

## Habitar lo imposible. Retorno y nostalgia por la nueva normalidad

### Inhabiting the impossible. Return and nostalgia for the new normality

*Esteban Arellano*

Universidad Autónoma de Zacatecas  
Guadalajara, México

**Resumen:** la introducción del COVID-19 al mundo ha producido cambios insospechados en la vida. Por ello es común escuchar la proclama “retorno a la normalidad” y hemos sentido “nostalgia por la normalidad”. El presente artículo se detiene a pensar las implicaciones del retorno y la nostalgia hasta llevarnos a una meditación sobre la pregunta: ¿cómo habitar de nuevo al mundo post-pandémico? El artículo está articulado en dos momentos: en el primero se realizará una reflexión sobre el retorno a partir de tres figuras: de Molesmes, Lacan y Heidegger para pensar el “retorno a la normalidad”; posteriormente realizaremos una meditación a partir de Barbara Cassin y su lectura sobre la nostalgia para apuntar a una posibilidad de creación en el mundo después de la llegada de la pandemia.

**Palabras clave:** nueva normalidad, nostalgia, retorno, Lacan, Heidegger, Cassin, habitar.

**Abstract:** the introduction of COVID-19 to the world has produced unsuspected changes in life. It is therefore common to hear the proclamation "return to normality" and we have felt "nostalgia for normality". The present article pauses to think about the implications of return and nostalgia to the point of leading us to a meditation on the question: how to inhabit the post-pandemic world again? The article is articulated in two moments: in the first one, a reflection on the return will be made on the basis of three figures: de Molesmes, Lacan and Heidegger to think the "return to normality"; then we will make a meditation on the basis of Barbara Cassin and her reading on nostalgia to think a possibility of creation in the world after the arrival of the pandemic.

**Keywords:** New normality, Nostalgia, Return, Lacan, Heidegger, Cassin, Inhabiting.

## 1. Consideraciones sobre el retorno: de Molesmes, Lacan, Heidegger.

Todo retorno, en su lógica y movimiento, escribe la imposibilidad de arribar al origen. El origen, como el Edén, está perdido para siempre. Todo retorno implica la repetición, pero también el trazo de la diferencia. Del origen sólo hay ecos y resonancias pues, lo sabemos por Ulises, el lugar a donde arribamos ha cambiado para siempre. Al retornar se hace patente un agujero desde donde se produce algo nuevo. Aunque el enunciado del retorno apunte a lo originario, a la pureza o lo esencial, su acto de enunciación está atravesado por condiciones específicas que signan de una manera singular *cómo* retornan los ecos del origen. La proclama del retorno se dirige al agujero de lo perdido para producir efectos que fundan, necesariamente, otra cosa. La tarea propuesta en este lugar es revisar, a partir de tres figuras, la proclamación de un retorno en distintos momentos y sus implicaciones.

En 1906 se publica *Idilio salvaje*. En un sutil movimiento que va del paisaje exterior al interior del corazón, introduce el árido paisaje que desuella: *el desierto, el desierto, el desierto*. Como si una vez no fuera suficiente, el desierto toma presencia para el poeta en un pliegue y despliegue donde afuera y adentro se tocan en un punto: el silencio y la soledad. Al ser un modo distinto de encontrarse, distintos efectos surgen. Para algunos, las preguntas más fundamentales aparecen, para otros la posibilidad de escuchar de otra manera, otros pocos encuentran un lugar de meditación y oración. Un monje [μονάζοντες] es quien lleva una vida solitaria y el desierto no sólo es un lugar de retiro, sino un espacio donde no puede ocultarse de sí mismo. El monacato cristiano nace a partir del siglo III, cuando algunos hombres y mujeres quieren asumir la palabra del Evangelio y se retiran al desierto para vivir una vida austera. En el mismo siglo, Antonio funda, sin advertirlo, una nueva escuela de espiritualidad al llevar una vida solitaria en el desierto, en torno a él se reúne una comunidad y realizan una búsqueda centrada en las escrituras (Brenninkmeijer, 2011: 112-118).

Pacomio, otra figura de monje importante en Egipto, aporta al monacato la vida en común [κοινωνία] junto a la obediencia a un superior. El Evangelio se convierte en la regla suprema, y mediante la obediencia es posible la austeridad y desasimiento de la propia voluntad. La Regla, establecida por Pacomio llevaría a una “auténtica unión de corazones, concretada en el servicio recíproco, a imagen de la primera comunidad de Jerusalén” (Brenninkmeijer, 2011: 120). Poco a poco, el monacato y su forma de vida fueron extendiéndose hasta llegar a Occidente.

