia con el horizonte de la ecología política, nosotros vamos a proponer que estas “relaciones paradójicas” entre sociedad-sociedad y sociedad-naturaleza, implican al sujeto “con la inconmensurabilidad, con la elección radical, con la distancia y la excepción” [Badiou 2011: 25]. Así, por ejemplo, si hay una experiencia de la inconmensurabilidad en las relaciones sociedad-sociedad, es porque no es posible generar una representación para todas las partes en cuanto a la apropiación de la naturaleza, siendo la elección aquello que se va a posibilitar ante el hecho de que no hay un parámetro en común para simbolizar las partes mediante conceptos y prácticas universales, lo que desemboca en una experiencia de confrontación. Se inscribe, entonces, la distancia en cuanto huella de esta imposibilidad al interior del mundo social y en su encuentro con la naturaleza. Finalmente, tenemos la excepción ante el acontecimiento, en donde el sujeto está convocado a devenir en un nuevo ser y a vivir creativamente ante la verdad que retornó. Este problema de la verdad tiene que ver con lo singularizable del sujeto dentro de una situación histórica.

Habría que diferenciar, por consiguiente, lo que Badiou llama un sitio de acontecimiento y una situación histórica. Lo primero remite a los acontecimientos como “singularidades irreductibles, ‘fuera-de-la-ley’ de las situaciones” [Badiou 1995: 126]. Corresponde a una singularidad presentada, pero no representada dentro de una situación histórica. Se trata de una anomalía “tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación. El

sitio está presentado, pero... no es parte de la situación” [Badiou 2015: 197]. Una situación histórica es, por el contrario, el repertorio de múltiples-representados “consistentes” en tanto efecto de cierta estructura, precisamente, porque “toda situación histórica está estructurada dos veces... hay a la vez, presentación y representación” [Badiou 2015: 112].

Un ejemplo para pensar esta relación entre sitio de acontecimiento y situación histórica viene del propio campo de la ecología política, sobre todo, porque si “se ocupa de las luchas sociales y las estrategias de poder que se libran por la apropiación de la naturaleza” [Leff 2014: 159], son la verdad y el acontecimiento —como lo hemos descrito— la brecha que el sujeto encuentra para devenir éticamente ante “la desterritorialización de los hábitats, el saqueo de los recursos naturales y el sometimiento de las culturas” [Leff 2014: 159], pues este reconocimiento de la “verdad” coacciona al sujeto “a decidir una nueva manera de ser” [Badiou 1995: 124], a tomar una posición ética que le sirva para enfrentar el carácter histórico de su malestar. Y aquí, no hay que perder de vista el carácter histórico de la ética, porque un acto ético es un no-todo. En otras palabras: “Si no hay ética ‘en general’, es que falta el Sujeto abstracto, y habría que proveerlo. No hay sino un animal particular, convocado por las circunstancias a devenir sujeto. O, más bien, a entrar en la composición de un sujeto” [Badiou 1995: 124].

Esta cita nos enseña mucho de lo que Badiou propone inspirado en Lacan, para quien el sujeto ético es aquél que no cede a su deseo: “Propongo que de la única cosa que se puede ser culpable... es el de haber cedido en su deseo” [Lacan 2013: 390]. En este tenor, el filósofo francés dirá que una “ética de las verdades” se dice así: “Haz todo lo que puedas para que persevere lo que ha excedido tu perseverancia. Persevera en la interrupción. Atrapa en tu ser lo que te ha atrapado y roto” [Badiou 1995: 129].

Pues bien, cuando desde el campo de la ecología política se está pensando en las neocreaciones del ser-en-grupo para hacer frente a la diversidad de conflictos socioambientales, hemos de mencionar que, si esto es así, es porque se está pensando en la significación de su acto creativo, un acto como efecto de la verdad de un acontecimiento e inscrito por la fidelidad de un deseo. Y es que, como dice Badiou, “Los procesos fieles a una verdad son rupturas inmanentes siempre enteramente inventadas” [Badiou 1995: 126].

VI. ÚLTIMO: SOMOS EL BORRADOR DE UN TEXTO

Terminemos este escrito situando algunos puntos de apoyo con relación a nuestro subtítulo: “la pregunta por la vida”. Pregunta que en realidad ya hemos abordado a lo largo del texto a partir de nuestra breve introducción de la izquierda lacaniana en el horizonte de la ecología política. La clave está en pensar esta pregunta a lo largo del esbozo que realizamos en tres campos de representación: el ontológico, el político y el ético.

Con la pre-ontología lacaniana hemos insistido en que la vida del ser hablante y su lugar en las relaciones sociedad-naturaleza no se puede pensar sin las “malas noticias” que trajo consigo el descubrimiento freudiano de la división del sujeto y de la pulsión de muerte. De este modo, habría que sostener que no se puede hablar de la vida sin “lo real de la constitución de la subjetividad”, proponiendo, con esto, otros recursos epistemológicos para acompañar aquello que en la ecología política se conoce como “pre-ontología del ser”, es decir, “la inscripción de la diferencia”. Esto nos puede servir para pensar “la servidumbre del ser” en el capitalismo contemporáneo como efecto de su alienación constitutiva y preguntarnos si hoy día es posible recuperar “la experiencia del inconsciente” ante el discurso capitalista. Se trata de volver a poner en juego el “descentramiento ontológico del ser”, posibilitando otro lugar para el sujeto deseante desde donde puede inventar un nuevo relato histórico de vida con la naturaleza y con la alteridad en su radical y singular diferencia.