En Nursia, en el año 480, nace Benito. En las cercanías de Subiaco, después de haber vivido en soledad en una cueva, reúne un grupo de doce pequeños monasterios, inaugurando una nueva organización en la historia del monacato. Hacia el año 530, se retiran a Montecasino donde se establece un único Monasterio y se proclama su Regla para “todo aquél que renuncie a su voluntad y tome la brillante armadura de la obediencia para luchar bajo las banderas de Cristo” (Brenninkmeijer, 2011: 125-126). A partir de la caridad y las virtudes cristianas, Benito funda una escuela al servicio de Dios [*Dominici schola servitii*], cuya guía fue el evangelio: “San Benito prescribe una vida de oración litúrgica, estudio, lectura sacra [*lectio divina*] y trabajo llevado en una comunidad y bajo un padre común” (Brenninkmeijer, 2011: 127). Es a partir de la vida en comunidad que el monje lleva al acto una vida de contemplación y acción, de oración y trabajo, para así realizar una búsqueda profunda y glorificar a Dios a partir de la humildad y caridad.

En 1098 Roberto de Molesmes, para seguir más de cerca el ideal establecido por Benito, se retira al desierto de Cîteaux junto a veinte monjes y funda *El Novum monasterium*. Esta fundación fue necesaria para Roberto, pues la austeridad, sencillez y aislamiento proclamados por la Regla benedictina en algún momento se desviaron al crecer las riquezas del cenobio gracias a las aportaciones de grandes familias, nobles y guerreros. De esta manera, se establece un nuevo monasterio para seguir de una manera más fiel lo estipulado y vivido por Benito. Este acto es un *retorno a la pureza*:

Roberto eligió para la nueva sede el lugar llamado Cîteaux, donde se da el cambio radical de vida que llevaría consigo *el retorno a las fuentes puras* del monacato, con la Regla de San Benito. En el Nuevo Monasterio, se estableció un intenso equilibrio entre el estudio de la Palabra (*lectio divina*), la oración y el trabajo (*ora et labora*).

Los primeros cistercienses, dejan ver claramente que su intención era un *verdadero movimiento espiritual*; no deseaban otra cosa que vivir la vida monástica en su sencillez y en todo su valor. Querían *ser verdaderamente cristianos*, viviendo el Evangelio *de modo auténtico*, buscando a Dios, siendo pobre con Cristo pobre [Las cursivas son nuestras] (Brenninkmeijer, 2011: 133).

Sintomáticamente, este retorno a un modo auténtico de vivir la Regla exige el costo del significativo: los monjes del monasterio de Molesmes, donde Roberto permaneció hasta antes de la fundación de su Monasterio, piden al Papa extender una petición al abad para *retornar* de Cîteaux y permanecer en su antiguo lugar:

La paz que al fin asolía [sic] el espíritu del abad Roberto, al contemplar cómo crecía el “Nuevo Monasterio” en Cîteaux; se vio rápidamente truncada por una petición elevada del Papa por los monjes de su primera reforma de Molesmes, quienes a través de su sucesor el Abad Dom [sic] Gaufrédo, solicitaron a Urbano II (1088-1099) el regreso de Roberto a “su antiguo lugar” [...], es decir, Molesmes [...]

Roberto –eterno nómada del Señor–, contrariando su íntima voluntad, negándose a sí mismo y a la obra por la que tanto había sufrido y trabajado y cuya cima del ideal estaba en Cîteaux, entre las nacientes construcciones del *Nuevo Monasterio*, aceptó la llamada del Papa y la decisión de su Legado Hugo, reintegrándose en el siguiente mes de julio a Molesmes, cuya abadía rigió hasta su muerte, el 17 de abril de 1111 (Vilarrubias, 1981: 1248-1249).

El acto de fundar no fue sin consecuencias. Al pedir a Roberto retornar a su antiguo monasterio se trata de neutralizar ese movimiento que imprime, no sólo la pureza, sino, digámoslo, una marca de radicalidad que va a contrapelo de cierta forma de llevar a cabo la vida religiosa y se sitúa en austeridad para seguir más de cerca la regla benedictina<sup>1</sup>. Es bien sabido, la exclusión no sólo arroja fuera de las fronteras, sino que, en este caso, lleva hacia dentro de los muros de la institución.

Siglos más tarde, en París, Jacques Lacan pronunciaba en el Colegio Filosófico su conferencia *Lo Simbólico, lo Real y lo Imaginario* donde sitúa, por vez primera, un *retorno* a los textos freudianos. El año: 1953. Meses después de esa presentación, dicta en Roma *Función y campo de la palabra*, donde se encuentra una “verdadera teoría estructural de la cura” (Roudinesco, 2005, p. 314). Dos años más tarde, en la ciudad que Sigmund habitó casi toda su vida, Lacan incluye el gesto del retorno al fundador en su conferencia *La cosa freudiana o el sentido de un retorno a Freud*. En sus *Notas en alemán preparatorias para la conferencia sobre la cosa freudiana*, el psicoanalista escribe:

El retorno a Freud debe entenderse en un doble sentido: por un lado, consiste en reanudar la lectura de Freud y reelaborar de ella todo lo que hasta ahora una interpretación [...] muy miope no aprendió, dejó de lado u olvidó. Por otro lado, hay necesidad de un retorno a la práctica original del psicoanálisis, pero en el sentido de que el retorno signifique a la vez una renovación desde el fundamento [...] Así pues, hoy debemos retornar a la primera técnica como a una técnica aprendida y experimentada en su esencia y fundamento (Lacan, 2016: 81).