El segundo momento de la pregunta por la vida la hemos articulado con la pregunta por la significación histórica de una “política de la diferencia” que, a su vez, la conectamos en términos teóricos con lo que la izquierda lacaniana llama la irrupción “de lo político” como efecto de la dislocación del orden sociopolítico precursor. Hemos de reconocer, entonces, que, si bien es cierto, para el ser parlante no hay vida sin su división constitutiva y sin pulsión de muerte, tampoco es posible pensar el objeto social sin división. La vida en el lazo social, por lo tanto, tiene que ser reinventada con “otro saber-hacer”, pero hilvanado con la experiencia de lo político. Epistemológicamente hablando, esto sirve al campo de la ecología política para pensar lo que el ser-cultural genera cuando se trata de subvertir su malestar en la naturaleza y en sus desencuentros con “el otro”. Finalmente, a la pregunta por la ética opusimos el problema de las relaciones entre sujeto, verdad y deseo. Y, en correspondencia con el campo de la ecología política, podemos decir que también es posible pensar la ética en la historización de la naturaleza y de la otredad, a condición de que el sujeto devenga fiel ante el acontecimiento que irrumpe su ser, subvirtiéndolo y destinando su deseo

para hacer algo con el malestar que lo angustió. Para terminar, nos gustaría sintetizar lo que hemos querido problematizar a lo largo de este texto al tratar de pensar la vida como ontología, política y ética en la complejidad de las relaciones sociedad-naturaleza con un poema de Roberto Juarroz:

Somos el borrador de un texto
que nunca será pasado en limpio.
Con palabras tachadas,
repetidas,
mal escritas
y hasta con faltas de ortografía.
Con palabras que esperan,
como todas las palabras esperan,
pero aquí abandonadas,
doblemente abandonadas
entre márgenes desprolijos y yertos.
Bastaría, sin embargo, que este tosco borrador
fuera leído una sola vez en voz alta,
para que ya no esperásemos más
ningún texto definitivo.

REFERENCIAS

Alemán, Jorge

- 2009 *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y Textos*. Grama Ediciones. Buenos Aires.
- 2014 *En la frontera. Sujeto y Capitalismo. El malestar en el presente neoliberal. Conversaciones con María Victoria Gimbel*. Gedisa. Barcelona.
- 2018 *Capitalismo. Crimen Perfecto o Emancipación*. NED Ediciones. Barcelona.

Alimonda, Héctor, Catalina Toro Pérez y Facundo Martín (eds.)

- 2017 En clave de sur: la Ecología Política Latinoamericana y el pensamiento crítico, en *Ecología Política Latinoamericana, Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Volumen I. CLACSO Colección Grupos de Trabajo. Universidad Autónoma Metropolitana; Ciudad Autónoma de Buenos Aires. México.

Badiou, Alain

- 1995 La ética: ensayo sobre la conciencia del mal, en *Batallas Éticas*, Alain Badiou, Richard Rorty y Tomas Abraham. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires: 97-158.
- 2011 *Filosofía y Actualidad*. El Debate. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

2015 *El ser y el acontecimiento*. Bordes Manantial. Buenos Aires.

Escobar, Arturo

2017 Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: la diferencia de Abya Yala/ Afro/ Latino/ América, en *Ecología Política Latinoamericana, Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Volumen I. CLACSO Colección Grupos de Trabajo. Universidad Autónoma Metropolitana; Ciudad Autónoma de Buenos Aires. México.

Juarroz, Roberto

2005 *Poesía vertical*. Tomo 1. Emecé Editores. Buenos Aires.

Lacan, Jacques

2007 *El Seminario 10: La angustia*. Paidós. Buenos Aires.

2009 *Escritos 1. Siglo XXI*. México.

2013 *El Seminario 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires.

2014 *El seminario 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós. Buenos Aires.

Laclau, Ernesto

1993 *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Leff, Enrique

2003 La ecología política en América Latina: un campo en construcción, en *Sociedade e Estado, Brasília*, v. 18 (1/2), enero-diciembre: 17-40. Disponible en: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v18n1-2/v18n1a02.pdf>>. Consultado el 8 de julio de 2019.

2014 *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Siglo XXI Editores. México.

2018 *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. Siglo XXI Editores. México.

Mouffe, Chantal y Ernesto Laclau

1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI. Madrid.

Stavrakakis, Yannis

2007 *Lacan y lo político*. Prometeo. Buenos Aires.

2010 *La Izquierda Lacaniana*. Fondo de Cultura Económica. México.

Žižek, Slavoj

1993 Más allá del análisis del discurso, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Ernesto Laclau. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires: 257-267.

2007 *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores. México.

2016 *El resto indivisible*. Ediciones Godot. Buenos Aires.