---

<sup>1</sup> Citemos el grado de austeridad de Roberto en su proclama al retorno a la pureza: “Luego el Abad y sus hermanos, no olvidándose de sus promesas, determinaron unánimemente ordenar y guardar en aquel lugar la regla de San Benito, rechazando cualquier cosa que pudiera oponerse a la Regla, esto es, flecos y pellizas, telas y aun capuchas y calzones, peines y cubiertos, jergones de paja y diversos platos de manjares en refectorio, y todo lo demás que era contrario a la pureza de la regla” (Vilarrubias, 1981: 1246).

El movimiento de retorno implica, por una parte, la reanudación de la lectura, por el otro, su reelaboración. Toda reelaboración imprime, necesariamente, nuevas coordenadas en la dirección. Volver a la letra de Freud significa asumir un olvido *que parte* de una interpretación que abandona su “fundamento” o, podemos decir, “el filo de su verdad cortante”. Para Lacan, volver a “la esencia y fundamento” significa otra posibilidad [de interpretación] de re-producir [reinventar] al psicoanálisis. Líneas más abajo, el francés estipula algo que resulta muy interesante resaltar: renuncia a, siquiera, esbozar las características de una “verdadera práctica del psicoanálisis” a partir de esa vuelta al origen y señala al remitente de su proclama del retorno: la *Ego psychology*<sup>2</sup>:

Renunciemos aquí a esbozar las características fundamentales de una práctica verdadera del psicoanálisis renovada a partir de su origen. Sin embargo, quisiéramos referirnos al desarrollo del psicoanálisis estadounidense, nefasto por su retorno al yo autónomo y la cosificación implícita del sujeto anudada a aquél [entificación] (Lacan, 2016: 84).

Aguda estratagema utilizada por el psicoanalista. Primero, señala el abandono a una verdadera práctica psicoanalítica a partir del retorno, quizá al advertir los impasses a lo esencial y fundamental. Posteriormente señala otro retorno, uno con consecuencias nefastas para la clínica y el andamiaje epistemológico del psicoanálisis, el cuál se volverá objeto de su crítica. Meses atrás, ese mismo año, Jacques asiste junto al poeta Jean Beaufret a Friburgo al encuentro de Martin Heidegger. No resulta casual esta reunión con el filósofo pues, en este momento están presentes en el pensamiento y elaboración de Lacan ciertos términos ampliamente utilizados por el alemán como “origen”, “fundamento”, “esencia”.

En este punto cabe mencionar que en el filósofo encontramos otra figura del retorno, esta vez bajo una “necesidad de repetición de la pregunta por el ser”. Esta proclama figura en *Ser y tiempo*, publicado en la primavera de 1927 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. El primer párrafo de esta obra apela por volver a plantear la pregunta fundamental pues ha caído en el olvido, su nombre: *Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser*. Para Heidegger *también es una interpretación* la que hace patente el abandono por esa pregunta: “Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además,

---

<sup>2</sup> Es importante traer a colación lo que Lacan menciona en la conferencia pronunciada por Michel Foucault el 22 de febrero de 1969 llamada *¿Qué es un autor?*: “Tal vez se retorne a muchas cosas, pero, en fin, el retorno a Freud es algo que he tomado como una especie de bandera en un campo determinado [...]” (Foucault, 2010:56).

ratifica y legitima su omisión” (Heidegger, 2002: 25). Para el filósofo, lo problemático parte de comprender al ser como lo más universal, vacío, indefinible y, en un movimiento de prestidigitación, termina por convertirse en lo más claro y obvio. Estos juicios que abren una comprensión hacia el ser ocultan, tras la simpleza y obviedad, una pregunta fundamental. En ese sentido: “La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta” (Heidegger, 2006: 28). Las consecuencias de la introducción de una pregunta, es decir, su declaración explícita, volverá sobre la tradición filosófica para establecer una lectura distinta. La tradición está ahí, pero es indispensable *volver* a buscar, en ese sentido, “[t]odo preguntar es una búsqueda” (Heidegger, 2002: 28). Pero entonces, ¿una pregunta no presupone ya su respuesta? No necesariamente. En este caso, la pregunta abre una vez más las sendas endurecidas que han quedado anquilosadas a partir de una comprensión histórica particular. Mientras para Lacan cierta interpretación miope olvidó a Freud, para Heidegger:

*Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental* (Heidegger, 2002: 34. Las cursivas son del autor).

La ontología se pierde sin un faro que guíe su dirección. Esa luz que ilumina el oscuro tramo de la filosofía es la pregunta explícita por el ser. Su tarea es fundamental, no derivada. Por ello, una vez aclarada en su tratamiento, así como la primacía ontológica, el paraje de donde surge la pregunta, y el tiempo como horizonte de comprensión del ser, Heidegger introduce *La tarea de una destrucción de la historia de la ontología*. Al ser expresa o tácitamente su pasado, el *Dasein*<sup>3</sup> es una interpretación de su propio existir en su propia facticidad. En este sentido, la tradición le compete. Toda tradición entraña una comprensión que abre al mundo y a nosotros mismos de una manera particular; el punto descrito por el alemán señala la mediana comprensión al obviar y abandonar lo fundamental. En ese sentido:

La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo “transmitido” por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre.

---

<sup>3</sup> Jorge Eduardo Rivera señala, en su traducción, la complejidad de esta palabra. Como tal, es existencia, pero Heidegger lo utiliza exclusivamente para la existencia humana (Heidegger, 2002: 454).

Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las “fuentes” originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición nos hace incluso *olvidar* semejante *origen*. Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de *un tal retorno*. La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del Dasein, que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de *fundamento* (Heidegger, 2002: 45. Las cursivas son nuestras).

La pregunta por el ser, que no es una pregunta vacía y universal sino aquella que interpela, en cada caso, a cada uno de nosotros, es soterrada por cierta comprensión proveniente de una tradición histórica que no sólo se encuentra en el pasado, sino que se nos presenta y hace eco de manera retroactiva. Pero entonces, si la tradición se nos impone y con ella una comprensión, ¿cómo plantearse una pregunta más originaria? A partir del movimiento descrito por Heidegger como *Destruktion*. Una forma de volver sobre la tradición para establecer algo más originario y más auténtico es posibilitado por la destrucción que, más que un movimiento negativo, debe entenderse como una formulación positiva en tanto permite desmontar y volver a montar la tradición a través de la pregunta por el ser. La destrucción, planteada en el sexto párrafo, implica una vuelta a la tradición, pero una más originaria:

Tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción. Entonces quedará capacitada para probar en forma cabal el carácter ineludible de la pregunta por el sentido del ser, demostrando así en qué sentido se puede hablar de una “repetición” de esta pregunta (Heidegger, 2002:50).

Volver a preguntar no es sin consecuencias. Al ser una búsqueda que abre un panorama distinto frente a una tradición anquilosada y desgastada por una comprensión que termina por desviar lo más fundamental, volver a cuestionar, a partir de la pregunta por el ser, apelará por una forma más auténtica de estar ahí, en el mundo y, en cada caso, ante nosotros mismos.

A partir de estas narrativas del retorno, pensemos algunas implicaciones que nos permitan avanzar hasta el siglo XXI. Todo retorno tiene una marca de diferencia en su proclama: ya sean las consecuencias de su radicalidad, el desmontaje o una reelaboración. La inmanencia de sus efectos no es inmediata, sino que puede leerse a posterioridad; el futuro pasado es el tiempo del retorno. A partir de Roberto, podemos estipular lo siguiente: es importante distinguir un retorno a la pureza de la pureza del retorno. Asimismo, todo retorno,

se advierta o no, tiene consecuencias no previstas para quien lo proclama. Con Lacan advertimos los *impasses* que el retorno signa, quizá porque advierte, no un lugar verificable, sino el agujero desde dónde resuenan los ecos freudianos y sus implicaciones.

En Heidegger no dejamos de advertir que, al reintroducir la pregunta por el ser en el siglo XX, hay una marca de la diferencia, pues lo que surge posterior al retorno es la pregunta por *el sentido* del ser.

Ahora bien, un retorno no agota ni cierra el hueco al que regresa. Su lógica apunta a bordear y producir desde ahí. En este sentido, siempre hay algo que se sustrae. De esta manera, lo que se produce es una ficción atravesada por un horizonte histórico particular, por lo que signa una posibilidad de lectura, pero también cierta caducidad. Si en el retorno hay sustracción es porque no puede obturar la diferencia que aparece en la lógica de su movimiento; por el contrario, hace patente la apertura inasible desde dónde se produce. Retornar instaaura una marca, pero ella no es *el* dique contra otros desvíos, lo que permitiría convertirse en la única lectura posible. El olvido<sup>4</sup> es uno de los nombres de la sustracción. A todo acto [re]fundador, el olvido le co-pertenece. Situemos un ejemplo. Morelos, década de 1950. En el monasterio benedictino de Santa María de la Resurrección, Gregorio Lemerrier apela a *un retorno* a Benito, es decir, a los *orígenes* pues desasirse de los pliegues que contaminan lo esencial es fundamental (González, 2017: 81; González, 1989: 89).

Respecto a Heidegger y Lacan, ¿acaso estamos demasiado cerca aún para saber si es necesario un retorno? O desde otro lugar: si ya se ha retornado a ellos, ¿estamos a tiempo de dimensionar sus consecuencias?

Lo anterior nos lleva a una última reflexión. ¿Qué significa estipular un “retorno a la normalidad” en nuestro tiempo? Tal vez, la idea más difundida es que volvamos a lo mismo como si nunca hubiera ocurrido el COVID-19: viajar, salir a las calles, visitar a nuestros amigos; en pocas palabras: vivir. Pero no podemos ignorar que la introducción de un pequeño

---

<sup>4</sup> Foucault escribe: “¿Qué hay que entender por «retorno a»? Creo que podemos designar así a un movimiento que tiene su especificidad propia y que caracteriza justamente a las instauraciones de discursividad. Para que haya retorno, en efecto, primero tiene que haber habido olvido, no olvido accidental, no recubrimiento por alguna incompreensión, sino olvido esencial y constitutivo. El acto de instauración es en efecto, en su misma esencia, tal que no puede ser olvidado” (Foucault, 2010: 36-37).



elemento<sup>5</sup> a la lógica mundial produjo efectos incalculables. Ese pequeñísimo virus instaura un vacío que lleva la vida a otras coordenadas. Así, el COVID-19 ha hecho que algo deje de ser para siempre. Somos habitantes errantes de una fractura que ha cimbrado toda estructura. En este punto, Slavoj Žižek es agudo al escribir: “El problema es que, aunque la vida vuelva a la normalidad, no será la misma normalidad que antes del brote [...] tendremos que aprender a vivir una vida mucho más frágil con amenazas constantes” (Žižek, 2020: 48). La fragilidad de la vida retornó desde otro lugar y el mundo en su lógica cambió para siempre. Retornar a la normalidad significa asumir esa pérdida irremediable, lo que quedan son las ruinas de ese mundo en donde estamos tratando de construir de nuevo: “No hay vuelta a la normalidad, la nueva “normalidad” tendría que ser construida sobre las ruinas de nuestras viejas vidas, o nos encontraremos en una nueva barbarie cuyos signos ya son claramente discernibles” (Žižek, 2020: 8).

El socavón producido por el COVID-19 tocó desde las abstractas estructuras del capitalismo a lo más concreto de la vida, que es la despedida de un ser amado al morir<sup>6</sup>. La nueva normalidad no deja de introducir, como lo hizo patente el lapsus del Secretario de Salud, Jorge Alcocer, una nueva mortalidad (El Universal, 2020). La nueva mortalidad anuncia otra forma de vida e introduce otra lógica en el mundo: fronteras por fin cerradas en ciertos países para regular la propagación, protestas en distintas latitudes silenciadas, el amigo portador de un enemigo silencioso pero mortal. Estamos frente a una nueva forma de muerte, por lo que la vida toda se replantea. Quizá exista la ilusión de pensar al retorno a la normalidad como si “nunca hubiera pasado una pandemia”, como si pudiera “olvidarse” lo que sucedió a finales de 2019, pero entendamos esto: llegaremos a una normalidad siendo otros, desconocidos en una casa que dejó de ser nuestra, pues lo familiar [*heimlich*] del mundo se volvió extraño [*unheimlich*]. Entonces, lo más consecuente podría comenzar por preguntarse, ¿cómo habitar la nueva normalidad? Comencemos por situar en ella lo imposible de localizar, lo imposible de medir, de calcular, para después, en cada caso, quizá, [desde otro lugar] re-inventar. Aunque no sin dolor.

---

<sup>5</sup> El profesor Christian Yates calcula que el volumen de una partícula de Sars-Cov-2 [virus que provoca la enfermedad Covid-19] es de 523.000 nanómetros. Por lo que, todo el Sars-Cov-2 que ha afectado al mundo no llenaría ni una lata de Coca Cola (Yates, 2021).

<sup>6</sup> La vida cambió, con ella la muerte. El dolor de no poder despedir a los seres queridos se vivió no sólo en México (La jornada, 2020), sino en todo el mundo.

## 2. De la nostalgia al exilio de la lengua... y viceversa. Una posibilidad de reinención

Existe dolor por regresar a lo que un día fue y saber que nunca será igual; también cuando se desea volver a un lugar estando lejos. En griego, νόστος significa «retorno» y ἄλγος, «dolor». De ahí que este «dolor por el retorno», encuentre eco en la lengua griega sin pertenecerle propiamente. Nostalgia es una palabra inexistente en *La Odisea* puesto que fue introducida hasta el siglo XVII por Jean-Jacques Harder en Suiza (Cassin, 2014: 15). Barbara Cassin dedicó una breve pero contundente meditación dedicada a la pregunta rectora *¿cuándo es que por fin estamos en casa?* A partir de ella, teje finamente la nostalgia, el exilio y la habitabilidad de una lengua. De Ulises a Arendt, pasando por Eneas, la apuesta es llevarnos a un viaje que atraviesa las costas del dolor para arribar al puerto de la reinención y la creación. Detengámonos un momento a reflexionar lo que la filósofa francesa postula para inflexionarlo y pensar una posibilidad en nuestra época atravesada por el COVID-19.

Este escrito introduce una lógica muy singular en su arquitectura a partir de esa pregunta que insiste y se repite: *¿cuándo es que por fin estamos en casa?* En sí misma, la cuestión interpela y hiere; por ella, la mirada no abandona lo escrito, quizá por lo que se puede edificar o tratar de responder. El recorrido comienza autobiográficamente en Córcega. Al ser una isla, sus fronteras permanecen abiertas al infinito donde el mar y el cielo se tocan. Ello invita tanto a encallar como a zarpar de ese lugar. Arraigo y desarraigo confluyen en una isla, no es casual que la nostalgia ahí aparezca para ser pensada. La meditación nos lleva hasta Ulises, el griego que navega por los mares lanzado no sólo por los vientos encerrados en la piel de un buey, sino por su deseo de retorno a Ítaca.

Su deseo por retornar era tan grande, que incluso nuestro héroe abandonó la posibilidad de inmortalidad al dejar la isla de Calipso. Elegir, lo sabemos, signa el estatuto de la pérdida. No hay decisión sin pérdida, antes bien, es su condición. Así, Ulises elige regresar, y con ello al tiempo y sus marcas. En distintos puntos la historia es crucial, pero en uno se vuelve desoladora: una vez en la tierra que lo vio partir y a la que tanto anhelaba regresar, no la reconoce ni es reconocido. Ulises, después de tanto tiempo de travesía, al llegar a su tierra, no ha retornado. Nuestra autora escribe: “Cuando Ulises vuelve a su hogar, todavía no ha regresado, y lo sabe” (Cassin, 2014: 39).

Si en Ulises la nostalgia y el reconocimiento aparecen en el primer plano de sus aventuras, Eneas representa la trama del exilio. Mientras el primero pretende regresar a su tierra, con el segundo toda esperanza de retorno está vetada pues Troya ha caído para siempre; sin un lugar a dónde dirigir el deseo de retorno, aparece el deseo de otra cosa. Eneas es un exiliado. Pero, ¿qué es un exiliado? Aquel cuya tierra se ha hundido en la imposibilidad del retorno, y con ella la lengua. Sin un lugar, lo que queda es la necesidad de fundación. A diferencia del arraigado, el exiliado debe construir la habitabilidad de un lugar, y no sólo con muros y arcilla, sino con palabras. Ahora bien, si algo conecta la nostalgia a este movimiento de fundación es la temporalidad que lo constituye, pues ambos tienen un tiempo lógico y no uno lineal: “La nostalgia se escribe entonces en futuro anterior, y tal es, sin duda, el tiempo de todas las fundaciones que, tal vez, son siempre refundaciones” (Cassin, 2014: 52).

Perder una patria [*Heimat*] no significa, únicamente, perder la tierra [*Vaterland*]. Estar fuera [*ex*] significa permanecer lejos de la lengua propia y de la razón; por ello, salir de la propia tierra no deja de considerarse una locura: “*Exsilio*, o *exilio*, es *ex-salto*, saltar en el aire, lanzarse fuera de, brincar, exultar, también de alegría, pero *exsilium* o *exsulium* es el exilio, el destierro; uno está *exsul patriae*, proscrito de su patria, *exsul mentis*, privado de su razón, y la etimología remite a *ex-solum*, al fuera de suelo” (Cassin, 2014: 52-53). Es cierto, el exiliado habita fuera, en lo impropio, pero sólo desde esa condición se puede fundar; tal vez por ello también en su etimología aparece el “brinco de alegría”. Fundar, por extraño que parezca, no significa reproducir idénticamente lo que se ha perdido, sino más bien establecer algo inédito. Eneas no funda una ciudad igual a la que dejó, sino que crea otra cosa: “La única certeza adquirida a lo largo del exilio es que no tiene que haber una segunda Troya: no se trata de reproducir de manera idéntica, sino de fabricar otra cosa” (Cassin, 2014: 54).

Los efectos de una fundación producen un estar en casa aunque *propiamente* no se esté en ella. El acto de fundar establece un origen ficcional, más que uno inicial<sup>7</sup> ¿y qué permite? Habitar, aunque la sombra de la extrañeza [*Unheimlichkeit*] camine con nosotros cotidianamente en lo más familiar [*Heimlichkeit*]. ¿Qué será eso extraño que acecha? Digámoslo ya: la otra lengua. Al estar en otro lugar se habla de otra manera; así, lo que cambia no sólo es la locación, sino la forma de enunciación, las palabras, los modismos, las expresiones, los silencios. Habitar

---

<sup>7</sup> La filósofa escribe: “El exilio es un retorno hacia el origen, pues el origen no es lo que se creía” (Cassin, 2014: 57).

en otro lugar abre nuestra lengua a otra lengua. En ese sentido, no sólo habitamos sino que somos habitados. ¿Cuál es el costo de habitar en el exilio? La desnaturalización de la lengua materna (Cassin, 2014: 69). Pero su ganancia secundaria no es menor, pues al perder *la pureza* de la lengua materna, al ser parasitada por otros significantes, otras posibilidades surgen.

Llegados a este punto, la tercera figura que irrumpe no es masculina, sino femenina. Forzada al exilio en la Alemania nazi de la década de los treinta, Hannah Arendt llega a Estados Unidos en 1941. Del viejo continente no hay nostalgia, pero sí de la lengua con la que puede pensar y decir cosas que en ninguna otra podrá, tampoco el inglés. Ante la pregunta rectora en estas meditaciones se desdobra otra igual de potente “ [...] ¿qué es entonces lo que vuelve «materna» a una lengua? Sin duda alguna, la posibilidad de inventar. La poesía, ese hacer (algo con) la lengua, es connatural a la lengua materna” (Cassin, 2014: 78). Una lengua se vuelve materna en función de su posibilidad de invención, no porque simplemente nos anteceda. La posibilidad de crear significa asumir, de alguna manera, esa herencia que es la lengua para llevarla por otros caminos. Derrida lo señalará de esta manera: ser fiel e infiel a la herencia que nos antecede para reactivarla<sup>8</sup>. En este punto, ¿qué pasa con quien habita el exilio? Al estar habitado por más de una lengua, el exiliado está entre-dos-lenguas y desde ahí aparece otra posibilidad de creación: “No sólo se puede inventar de otra manera en otra lengua sino que se inventa en la entre-dos-lenguas. Eso se llama traducir”<sup>9</sup> (Cassin, 2014: 97).

De la poesía a la traducción, de lo propio a la frontera, el exiliado es quien permanece entre-dos-lenguas y algo hace de ello. Antes de avanzar, esclarezcamos un punto: la condición más radical de la introducción de otra lengua no estriba en sumar significantes a la lengua, sino en la irrupción de ese hueco [entre] que moviliza, reactiva y desnaturaliza a la lengua. ¿Y cuál es la creación proveniente del “entre” [Real]? El equívoco, el trastraballo, el lapsus:

---

<sup>8</sup> El filósofo argelino señala: “Sí, es preciso (y ese es preciso está bien inscripto en la propia herencia recibida); es preciso hacerlo todo para apropiarse de un pasado que se sabe que en el fondo permanece inapropiable, ya se trate por otra parte de memoria filosófica, de la precedencia de una lengua, de una cultura, y de la filiación en general. ¿Qué quiere decir reafirmar? No solo aceptar dicha herencia, sino *reactivarla de otro modo* y mantenerla con vida. No escogerla (porque lo que caracteriza la herencia es ante todo que no se la elige, es ella la que nos elige violentamente), sino escoger conservarla en vida. En el fondo, la vida, el ser-en-vida, se define acaso por esa tensión interna de la herencia, por esa *reinterpretación de la circunstancia del don*, hasta la filiación” (Derrida, 2009: 12. La cursiva es mía).

<sup>9</sup> Es interesante que Cassin, a pesar de advertir la dimensión del equívoco, no introduzca la escena del sueño como posibilidad de creación. En lo que a mí respecta, me parece que uno verdaderamente se encuentra habitado por otra lengua cuando ella se nos impone en el sueño. Ahí se juega otro tipo de creación. Baste señalarlo.

Para [Arendt], se trata de la «la equivocidad trastrabillante del mundo y de la inseguridad del hombre que lo habita». «Aprender las lenguas extranjeras» es la condición de ese temblor filosófico, político y existencial. Es la «equivocidad de sentido» lo que produce «la equivocidad trastrabillante del mundo»: como si las diferentes lenguas fueran otras tantas maneras de producir cosas siempre diferentes de sí mismas, y como homónimas, la sensación de peligro que proviene de la homonimia que el sentido vacile (Cassin, 2014: 99).

Cuando el sentido trastrabilla y erra, abre otras posibilidades de creación: en la homofonía, en el chiste que hace vaivén de una lengua a otra, en el malentendido. En este sentido, el umbral que el exiliado habita es la impropiedad más propia; o en otras palabras: su posibilidad más imposible. Así dimensionadas, las consecuencias que esto genera son potentes, pues la condición de exiliado lo lleva a habitar la errancia y la apertura, lo que significa que van más allá de su propia posibilidad en tanto ese umbral se le impone de distintas maneras. A partir de ello, Cassin se atreve a proponer un movimiento que va *de* la nostalgia *a* la creación: “*De la nostalgia a la equivocidad trastrabillante: ¡que vacile la esencia!*” (Cassin, 2014: 102. Las cursivas son nuestras). Este movimiento hace temblar la esencia. Si ella vacila, el fracaso de lo absoluto es inmanente. ¿Qué queda tras el trastraballo de la esencia? El equívoco que abre un espacio de creación.

Cabe mencionar un punto más. Habitar de esa manera no excluye la posibilidad de *sentir el retorno de* la nostalgia, pues como todo afecto, se padece. Lo único que permite este movimiento es entenderla, no en su dimensión más dolorosa, sino en tanto [adorable] ficción, igual que el origen (Cassin, 2014: 12).

La belleza del trabajo de Cassin es innegable. A partir de ella podemos preguntar: *¿estaremos algún día de nuevo en casa?* En todo el mundo nos vimos forzados a abandonar nuestra “normalidad”. Cada uno de manera particular. A partir de la pandemia perdimos algo, y no cualquier cosa: nuestro hogar [*home*] y en algunos casos, la casa [*house*]. Pero también el tiempo, pues a partir del *home office* y la ausencia de cortes claros entre el día y la noche, entre un día y otro, la temporalidad parece volverse cada vez más homogénea: *Everyday is like Sunday*. Espacio y tiempo dejan de ser lo mismo a partir de la pandemia que azota desde hace más de un año. Y quizá uno de los temples más visibles sea la nostalgia pues, ¿quién no tiene dolor de recordar su vida y quererla como era antes de la llegada de este virus? En este punto quizá valga la pena recordar los versos de Rimbaud cuando escribe: “La verdadera vida está ausente. No estamos

en el mundo” (Rimbaud, 1997: 52)<sup>10</sup>. Y es verdad. [Ya] no estamos en el mundo [que solía ser]: pareciera que estamos en tierra de nadie, extraños a ella y a nosotros mismos. Permanecemos en un umbral donde no terminan de suceder ni la pandemia ni sus efectos. Habitamos y somos habitados por una lengua del desastre. Somos exiliados de nuestra propia normalidad y con ello la vida ha cambiado, pero tal vez también tenga razón el poeta cuando escribe que la verdadera vida está ausente. Si está ausente, lo que nos queda son ficciones, eso es hacer verdaderamente con la vida. Y una vez más, la poesía de Rimbaud puede darnos una clave: “El amor está por reinventarse [...]” (Rimbaud, 1997: 52)<sup>11</sup>. En estos tiempos, no sólo el amor sino todo nuestro horizonte está por reinventarse: la lengua, los lazos sociales, y con ellos el espacio, el tiempo, la vida toda. Quizá a partir de la reinención tengamos una posibilidad de retornar y habitar lo que algún día [nunca] fue nuestro hogar.

## Referencias

- Brenninkmeijer, G. (2011), *La mística: experiencia monástica contemplativa, paradigma del vivir cristiano, del pensar teológico, dentro de un camino de nueva evangelización* [Tesis doctoral]. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Cassin, B. (2014). *Nostalgia. Ulises, Eneas, Arednt*. Nueva visión.
- Derrida, J. & Roudinesco, É. (2009), *Y mañana, qué...* Fondo de Cultura Económica.
- El Universal (2020). Confunde Alcocer mortalidad con normalidad, pero corrige. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/confunde-alcocer-mortalidad-con-normalidad-pero-corrige>, consultado el 12 de marzo de 2021.
- Foucault, M. (2010), *¿Qué es un autor?* El cuenco de plata.
- González, F. M. (1989). *Notas para una historia del psicoanálisis en México en los años setenta en Psicoanálisis y realidad*. Siglo XXI Editores.
- González, F. M. (2017). Algunos avatares entre el catolicismo y el psicoanálisis. Intersecciones entre Argentina, México y Viena. *Revista cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo interdisciplinario*, 11(22), 65-130.
- Heidegger, M. (2002). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Lacan, J. (2016). El sentido de un retorno a Freud en el psicoanálisis. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, 6(1), 81-86.
- La jornada (2020). El drama de enterrar a sus muertos sin poder decir adiós como merecen. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/06/08/el-drama-de-enterrar-a-sus-muertos-sin-poder-decir-adios-como-merecen-7029.html>
- Rimbaud, A. (1997). *Una temporada en el infierno (Une saison en enfer)*. Hiperión.

---

<sup>10</sup> “*La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde*”. La traducción al español es propia.

<sup>11</sup> “*L’amour est à réinventer [...]*”. La traducción al español es propia.

- Roudinesco, É. (2000). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Vilarubias, A. (1981). San Roberto de Molesmes y la fundación del Monasterio de Cîteaux. *Revista Verbo*, 19 (199-200), 1221-1251.
- Yates, C. (2021). Todo el coronavirus del mundo podría caber en una lata de refresco y sobraría espacio. <https://aristeguinoticias.com/1002/kiosko/todo-el-coronavirus-del-mundo-podria-caber-en-una-lata-de-refresco-y-sobraria-espacio/>
- Žižek, S. (2020). *¡Pandemia! El COVID-19 sacude al mundo*. Centro de Estudios de Orientación Psicoanalítica.